

COLECCIÓN INTERTEXTOS

HACIA UNA CULTURA DE PAZ

Ciro Alegría Varona

Alessandro Caviglia

Xavier Etxeberria

Gonzalo Gamio

Fidel Tubino

ESTUDIOS
GENERALES
LETRAS



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ

Hacia una Cultura de Paz

COLECCIÓN INTERTEXTOS N.º 5

HACIA UNA CULTURA DE PAZ

Ciro Alegría Varona
Alessandro Caviglia
Xavier Etxeberria
Gonzalo Gamio
Fidel Tubino

ESTUDIOS
GENERALES
LETRAS



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATOLICA
DEL PERÚ

Hacia una Cultura de Paz

Colección Intertextos N.º 5

Ciro Alegría Varona, Alessandro Caviglia, Xavier Etxeberria, Gonzalo Gamio
Fidel Tubino

Copyright © 2009 Estudios Generales Letras - Pontificia Universidad Católica del Perú
Av. Universitaria 1801, San Miguel
Teléfono: 626-2000
Correo electrónico: buzon18@pucp.edu.pe
<http://www.pucp.edu.pe>

Derechos reservados, prohibida la reproducción de este libro por cualquier
medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Primera edición: diciembre de 2009
500 ejemplares
Impreso en Perú - Printed in Peru

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2009-14205
Registro del Proyecto Editorial en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 11501360900945
ISBN: 978-9972-2968-4-0

Diseño y diagramación: Gisella Scheuch
Impresión: Tarea Asociación Gráfica Educativa

A la memoria del R. P. Felipe Mac Gregor, S.J.

Índice

PRESENTACIÓN

GONZALO GAMIO Y FIDEL TUBINO

11

INTRODUCCIÓN

¿POR QUÉ ES NECESARIA UNA CULTURA DE PAZ?

FIDEL TUBINO

15

1. La paz como ideal y la paz como proceso 17
2. Concepción negativa y concepción positiva de la paz 19
3. La paz positiva como desarrollo humano con justicia social y cultural 22
4. La paz positiva en un mundo intercultural 23
5. La cultura de paz como cultura política 28

LA CONCEPCIÓN DE PAZ POSITIVA

XAVIER ETXEBERRIA

33

1. La paz positiva como ausencia de violencia personal y estructural 35
2. Las otras caras de la paz positiva: el desarrollo integral y la indivisibilidad de los derechos humanos 39
 - 2.1. La paz como realización de la indivisibilidad de los derechos humanos 40
 - 2.2. La paz como realización del desarrollo integral 45
3. La dimensión cultural de la paz positiva 50
4. La paz positiva como paz procesual: conflicto y no violencia 54

LA CIVILIZACIÓN, ESTRATO PROFUNDO DE LA PAZ

CIRO ALEGRIA VARONA

61

1. Introducción 63
2. Paz imperial 70
 - 2.1. Imperio oriental y filosofía política griega 71
 - 2.2. La paz como régimen político en Aristóteles 74
 - 2.3. La *pax romana* y el estoicismo 77

3. Paz cristiana	83
3.1. La paz cristiana en <i>La ciudad de Dios</i>	84
3.2. Guerra religiosa e idealización de la paz en el Humanismo y el Renacimiento	98
3.3. El debate sobre los justos títulos del dominio español en América	105
4. Civilización y pacificación	115
4.1. El proceso civilizatorio según Norbert Elias y Franz Borkenau	122
4.2. Democratización, dinámica de los Estados y nuevas guerras	130
5. Algunas conclusiones	140

UNIVERSALISMO E IDENTIDADES CULTURALES: ELEMENTOS PARA UNA CULTURA DE PAZ

GONZALO GAMIO	145
1. Identidades plurales y discernimiento práctico	151
2. Las exigencias de la justicia	157
2.1. El agente y la composición de narrativas	157
2.2. Cultura y derechos humanos	161
3. Elección y pertenencia. Consideraciones finales	163

LAS DIMENSIONES POLÍTICAS DE LA DESOBEDIENCIA CIVIL

ALESSANDRO CAVIGLIA	167
1. El concepto de desobediencia civil	170
1.1. La insurgencia	170
1.2. La objeción de conciencia	174
1.2.1. El objetor socrático	175
1.2.2. El objetor apelante de razones de vida buena	177
1.3. La desobediencia civil	178
1.3.1. Desobediencia civil en sentido lato	178
1.3.2. Desobediencia civil en sentido estricto	179
1.3.3. Redefinición de «lo razonable»	184
2. Desobediencia civil y uso público de la razón	185
3. La desobediencia civil desde comunidades domésticas al derecho internacional: derechos fundamentales y derechos humanos	189
3.1. Desobediencia y comunidades domésticas	190
3.2. Desobediencia civil y orden jurídico internacional	190
3.2.1. Desobediencia civil y guerras injustas	191
3.2.2. Desobediencia civil y violación de derechos humanos	192
3.3. Otros casos difíciles de la escena internacional contemporánea	193

REPERTORIO BIBLIOGRÁFICO	195
--------------------------	-----

Presentación

ES PARA NOSOTROS UN honor y, al mismo tiempo, una gran satisfacción presentarles este libro. En primer lugar, porque durante varios años hemos tenido la oportunidad de ser testigos, como profesores del curso, de la importancia que tiene en la formación ética y ciudadana de los estudiantes. Estamos por ello convencidos de que esta materia les ofrece la posibilidad de vincularse con la problemática de los derechos humanos en contextos difíciles como el nuestro. Al mismo tiempo, les ofrece la oportunidad de madurar, no solo como futuros académicos o profesionales, sino como personas y ciudadanos éticamente responsables que pondrán sus saberes al servicio del desarrollo con la justicia que nuestro país demanda.

El curso se creó por iniciativa del padre Felipe Mac Gregor, Rector Emérito de nuestra Universidad y primer profesor de esta asignatura. Ya en 1998, en la sumilla del curso, se definía con lucidez y pertinencia que la cultura de paz tiene que ver con saber captar «los recursos culturales que permiten desplegar las diferencias sin que colapsen en violencia, así como resolver de modo no violento los conflictos existentes». Para evitar que los inevitables desencuentros de la convivencia humana degeneren en innecesarias confrontaciones violentas, hay que optar por el diálogo como forma razonable de manejo de los conflictos y estar preparados, actitudinal y conceptualmente, para llevarlo a la práctica en situaciones

adversas. La cultura de paz aparece así no como un mero ideal que niega la realidad existente; por el contrario, es una opción ética que parte del reconocimiento, tanto del carácter conflictivo de la convivencia, como de la capacidad que tenemos los seres humanos para convertir los enfrentamientos en ocasiones propicias para reinventar las relaciones interpersonales y grupales.

Los estudios sobre la paz fueron impulsados por Felipe Mac Gregor con especial fuerza a partir de 1982, en los años en que Sendero Luminoso llevaba a cabo su guerra contra la democracia y contra las culturas nativas. La Asociación Peruana de Estudios para la Paz, que él fundó y dirigió, reunió los esfuerzos de investigadores y pensadores de muy diversas disciplinas, cuyos resultados se fueron expresando en libros: *Violencia y paz en el Perú de hoy* apareció en 1984 y *Siete ensayos sobre la violencia en el Perú*, en 1985. Sobre la base de estos estudios, un grupo de destacados educadores liderados por él elaboró el libro escolar *Cultura de paz*, que apareció en 1985 y alcanzó su tercera edición en 1989. La APEP publicó en 1999 los resultados de un seminario sobre *La enseñanza de la historia y la cultura de paz*.

El curso de cultura de paz en los Estudios Generales Letras es un espacio de estudio y debate en el que sigue actuando el impulso de Felipe Mac Gregor. En él se incorpora y somete a discusión una serie de elementos conceptuales necesarios para comprender el desarrollo humano y la construcción de una situación de ‘Paz positiva’, entre los que podemos encontrar los fundamentos de la democracia, los derechos humanos, los principios de la justicia distributiva y las políticas de reconocimiento intercultural, la importancia de la memoria para garantizar la no repetición de conflictos violentos, etc. A lo largo de los años han colaborado activamente en el dictado diversos docentes; pero falta todavía un largo camino por recorrer.

Una característica que deseamos resaltar de este curso es que ha sido y sigue siendo una ocasión y un espacio privilegiado, no solo para el ejercicio de la docencia, sino también y, de manera especial, para la

investigación. El hecho de que no haya completa claridad sobre lo que es la «cultura de paz» hace de él un campo único de estudios exploratorios y creación intelectual. La experiencia trágica del conflicto armado interno convierte a esta clase de reflexiones en una tarea urgente y en un auténtico desafío moral para los académicos y los ciudadanos. Después de más de diez años, el espacio abierto por el curso ha empezado a dar sus primeros frutos. Y de ellos trata el presente libro.

En la introducción se profundiza en el sentido de la cultura de paz como cultura de lo público, es decir, como cultura política alternativa al individualismo liberal. Asimismo, se reflexiona sobre la importancia de la opción por la paz como proceso social viable en un mundo signado por los desencuentros interpersonales, sociales y culturales.

En un primer momento, les ofrecemos un texto de Xavier Etxeberria, filósofo y profesor de la Universidad de Deusto (España), que nos visitó y participó del curso en más de una oportunidad. En este texto se analiza el significado de la paz en sentido positivo y de sus implicancias en el plano, tanto de las políticas de desarrollo humano, como en la defensa y la promoción de los derechos humanos.

En un segundo momento, les presentamos un texto escrito por el profesor Ciro Alegría, que es parte de un proyecto de más largo aliento sobre los usos de la paz en los llamados «procesos civilizatorios», tales como la paz imperial o la paz cristiana. Lo paradójico de estos procesos es que muchas veces las diversas formas que adopta la civilización «no ha podido impedir que su paz se eche a perder a consecuencia de ciertos efectos del proceso civilizatorio mismo».¹

En tercer lugar, encontrarán un estudio hecho por el profesor Alessandro Caviglia sobre las dimensiones políticas de la desobediencia civil como acto político legítimo. La desobediencia civil no se limita al simple y llano desacato de la ley y es parte sustantiva de la propuesta de una

¹ ALEGRÍA, Ciro. «La civilización, estrato profundo de la paz», p. 63 de esta publicación.

cultura de paz. Es parte de la no violencia activa y «se acerca más a la objeción de conciencia que a la insurrección» propiamente dicha.

En cuarto lugar, les ofrecemos el estudio realizado por el profesor Gonzalo Gamio sobre la importancia del universalismo moral y político que incluye al otro como interlocutor válido y sujeto de derechos inalienables. Entendido de esta manera, el universalismo moral aparece como alternativa frente a la violencia que se origina en la concepción de las culturas como «credos monolíticos e inmóviles, que sus usuarios observan sin alteraciones ni cuestionamientos»² y en el desconocimiento del carácter plural de nuestras identidades. Propone acertadamente que la universalidad de los derechos humanos sea construida en interacción con otros horizontes culturales y que su fundamentación sea juzgada desde una óptica pragmática, no metafísica.

Finalmente, encontrarán un prolijo repertorio bibliográfico elaborado por el profesor Alessandro Caviglia que le permitirá al lector de habla hispana introducirse y profundizar en los asuntos que forman parte del universo temático de la cultura de paz.

Estamos seguros de que las reflexiones contenidas en este libro contribuirán de manera significativa con la conversación ciudadana en torno a la calidad de nuestras instituciones y al sentido de las relaciones sociales que vertebran nuestra vida en común.

Gonzalo Gamio y Fidel Tubino

Profesores de Estudios Generales Letras
Pontificia Universidad Católica del Perú

² GAMIO, Gonzalo. «Universalismo e identidades culturales: elementos para una cultura de paz», p. 165 de esta publicación.

Introducción

¿Por qué es necesaria una cultura de paz?

FIDEL TUBINO

Pontificia Universidad Católica del Perú

El derecho a la paz hunde sus raíces en la sociabilidad humana y crece impulsado por el amor y el poder, las dos grandes fuerzas de la existencia humana.

FELIPE MAC GREGOR

LUEGO DE DOS MESES de huelga en la Amazonía, en la madrugada del 5 de junio, la policía peruana intentó desalojar violentamente a un grupo grande de nativos que en actitud de protesta habían tomado pacíficamente una carretera a la altura de la llamada «curva del diablo». El operativo policial desató el desconcierto, el caos, el dolor y la muerte. Según informes fidedignos de diversas fuentes, la población nativa estaba desarmada. Entre los manifestantes se encontraba el líder pacifista aguajún Santiago Manuin, quien ante el derramamiento de sangre inocente corrió hacia la policía levantando las manos en señal de paz para parar la violencia. Ocho balas perforaron su cuerpo quedando en estado de suma gravedad. Por paradójico que parezca, además de ser herido casi mortalmente, fue acusado penalmente como si fuera un instigador de la violencia, la cual intentó evitar colocando en riesgo su propia vida. En el momento en que escribo estas líneas, aún no se sabe cuál será el desenlace de esta absurda situación que no es un hecho aislado, pues en

la historia de la humanidad muchos líderes pacifistas han sido objeto de asesinato y de carcelería.

He querido empezar relatando este hecho porque creo que ilustra bien lo lábil que son las fronteras que separan la protesta pacífica de la irracional violencia. Nos permite ver también cómo los inevitables conflictos de la convivencia humana, si no son atendidos a tiempo y de manera justa, desembocan en la negación de la moral. El hecho narrado creo que además ilustra muy bien cómo la violencia manifiesta es resultado de una violencia latente que se incuba en el tiempo y que puede evitarse actuando en el momento adecuado y de la manera adecuada. La inacción los transforma a largo plazo en hechos éticamente inadmisibles.

Para manejar los conflictos de manera razonable y evitar así que se conviertan en violencia muda es necesario esforzarse por entender los orígenes de la violencia y las posibilidades reales de la paz.

El tema es complejo y puede abordarse desde una multiplicidad de disciplinas. Evitar enfoques reduccionistas creo que es un requisito indispensable para esclarecer lo que subyace a los diversos significados que se suelen asociar a la paz como estado perfectible de la convivencia humana y a la violencia como negación de lo que hace digno a cada ser humano.

Con la intención de contribuir al esclarecimiento del problema empezaré por establecer dos diferencias: primero, una diferencia entre la paz como ideal y la paz como proceso. Segundo, al interior de la concepción de la paz como proceso, introduciré la diferencia que se suele hacer entre una concepción negativa y una concepción positiva de la paz. Finalmente, propondré algunas reflexiones sobre la necesidad de la paz positiva como cultura política en sociedades como la nuestra, donde la violencia estructural, la asimetría social y la desvalorización de la diversidad cultural tornan inviable la convivencia dignificante.

I. La paz como ideal y la paz como proceso

Espontáneamente, la idea de «cultura de paz» se suele asociar con la apuesta por un estado socialmente armónico caracterizado por la ausencia de conflictos. A esta apuesta subyace lo que denominaré una «concepción idealista de la paz». Desde esta perspectiva, la idea de paz hace referencia a un ideal irrealizable, a un escape del principio de realidad que no toma en serio la insociable sociabilidad característica del ser humano. Lo posible está determinado por nuestra naturaleza. Es en este sentido que Kant sostenía con lucidez que «el hombre tiene una inclinación a entrar en sociedad; porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, siente el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una gran tendencia a aislarse; porque tropieza en sí mismo con la cualidad insocial que le lleva a querer disponer de todo según le place y espera, naturalmente, encontrar resistencia por todas partes, por lo mismo que sabe hallarse propenso a prestársela a los demás».¹

Es por el carácter complejo y contradictorio de la sociabilidad humana que el conflicto es inherente a la convivencia. Pero el conflicto no es necesariamente negativo. Las resistencias a la satisfacción inmediata de nuestros deseos son ocasión privilegiada para activar nuestras capacidades. Desde esta perspectiva, cumplen una función dinamizadora. La ausencia de conflictos puede ser paradójicamente paralizante. Los conflictos interpersonales o intergrupales manejados adecuadamente albergan la posibilidad de convertirse en ocasión privilegiada para la autorreflexión y la praxis, el conocimiento recíproco y la acción concertada. La ausencia de conflictos es un ideal fruto del desencanto, nos habla de lo que nunca fue y de lo que tal vez nunca será.

Para encontrarle sentido histórico a la noción de paz y hacer que adquiriera un significado movilizador tenemos que empezar por ajustarla al principio de realidad. Esto es lo propio de la concepción de la paz

¹ KANT, Immanuel. «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita». En Immanuel Kant. *Filosofía de la historia*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 46.

como proceso que se construye en la historia y que no tiene término. De lo que se trata, desde esta perspectiva, es de elaborar una concepción de la paz como estado hecho a la medida de nuestra sociable insociabilidad, de construir una utopía movilizadora afín a nuestras posibilidades contextuales y nuestras ineludibles paradojas. Solo sacando la idea de paz del ámbito de lo ideal y trasladándola al ámbito de lo posible, podremos encontrarle un sentido ético y político, es decir, orgánicamente ligado a los proyectos societales que promueven la justicia distributiva y la justicia cultural.

Desde este enfoque, la paz no es la ausencia sino la transformación positiva de los inevitables conflictos de la convivencia social. «El conflicto genera energía. El problema es cómo canalizar constructivamente esa energía».²

Dada su complejidad, los conflictos pueden conducirnos a comportamientos destructivos que generan confrontaciones estériles y fragmentan el tejido social. Pero pueden también generar comportamientos constructivos «en forma de actitudes profundas, reflexivas, también conocidas como diálogo interno y diálogo externo, con otros, sobre los problemas».³

Desde la concepción de la paz como proceso, esta no es un ideal inalcanzable sino un *acmé* social. El *acmé* de una persona se refiere a aquel momento de la vida en el que los seres humanos suelen alcanzar su estado máximo de florecimiento y perfección. Por analogía, la paz entendida como *acmé* social se refiere a aquel estado de perfección que puede alcanzar una sociedad de acuerdo con sus posibilidades históricas y sus condicionamientos contextuales. Esto quiere decir que existen tantos *acmés* sociales como diversidad de sociedades. No se trata de anular los conflictos, sino de convertirlos en una ocasión para dinamizar las capacidades de las personas y engendrar acciones concertadas para dar solución a los problemas comunes.

² GALTUNG, Johan. *Paz por medios pacíficos*. Bilbao: Bakeaz, 2003, p. 107.

³ Ib., p. 108.

2. Concepción negativa y concepción positiva de la paz

La paz negativa se refiere, en un sentido restringido, a la ausencia de guerra. En un sentido amplio, se refiere a la ausencia de todo tipo de violencia, sea latente o manifiesta, directa o indirecta, estructural o cultural. Es violenta toda situación que impide a los seres humanos realizar sus potencialidades.

El potencial de realización viene dado por los conocimientos y recursos de que disponemos. Por ejemplo, en la Grecia clásica, el potencial de vida, la esperanza de vida a la que se podía aspirar, con los recursos de que se disponía, quizá no pasara de unos 30 años (sobre todo debido a la gran mortalidad infantil); hoy sabemos que con nuestros conocimientos y recursos es posible una esperanza de vida en todo el mundo de unos 78 años al menos. En aquel entonces, el que Grecia tuviera de hecho esa esperanza de vida no significaba violencia; el que hoy un país tenga una esperanza de vida de 70 años significa que hay violencia, porque el nivel efectivo ha caído por debajo del nivel potencial.⁴

La violencia manifiesta suele ser la aparición de una violencia latente, que es su causa. La paz negativa es un trabajo de eliminación de los factores desencadenantes de la violencia. Es sustractiva, no propositiva.

Entre las múltiples causas de la violencia podemos distinguir factores subjetivos y objetivos. Las causas subjetivas se refieren a factores tales como la biografía familiar de una persona, sus carencias afectivas tempranas, o los efectos que produce en la estructura de la personalidad la violencia familiar, las frustraciones personales o la estructura autoritaria de las relaciones interpersonales, entre otras. Entre los factores objetivos sobresalen dos: la injusticia distributiva y la injusticia cultural, que en realidad son como las dos caras de una misma moneda. En la realidad

⁴ ETXEBERRIA, Xavier. «La concepción de paz positiva», pp. 36-37 de esta publicación.

concreta, los condicionamientos objetivos y los subjetivos interactúan constantemente, lo que produce una red compleja de interacciones recíprocas. Generar paz en sentido negativo es eliminar, hasta donde sea posible, los factores subjetivos y objetivos que están en el origen de la violencia en cualquiera de sus formas.

Generar paz en sentido positivo equivale a construir un proceso que nos conduzca al *acmé* de una sociedad, de acuerdo con las posibilidades históricas y condiciones contextuales existentes. En otras palabras, no se trata de eliminar obstáculos, sino de generar condiciones que hagan posible el desarrollo de las capacidades de un grupo societal con la finalidad de posibilitar el florecimiento humano, según el modelo de vida que han elegido libremente.

Como puede inferirse de lo dicho, no se trata de escoger entre la paz positiva y la paz negativa, pues ambas en la práctica son complementarias. La construcción del desarrollo humano con justicia social y cultural presupone la deconstrucción de los obstáculos que lo hacen inviable en la práctica. Hay dos condiciones sin las cuales no es posible la paz positiva como proceso histórico, es decir, como desarrollo humano: me refiero a la necesidad de encarar los graves problemas estructurales que hay en nuestra sociedad de injusticia distributiva y de injusticia cultural. Estos problemas se pueden afrontar de dos maneras: mediante la violencia o mediante la política. La cultura de paz se identifica con la opción política de manejo de los conflictos. Como bien señala Gonzalo Gamio, «Si concebimos la *cultura de paz* como el sistema de conocimientos y prácticas que promueven la reducción de la violencia a través de la deliberación pública y la acción de la justicia, entonces es preciso que nos detengamos en las formas ordinarias en las que los individuos construyen y reconstruyen su identidad como agentes que conciben y orientan sus vidas y vínculos sociales».⁵ «La política —nos lo ha enseñado

⁵ GAMIO, Gonzalo. «Universalismo e identidades culturales. Elementos para una cultura de paz», p. 147 de esta publicación.

Hannah Arendt— es el arte de deliberar en común en los espacios públicos de la sociedad para generar acciones concertadas con legitimidad social para resolver problemas comunes». Que el camino de la política y el camino de la violencia sean excluyentes significa «[...] no sólo que la mayor parte de la acción política, hasta donde permanece al margen de la violencia, es realizada con palabras, sino algo más fundamental, o sea, que encontrar las palabras oportunas en el momento oportuno es acción, dejando aparte la información o comunicación que lleven. Sólo la pura violencia es muda, razón por la que nunca puede ser grande».⁶ Generar justicia no es otra cosa que crear equidad de oportunidades para el acceso a los bienes primarios. Estos no se pueden determinar de antemano al estilo rawlsiano, pues dependen de la significación que adquieren de acuerdo con los horizontes de significación y los contextos socioculturales de pertenencia. La justicia distributiva o social se refiere básicamente a la redistribución del acceso a los bienes económicos sin los cuales no es posible poner en práctica un plan de vida. La justicia cultural se refiere más bien al reconocimiento que los seres humanos merecemos y necesitamos para poder construirnos una identidad que nos permita el desarrollo de nuestras capacidades. Desde esta perspectiva, no puede haber paz positiva sin justicia social y cultural. Ambas son como las dos caras de una misma moneda. Los grupos sociales injustamente menospreciados por la discriminación y el racismo suelen ser —aunque no siempre— los mismos que son excluidos de las actividades económicas y los puestos de trabajo rentables.

⁶ ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1998, pp. 39-40.

3. La paz positiva como desarrollo humano con justicia social y cultural

Decir que la injusticia cultural y la injusticia distributiva coinciden es, sin embargo, una verdad a medias. Pues los grupos etnoidentitarios son heterogéneos en su composición interna, albergan complejas relaciones de poder intracultural y sus fronteras externas son porosas y móviles. Esto quiere decir que los problemas de injusticia cultural y social no son exclusivos de las relaciones intergrupales. Al interior de los grupos culturales menospreciados socialmente, hay élites dominantes y sectores subalternizados injustamente postergados y excluidos de los espacios públicos de participación política. La situación de las mujeres, en este sentido, es un problema al mismo tiempo trans e intracultural. En otras palabras, la injusticia distributiva y la injusticia cultural no son un asunto exclusivo de las relaciones interculturales, son parte también de las relaciones intraculturales. «[...] la paz positiva es aquella en la que se da ausencia de violencia estructural y personal».⁷

La justicia social y cultural no son un antes o un después de la paz positiva. Son parte constitutiva de la paz como proceso de transformación política de los conflictos con la finalidad de realizar progresivamente el *acmé* social. Este no es una utopía ideal, es una utopía posible, que se realiza poco a poco, que involucra agentes sociales capaces de innovar cursos inéditos en la historia. Se trata de un proceso complejo, que tiene sus propios cursos y recursos, sus marchas y sus contramarchas.

Es una manera de ir contra la corriente, pues los obstáculos y las resistencias a la justicia distributiva y a la justicia cultural son fuertes y resistentes. Hacer justicia implica recortar y erradicar privilegios arbitrarios. Evidenciarlos y deconstruirlos es el punto de partida. Se trata de un proceso que se sabe cómo comienza pero que no tiene un punto de llegada claro y transparente. La tarea ético-política de construir la paz como

⁷ ETXEBERRIA, Xavier. Ob. cit., p. 39 de esta publicación.

proceso de realización de la justicia distributiva y la justicia cultural de manera política y no violenta es un desafío que no tiene límites precisos. Implementar desde abajo políticas públicas inclusivas de la diversidad es el complemento necesario del desarrollo como ampliación de libertades y como desenvolvimiento de capacidades. El verdadero desarrollo o es un proceso endógeno o no es auténtico desarrollo. Pero paz positiva y desarrollo humano no son lo mismo, la construcción de la paz positiva involucra el desarrollo humano sustentable, pero no se limita a él.

El desarrollo humano es solo una parte de la paz positiva como proceso, no es el todo. La paz positiva abarca también la deconstrucción de la discriminación y el racismo, y la construcción de espacios de reconocimiento intercultural a nivel tanto micro como macrosocial. Involucra la generación de políticas públicas estatales de justicia redistributiva desde los propios actores. Involucra también el manejo pacífico de los conflictos, es decir, el desarrollo del arte de manejar y canalizar creativamente la energía contenida en ellos. El desarrollo de la capacidad de agencia cumple desde este enfoque un rol medular en la construcción de la paz positiva como proceso histórico y como tarea infinita.

Como proceso endógeno, involucra la radicalización de la democracia y la redistribución del poder político, lo cual a su vez implica reformular el modelo de Estado-nación vigente que excluye injustamente a la diversidad cultural de los espacios públicos de deliberación política y de los servicios básicos del Estado.

4. La paz positiva en un mundo intercultural

Paz positiva, justicia distributiva y políticas de reconocimiento son aspectos distintos de un mismo proceso histórico, por ello creo que deben ser pensados como inseparables en el plano de la teoría y ejecutados simultáneamente en el plano de la praxis.

Para explicar lo que estamos entendiendo por justicia distributiva, quisiera remitirme brevemente a un aspecto de la teoría de la justicia de John Rawls pocas veces subrayado como es debido, porque considero que representa un punto de referencia obligado en la literatura postmarxista sobre el tema. Es sabido que el gran aporte de Rawls es haber logrado elaborar con lucidez y precisión conceptual las intuiciones prerreflexivas sobre el deber ser que funcionan incorporadas al sentido común vigente en las sociedades occidentales modernas. Sin embargo, su aporte marca al mismo tiempo su propio límite, pues si bien es cierto que el modelo de justicia que él propone es válido para las democracias occidentales modernas, no lo es a priori para todo tipo de cultura societal. Consciente de este límite y de la necesidad de proponer un modelo válido para sociedades multiculturales modernas o en proceso de modernización, en sus últimos escritos subrayó la necesidad de construir una concepción no etnocéntrica de los derechos humanos. Una reelaboración conceptual de los derechos humanos filtrada por el diálogo intercultural aparece como una tarea impostergable en un mundo donde cada vez más los Estados nacionales van perdiendo autonomía económica y donde los pueblos sin Estado han empezado a constituirse en interlocutores políticos relevantes en el escenario nacional a internacional.

Creo que nuestro mundo, cada vez más multicultural, interconectado y complejo requiere de normas de convivencia dialógicamente concertadas sobre la base de una concepción no etnocéntrica de los derechos humanos que goce de legitimidad intercultural. Solo así podremos arraigar y recrear nuestra institucionalidad democrática y avanzar en la creación de nuevas formas razonables de convivencia pacífica más allá de las realmente existentes.

Para comprender mejor lo que estoy entendiendo por justicia cultural es importante esclarecer la importancia del reconocimiento como condición del desarrollo y la realización humana independientemente de la manera que tenemos de concebirla. Al respecto, Axel Honneth, discípulo de J. Habermas, nos enseña cómo «[...] nuestra integridad depende

[...] del hecho de recibir aprobación o reconocimiento por parte de otras personas. Conceptos negativos tales como «insulto» o «degradación» son formas relacionadas de irrespeto, de negación de reconocimiento. Se utilizan para caracterizar una forma de comportamiento que representa una injusticia, no sólo porque constriñe a los sujetos en su libertad de acción o porque los lastima; tal comportamiento es dañino porque impide a estas personas tener una comprensión positiva de sí mismas —comprensión que se adquiere en la intersubjetividad».⁸ El ser humano necesita del reconocimiento en el plano de la vida íntima y en el plano de la vida pública. Solo a través del reconocimiento podemos construir la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima, sin los cuales es imposible el desarrollo de nuestras capacidades. Solo de esa manera podemos elaborar una imagen aliada de nosotros mismos, es decir, una imagen que no bloquee sino que por el contrario potencie el desarrollo del proyecto de vida que hemos libremente elegido. Más que de una imagen aliada se trata de hacernos de una narrativa liberadora de nosotros mismos, que nos permita establecer relaciones intersubjetivas de encuentro, creativas y generadoras de realización recíproca. Disponer de una autorrepresentación positiva es una condición necesaria para el desarrollo de nuestras capacidades. A la luz de estos conceptos, podemos entender la magnitud y la hondura del daño que se infringe a una persona cuando es sometida a la discriminación sistemática y la estigmatización social. La discriminación es en verdad una forma de estigmatización social. Una persona es estigmatizada cuando es menospreciada como persona por ser portadora de una característica o propiedad socialmente devaluada. Puede ser el género, un rasgo cultural, racial, un impedimento físico, etcétera. Ello conduce con frecuencia a que la persona estigmatizada interiorice una autoimagen negativa que le impide desarrollar su capacidad de agencia

⁸ HONNETH, Axel. «Integrity and Disrespect. Principles of a Conception of Morality. Based on the Theory of Recognition». *Political Theory*, vol. 20, n.º 2, 1992, pp. 188-189.

y establecer relaciones humanas basadas en la confianza, el respeto y la estima recíproca.

La no discriminación no tiene por qué conducirnos a sobrevalorar las culturas, es decir, a colocarlas como valor absoluto. La cultura no es un fin último. El falso reconocimiento consiste en valorar incondicionalmente lo culturalmente diferente por el solo hecho de serlo. El justo reconocimiento es más complejo. Presupone una actitud de autocrítica, un examen de lo culturalmente familiar, una autorreflexión de la propia cultura de pertenencia y una experiencia de apertura selectiva y crítica a lo que aparece como culturalmente otro. En otras palabras, el reconocimiento justo surge de la valoración a posteriori de aquello que aparece como valioso en el otro a partir del autorreconocimiento de nuestros propios límites. Al respecto, Charles Taylor señala que «[...] el no reconocimiento o el reconocimiento equivocado [...] puede ser una forma de opresión, que aprisiona a la persona en un modo de ser falso, distorsionado, reducido [...] puede infringir una herida grave, que agobia a las personas con un menosprecio de sí mismas que las inhabilita. El debido reconocimiento no es simplemente cortesía, es una necesidad humana».⁹ En conformidad con lo expuesto, justo es decir que la experiencia del no reconocimiento, o mejor dicho, del menosprecio sistemático, genera vergüenza, automenosprecio, y por lo mismo, alimenta una autoimagen degradante que bloquea el desarrollo de la capacidad de agencia de las personas.

Además del daño interno que produce este tipo de enajenamiento, es importante señalar la función que cumple en la consolidación de las relaciones de dominación intercultural. El dominio político y la explotación económica funcionan con la complicidad de los dominados. De allí la importancia que tiene en las empresas colonizadoras la colonización de los imaginarios sociales. La complicidad funcional se logra en la medida

⁹ TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo and The Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1992, p. 25.

en que los dominados interiorizan como autoimagen propia aquella que los dominadores tienen de sí mismos y de los propios dominados. Un esclavo que se estima y se respeta a sí mismo como sujeto de derechos no es un esclavo funcional, es un problema, pues no es solidario con su condición de esclavo, no es un esclavo cómplice. Con esto lo que quiero decir es que la injusticia cultural es funcional a la injusticia distributiva y permite su reproducción. Por ello coexisten y por lo mismo no se las debe separar en el análisis.

La construcción de la justicia cultural mediante políticas de reconocimiento y de generación de ciudadanía debe estar articulada con políticas sociales y económicas que erradiquen las causas de la injusticia distributiva. En estos asuntos, las soluciones, o son integrales o no lo son.

La cultura de paz es la cultura del reconocimiento y de la participación ciudadana. Lo opuesto a la cultura de paz es la cultura del menosprecio y de la estigmatización social, propia de las conductas discriminatorias que se desprenden de las estructuras simbólicas de la sociedad.

Las políticas de reconocimiento de las identidades colectivas son un complemento necesario también de las políticas de la dignidad igualitaria. Estas últimas fueron la gran conquista social de la Ilustración. Se basaron en la idea de que los seres humanos, independientemente de nuestras diferencias, somos iguales porque disponemos de un potencial humano universal. El ser humano —sostuvo Kant— es un fin en sí mismo y por ello merece y debe ser respetado como tal incondicionalmente. Las cosas son medios y poseen un valor relativo, por tanto, son sustituibles por otra cosa del mismo valor: poseen precio. Los seres humanos poseemos un valor absoluto, valemos por nosotros mismos y por ello somos insustituibles: poseemos dignidad.

El problema de las políticas de la dignidad igualitaria es que confunden igualdad con homogeneidad. En clave política esto quiere decir que en nombre de la igualdad se busca homogeneizar la diversidad cultural sobre la base del modelo de la cultura hegemónica. Estas políticas fueron y son portadoras de una ceguera frente a las diferencias. En la medida en que

insisten exclusivamente en las semejanzas conducen a un igualitarismo abstracto que soslaya las diferencias culturales y, sobre todo, —y esto es lo más grave— las relaciones de poder y de hegemonía que existen de facto entre las culturas y los géneros. Ignorar las relaciones de poder promueve un igualitarismo formal que acentúa y oculta las injusticias distributivas y culturales que existen de hecho. Si se quiere promover la equidad de oportunidades, es decir, la justicia social y cultural, no se puede desconocer la existencia de las relaciones de inequidad. Estas merecen un tratamiento especial que consiste en legislar a favor de los que se encuentran en situación de injusta desventaja. Este es el principio de la diferencia de la justicia como imparcialidad, al que hace mención J. Rawls y que es la base del principio de la discriminación a la inversa.

Las políticas de reconocimiento del multiculturalismo anglosajón se basan en este principio. Es el caso de las leyes de cuotas en los parlamentos o en los partidos políticos. Sin embargo, cabe señalar que las leyes de cuotas son soluciones cuantitativas que no atacan los factores condicionantes de la injusticia cultural y la injusticia de género. Para ello deben estar acompañadas por políticas de la diferencia —distributivas y de reconocimiento— que promuevan soluciones cualitativas a los problemas de fondo. Si la causa de la discriminación cultural y de género se ubica a nivel de la estructura simbólica de la sociedad, debemos preguntarnos cómo hacer para transformarla.

5. La cultura de paz como cultura política

Para que haya desarrollo humano con justicia social y cultural se requiere revisar de manera crítica y constructiva tres problemas fundamentales: en primer lugar, el modelo de Estado nacional monocultural que genera exclusión de la ciudadanía efectiva; en segundo lugar, el modelo económico que nos rige y que promueve la concentración del capital, la inequidad social y el aumento de la pobreza y; en tercer lugar, la cultura

del narcisismo hoy universalizada que hace de la competencia el medio adecuado y del éxito individual el fin último de la vida humana. La cultura del narcisismo coloca al individualismo como ideal moral y reduce la realización humana a la dimensión íntima de la vida. Es una cultura que atraviesa culturas y clases sociales y que homogeneiza los deseos y las aspiraciones de la gente sobre la base de una jerarquía única de valores.

La cultura de paz, por el contrario, es la cultura del reconocimiento. Coloca el compromiso social y la participación ciudadana como claves para la realización humana de las personas. Para alcanzar el florecimiento humano no basta con lograr el amor y la amistad en la vida íntima, es necesario actuar y deliberar con los otros en la vida pública, comprometerse éticamente con el fin de construir la justicia social y cultural sin las que las libertades democráticas pierdan su legitimidad moral. La democracia deliberativa incluye la justicia como norte de la deliberación pública. Desligada del diálogo intercultural, la deliberación democrática «Proyecta la consoladora imagen de sujetos diferentes por su origen que se reconocen mutuamente como iguales por su destino, se unen en la cultura, en la libertad, la moralidad, la justicia o lo que se quiera, pese a lo desunidos que andaban por otras razones».¹⁰

Pero, ¿cómo hacer para que el reconocimiento y la justicia social y cultural se conviertan en exigencias éticas individuales y estas en hábitos sociales?

La respuesta a esta pregunta debe partir de la constatación de lo que existe como moralidad social. Mi hipótesis es que el gran problema que tenemos es que —contra todo pronóstico— la moral social actualmente existente es una moral preconventional.

Para entender los alcances de esta afirmación debemos recordar la diferencia que hay entre el estadio preconventional, el estadio convencional

¹⁰ ALEGRÍA, Ciro. «La civilización, estrato profundo de la paz», p. 132 de esta publicación.

y el estadio postconvencional en la formación del juicio moral. En el primer estadio, la persona asocia sin más lo bueno a lo que le produce placer y lo malo a lo que le produce displacer. El punto de vista de la moral preconvencional es profundamente egocéntrico. De esta manera, si la persona preconvencional cumple con una norma, no es por una convicción moral sino por el displacer que le produciría la sanción. Por otro lado, el individuo preconvencional asocia la norma a un otro concreto, que es la persona que la hace cumplir. El otro concreto encarna la norma, a tal punto que cuando este se ausenta es como si la norma desapareciera, y estalla la anomia. Es lo que constatamos cotidianamente cuando no hay policía de tránsito en un cruce complicado en la ciudad de Lima: el tráfico se convierte en un caos.

Con la socialización y la experiencia, el individuo aprende a postergar la satisfacción inmediata de sus deseos y a separar y abstraer la norma del otro que la encarna. Aparece así el punto de vista del «otro generalizado», que es resultado de la abstracción e interiorización de la norma bajo la forma de conciencia moral o super-yo. El conjunto de normas introyectadas por los sujetos de una comunidad moral constituye la moral convencional. A diferencia de la moral preconvencional, la moral convencional representa el punto de vista societal. En este estadio, el individuo cumple con la norma independientemente de si se encuentra o no frente al otro concreto que la representa. La cumple por convicción, porque ha introyectado la norma como instancia subjetiva desde la que juzga a los otros y se juzga a sí mismo. Hay tantas morales convencionales como sociedades hay. El acceso a un punto de vista transcultural, universal o postconvencional, que nos permita estar de acuerdo en normas básicas de convivencia entre los diferentes sin necesidad de renunciar a nuestras morales convencionales, es una necesidad impostergable de la convivencia intercultural. Filosóficamente, es un asunto debatible y complejo, pues con frecuencia no somos conscientes de nuestros horizontes de comprensión y de nuestros propios presupuestos, y colocamos como punto de vista universal lo que es un punto de vista contextual sin darnos cuenta. El

punto de vista universal o postconvencional no es un a priori racional, es una tarea ética. La explicitación de nuestros presupuestos nos permite identificar los límites de nuestra perspectiva y de nuestra visión del mundo. A su vez, esto nos permite construir dialógicamente el punto de vista universal, evitando autoritarismos culturales soslayados que colocan injustificadamente lo particular como si fuera universal.

En la actualidad, el problema que tenemos es que nuestra moralidad convencional es la moralidad preconvencional. El punto de vista egocéntrico propio de la moral preconvencional es prepolítico, es decir, no permite la generación de acuerdos razonables ni de proyectos compartidos. Para que los conflictos se manejen de manera pacífica hay que empezar por superar al punto de vista preconvencional, pues se trata de un punto de vista que no considera al otro como fin sino como medio para satisfacer los deseos propios. Es un punto de vista unilateral incapaz de generar consenso. El problema es que este punto de vista se ha tornado socialmente valioso en nuestro medio. Cuando el individualismo anómico se hace moral societal, las fronteras entre la violencia latente y la violencia manifiesta se esfuman.

La cultura de paz como cultura política, es decir, como cultura de lo público, es una tarea pendiente. Parte de postulados éticos antagónicos a los descritos. Construir una cultura de paz consiste en generar hábitos socialmente valorados que encarnen los postulados de una moralidad postconvencional dialógicamente elaborada que haga de la construcción de la paz positiva una exigencia moral transcultural. En este sentido, «La paz positiva no debe ser de este modo solo paz personal y estructural, debe ser también paz cultural; esto es, paz que implica la no opresión de las culturas y que supone la potenciación de los elementos más pacificadores de estas y la supresión de los elementos violentadores».¹¹ Se necesita de un punto de vista transcultural también como punto de vista

¹¹ ETXEBERRIA, Xabier. Ob. cit., p. 50 de esta publicación.

crítico que nos permita evaluar las morales convencionales y poder así discernir entre los llamados «elementos pacificadores» y los «elementos violentadores» que toda cultura societal contiene. Pero para que este punto de vista transcultural tenga vigencia social tiene que convertirse en moral convencional, en cultura política viva. Se trata de sustituir la moralidad preconventional como moral societal por una moralidad convencional que encarne la exigencia moral de la paz positiva como constitutiva del punto de vista postconvencional.

Actualmente, el punto de vista universal está representado por la ética de los derechos humanos. Ellos son como imperativos categóricos que deben ser respetados incondicionalmente. Sin embargo, falta interculturalizarlos pues no todas las culturas tematizan su concepción de la dignidad humana en términos de derechos, no parten de las taxonomías que subyacen a la concepción moderna de los derechos, no establecen una dicotomía entre lo individual y lo social y, por lo mismo, no colocan los derechos individuales como fundamentales en relación con los derechos colectivos. La interculturalización de los derechos humanos es una tarea urgente y, además, consustancial a la cultura de paz como cultura política en contextos pluriculturales. Solo sobre la base de una cultura y una ética compartida podemos manejar los conflictos interculturales de manera racional y evitar así la irracional irrupción de la violencia.

La concepción de paz positiva

XABIER ETXEBERRIA
Universidad de Deusto, España

I. La paz positiva como ausencia de violencia personal y estructural

Durante mucho tiempo, se ha concebido la paz fundamentalmente como lo opuesto a la guerra.¹ Por lo que la paz era sobre todo: *a)* una situación; *b)* referida directamente a los Estados, e indirectamente a los individuos que los componen; *c)* caracterizada por la ausencia de guerra. El paradigma de esta situación de paz venía a ser la *pax romana*.

Este enfoque en la concepción de la paz va a cambiar fuertemente debido a dos aportaciones decisivas: la de la no violencia tal como se expresa sobre todo a partir de Gandhi y la de la investigación para la paz que, aunque precedida por algunos intentos previos, puede decirse que nace en firme en 1959, con la creación del Instituto de Investigación Social de Oslo —que se transformará en el PRIO (International Peace Research Institute Oslo)—, dirigido por Johan Galtung. Desde

¹ Evidentemente, este enfoque remitía a la concepción *social* de la paz en la que me centro aquí predominantemente. Ha sido también muy común una concepción personal de paz identificada con la tranquilidad y serenidad interior, que retomaré en el marco de la referencia a la no violencia. Por otro lado, también han aparecido definiciones más amplias que la mera identificación de paz con no guerra. Así, es famosa la de San Agustín, que concibe la paz como «tranquilidad en el orden», la tranquilidad y armonía que da el que cada cosa ocupe el lugar que le corresponde. Definición ambigua, porque su concreción depende de los criterios que se utilizan para asignar los lugares que debemos ocupar (desgraciadamente se ha concretado con criterios no igualitarios, asentando una «paz» que era injusta, violenta y por tanto falsa paz desde la definición de paz positiva que se va a proponer).

ambas aportaciones van a proponerse dos supuestos muy relevantes para replantear el concepto de paz: *a)* desde la primera se indicará que no hay camino hacia la paz, que la paz es el camino; esto es, la paz es un proceso, y un proceso que excluye la violencia; *b)* desde la segunda se resaltarán que la paz no es lo opuesto a la guerra, sino lo opuesto a la violencia en toda su complejidad.

Quien se empeña explícitamente en cambiar el concepto dominante de paz es Johan Galtung. Entiende que si se quieren analizar adecuadamente los conflictos que amenazan o quiebran la paz, si se quiere plantear una adecuada educación para la paz, hay que comenzar por asumir una correcta perspectiva de lo que es la paz en su sentido pleno. Tras varios adelantos de sus ideas, este autor acaba por publicar en 1969 un trabajo ya famoso a este respecto con el título de «Violencia, paz e investigación para la paz»² en el que especifica una propuesta de paz que en sus grandes líneas sigue siendo el referente fundamental tanto para los estudiosos como para los educadores.

Aunque Galtung va a denominar a su concepción *paz positiva*, comienza definiéndola en negativo, como lo opuesto a lo que no es. Pero como ya lo hemos adelantado, no la opone a la guerra sino a la violencia, de la que la guerra sería solo una expresión. Es decir, la opone a un concepto ampliado de violencia, por lo que la resultante será un concepto ampliado y con ello positivo de paz. Con este enfoque metodológico es fundamental, evidentemente, comenzar por precisar qué es la violencia. Galtung aporta esta definición: «La violencia está presente cuando los seres humanos se ven influidos de tal manera que sus realizaciones efectivas, somáticas y mentales, están por debajo de sus realizaciones potenciales».³ El potencial de realización viene dado por los conocimientos y recursos de que disponemos. Por ejemplo, en la Grecia clásica, el potencial de vida, la esperanza de vida a la que se podía aspirar, con los recursos de

² Está recogido en GALTUNG, Johan. *Sobre la paz*. Barcelona: Fontamara, 1985.

³ *Ib.*, p. 30.

que se disponía, quizá no pasara de unos 30 años (sobre todo debido a la gran mortalidad infantil); hoy sabemos que con nuestros conocimientos y recursos es posible una esperanza de vida en todo el mundo de unos 78 años al menos. En aquel entonces, el que Grecia tuviera de hecho esa esperanza de vida no significaba violencia; el que hoy un país tenga una esperanza de vida de 70 años significa que hay violencia, porque el nivel efectivo ha caído por debajo del nivel potencial.

Hecha esta definición, se nos muestran en seguida dos tipos de violencia que aclaro con el mismo ejemplo. Si mi esperanza de vida es de 78 años, la violencia que supone el que no llegue a ello puede realizarse de dos modos. En primer lugar, porque una persona me asesina en mi juventud, o porque me matan en una guerra: aparece aquí la violencia *directa o personal*, con la que los actores pueden identificarse. En segundo lugar, porque existe una organización de tal naturaleza —a nivel mundial y a nivel de mi propio Estado— que implica que los conocimientos y recursos para la salud están monopolizados por pocas personas y/o utilizados para otros propósitos, de modo tal que cuando los necesito por tener una determinada enfermedad curable no dispongo de ellos: aparece aquí la violencia *indirecta o estructural*, en la que los actores de esta son difícilmente identificables.⁴ Esto significa que cuando queremos captar las situaciones de violencia no debemos fijarnos solo en la violencia de las guerras, los asesinatos, las torturas, las violaciones, etcétera; debemos fijarnos también en las estadísticas del hambre en el mundo, de la esperanza de vida de los países, del analfabetismo, de la pobreza, etcétera; fijarnos además en qué medida afectan más a las mujeres que a los hombres, a los indígenas que a los no indígenas, a los del sur que a los

⁴ Es cierto que podemos localizar personas con especiales responsabilidades en la violencia estructural —de las que deben hacerse cargo y a las que debemos denunciar en condición de tales—, pero tal modo de violencia las desborda. Si las relaciones norte-sur son injustas, de algún modo estamos implicadas en ello todas las personas del norte y los privilegiados del sur —que nos beneficiamos de ello y que de hecho lo sostenemos—. De ahí deriva la complejidad de luchar contra la violencia estructural, incluso cuando no estamos de acuerdo con ella pero estamos en su rueda. Lo que no quiere decir que no haya que intentarlo, sino todo lo contrario, que hay que intentarlo sabiendo a qué nos enfrentamos.

del norte, etcétera. Habrá que reconocer que la violencia directa es más brutal pero que la violencia indirecta es mucho mayor; no para desdeñar la relevancia de la violencia directa, que es altísima y a la que hay que tratar de parar a toda costa, sino para no olvidarnos de que trabajar por la paz es también trabajar por erradicar la violencia indirecta (sabiendo además que ciertas expresiones de la violencia directa están impulsadas fuertemente por haber sufrido la violencia indirecta).

Galtung, en el mismo estudio, hace otra distinción que también es relevante. La violencia de la que hemos hablado hasta ahora, con sus dos expresiones, es *manifiesta* incluso cuando parece que no la vemos —o no la queremos ver— como en el caso estructural. Pero está además la violencia *latente*. Esta violencia existe cuando ni la violencia directa ni la estructural se dan aún, cuando el desequilibrio entre potencialidades y realizaciones no se ha roto, pero la situación es de tal naturaleza que se da una fuerte inestabilidad, que un acontecimiento más que posible puede desencadenar la violencia manifiesta: por ejemplo, la inestabilidad política que puede acabar en golpe de Estado y las correspondientes violencias directas; o la tensión entre comunidades étnicas que por cualquier incidente puede originar atroces enfrentamientos entre ellas; o una situación igualitaria lograda por una revolución que puede romperse con el autoritarismo más que probable de los que la han liderado que les hará acaparar en su provecho los recursos, etcétera. Es decir, la paz no solo se expresa como ausencia de violencia, se expresa como perspectiva estable de ausencia de violencia. Pero hay que andar con cuidado: con frecuencia entendemos que hay ausencia estable de violencia cuando hay ausencia estable de violencia directa —por ejemplo, en un Estado que logra altas cotas de «seguridad ciudadana»—. Esa estabilidad de la seguridad es en sí importante pero; por un lado, no debe hacer olvidar la posible y quizá grave violencia estructural —que tiende a no resaltarse porque es «agua tranquila», que supone casi por definición un cierto modo de estabilidad— y; por otro lado, no debe basarse en la represión de los derechos humanos —Estado policial/dictatorial— que supone

violencia directa contra algunos y violencia indirecta contra el conjunto de los ciudadanos.⁵

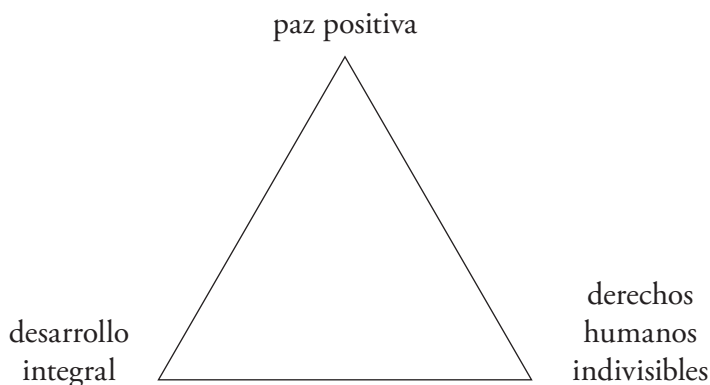
Hechas estas aclaraciones en torno a la violencia, Galtung puede ya concluir en la paz que concibe como ausencia de esta. Aparecen entonces dos conceptos de paz. La *paz negativa* es la que se define por la ausencia de violencia directa o personal. La *paz positiva* es, en cambio, aquella en la que se da ausencia de violencia estructural, ausencia de injusticia social. ¿Qué relación hay que establecer entre ellas? Muchos han defendido que para lograr la paz estructural no tenemos más remedio que ejercer la violencia directa —como violencia revolucionaria—. Otros han defendido, en relación inversa, que se precisa violencia en buena medida estructural, aunque también directa, para acabar con la violencia personal —Estados autoritarios—. Galtung apuesta por superar el enfoque pesimista de que no es posible trabajar por superar a la vez los dos modos de violencia, entendiendo que es una capitulación intelectual y moral. Quienes, con todo, llevan esta apuesta hasta el límite son los que propugnan la no violencia radical, como se verá luego. Por mi parte, creo que debe quedar claro que la paz positiva es aquella en la que se da ausencia de violencia estructural y personal.

2. Las otras caras de la paz positiva: el desarrollo integral y la indivisibilidad de los derechos humanos

Galtung se da cuenta de que al proponer su concepto de paz positiva está conexionándolo fuertemente con un cierto modo de concebir el conflicto y con lo que puede entenderse por realización del desarrollo humano.

⁵ Aunque quizá esta violencia indirecta puede no ser sentida por un sector de los propios afectados, porque han hecho dejación de sus libertades, desde la priorización que otorgan a cierta seguridad ciudadana y a la satisfacción de otras necesidades. Aquí debe tenerse presente lo que planteaba ya Rousseau: las libertades son inalienables, ni pueden arrebatarármelas ni debo entregarlas «voluntariamente» a otro, porque eso negaría lo que de verdad me hace humano. Puede quizá hablarse de que en estos casos hay una autoviolencia que acaba siendo cómplice de la violencia que el poder ejerce contra otros.

Dejando para más adelante la relación con una determinada teoría del conflicto, creo por mi parte que efectivamente se da esa conexión de la paz plena con el desarrollo, pero que se da igualmente, además, con lo que podemos llamar la realización de los derechos humanos en su indivisibilidad. Es la tesis que me propongo explorar en este apartado, que gráficamente la sintetizaría así:



Con la figura de este triángulo quiero expresar lo siguiente: paz, derechos humanos y desarrollo, cuando se realizan en plenitud, aunque parten de perspectivas diferentes y con intenciones específicas, acaban confluyendo como cada uno de los ángulos del triángulo que al ir abriéndose abarca a los otros dos. Puede, por un lado, ser bueno mantener la diversidad de perspectivas, porque ayuda a concretar objetivos y estrategias específicos en determinadas circunstancias, pero conviene a su vez saber que cada perspectiva debe tener el horizonte de las otras dos.

2.1. La paz como realización de la indivisibilidad de los derechos humanos

Podría decirse que el horizonte de la paz plena es el de la realización de todos los derechos humanos en su indivisibilidad, pues ello nos garantiza

no solo que no seremos víctimas de la violencia directa, sino que tampoco lo seremos de la violencia estructural, ni como individuos sujetos de dignidad, ni como personas pertenecientes a grupos específicos (étnicos, religiosos, de género, etcétera) que no podemos ser discriminadas en condición de tales.

Debe tenerse presente, para empezar, que la indivisibilidad de los derechos humanos es algo que ha sido *declarado* en los documentos internacionales. Para entender qué significa conviene comenzar recordando que hay diversos tipos de derechos:

- derechos civiles, que garantizan nuestra vida e integridad y nuestras libertades personales con las que podemos construir nuestros proyectos de vida: realizar estos derechos implica la paz negativa propia de la ausencia de violencia directa, pero resaltando además que ello supone quitar los obstáculos directos para nuestra autorrealización, que es al final lo relevante y que apunta ya a la paz positiva;
- derechos políticos, que nos habilitan para participar activamente en la construcción de la sociedad democrática y justa, mostrándonos de paso un modo de resolución de los conflictos —la dinámica democrática— acorde con lo que implica el concepto positivo de paz, y teniendo como referencia una estructura política —la democracia— que cuando no es meramente formal expresa dimensiones relevantes de la paz estructural;
- derechos económicos y sociales que, garantizando que se cubren nuestras necesidades fundamentales, nos posibilitan una vida digna y, potenciando nuestras capacidades, hacen eficaz nuestra autonomía a la que remiten los derechos civiles. La realización de estos derechos es el modo más manifiesto de realización de la paz positiva como paz estructural, al garantizar que el nivel entre potencialidades y realización efectiva coincide;
- diversos derechos, en estos momentos de estatuto jurídico más impreciso —en unos casos más que en otros— pero entiendo que

con estatuto moral consistente, en los que la base de la solidaridad se hace más manifiesta, como el derecho al desarrollo, o al medio ambiente, o a la identidad cultural y a los correspondientes grados de autogobierno de los pueblos. Si los anteriores derechos garantizan la paz positiva fundamentalmente al interior de los Estados, estos, cumplidos, pueden garantizar esa paz en las relaciones entre los Estados y los pueblos.

¿Qué es lo que supone la indivisibilidad ante esa lista compleja? Dos cosas muy precisas: que quien se sitúa en la perspectiva de los derechos debe admitirlos todos, sin hacer selecciones interesadas, y que no deben establecerse jerarquías entre ellos. Lo cual implica una conclusión decisiva: dado que los derechos humanos forman un bloque compacto, quien quiere exigir un derecho como derecho debe estar en disposición de respetarlos todos. Dicho de otro modo, no podemos, en nombre de la reivindicación de unos derechos, sentirnos autorizados a ignorar o quebrantar otros. Este *solidum* que constituyen los derechos humanos es precisamente el *solidum* de la paz a la vez negativa y positiva.

La indivisibilidad se convierte de este modo en referencia crítica de aquellas políticas que potencian solo un bloque de derechos (por ejemplo, los civiles y políticos; o los económicos y sociales) sacrificando a los otros, ya sea en nombre de una jerarquía entre ellos, ya sea porque los postergan para —se supone— su posterior y más o menos espontáneo cumplimiento. Como se convierte, igualmente, en referencia crítica de todas las estrategias de contestación a los poderes establecidos que se pretenden justificar desde la reivindicación de un derecho pero que implican el grave quebrantamiento de otros (como es el caso de un grupo terrorista que mata y extorsiona como supuesta vía de realización del derecho de autodeterminación o de los derechos sociales del pueblo a quien de modo ilegítimo pretende representar). Desde la perspectiva de la paz plena, diríamos que se trata de falsa paz porque se persiguen unos aspectos de esta a costa de ignorar o incluso quebrantar directamente otros —personales o estructurales, según los casos—.

La indivisibilidad no solo se traduce en la exigencia de que quien reclama un derecho debe hacerlo respetándolos todos. También es la referencia que nos permite entender adecuadamente el sentido y alcance de cada uno de ellos, al situarlo en interrelación con los demás. Lo que es mi derecho a la libertad de expresión se especifica con nitidez al situarlo en el marco del conjunto de los derechos, míos y especialmente de los otros. Del mismo modo, el sentido y alcance del derecho a la identidad etnocultural de los pueblos —como los indígenas— situados al interior de los Estados actuales se hace manifiesto cuando se lee en el contexto de los demás derechos; como igualmente, el sentido de los derechos individuales del ciudadano de la cultura mayoritaria del Estado se especifica cuando se relaciona con los derechos etnoculturales de los grupos minoritarios. Por poner un último ejemplo: la distribución justa de bienes en un país del norte que garantiza la realización de los derechos económicos y sociales, adquiere su dimensión adecuada cuando se la sitúa en el contexto de la justicia distributiva internacional. De este modo, lo que desde una perspectiva estrictamente ego o etnocéntrica puede percibirse como limitación de mis derechos individuales o grupales, adquiere una nueva luz, se ve no solo como condición de posibilidad de los derechos de los otros, sino también como condición de posibilidad de la adecuada construcción personal o grupal. Traducido todo esto a la perspectiva de la paz significa lo siguiente: una paz como ausencia de violencia directa solo encuentra su sentido si potencia la paz como ausencia de violencia estructural, y viceversa.

Hay que reconocer, con todo, que a la hora de tratar de llevar a la práctica esta indivisibilidad surgen problemas: porque a veces lo que en principio nos permite un derecho —por ejemplo, el de libertad de iniciativa empresarial— parece chocar con lo que nos exige otro —por ejemplo, derecho a un trabajo digno incompatible con ciertos salarios de miseria—; y porque en ocasiones los Estados pueden no disponer de recursos suficientes para potenciar plenamente todos los derechos de todos. A pesar de esas dificultades ciertas, la indivisibilidad de los

derechos sigue pidiendo que no seleccionemos ni jerarquicemos, sino que busquemos aquellas estrategias que mejor los realizan a todos. Para ello es necesario, entre otras cosas, no aferrarse a la realización dura sino flexible de los derechos que más deseamos estando así abiertos a los derechos de los otros, y priorizar que los niveles básicos y dignos de todos los derechos (por ejemplo, del derecho a la salud) puedan realizarse en todos. En términos de paz diríamos: a pesar de los obstáculos, hay que esforzarse por realizar a la vez la paz personal y estructural.

De todos modos, las dificultades de la indivisibilidad de los derechos humanos son solo una cara de la moneda. La otra cara son sus potencialidades. Todos los derechos son fines en sí mismo, pero precisamente porque remiten a la misma fuente de la dignidad humana, porque son indivisibles, son también *interdependientes*, esto es, el ejercer unos derechos se convierte en condición de posibilidad y vía de realización de otros. Se ha reconocido, en general, que los derechos económicos y sociales potencian los derechos civiles y políticos. Pues bien, hay que reconocer que el «viceversa» también es cierto: que los pobres puedan ejercer sus derechos civiles y políticos, con las estrategias de reivindicación y participación que posibilitan, es una vía decisiva para los derechos sociales. La misma interdependencia cabe establecer entre derechos individuales y derechos a las identidades colectivas, en un viceversa que es fundamental para no caer en excesos unilaterales. Como igualmente, ya en términos de paz, cabe decir que la paz personal puede potenciar la paz estructural, y esta a aquella.

Por todo lo que antecede puede concluirse, como se ve, que el horizonte de los derechos humanos en su indivisibilidad y el horizonte de la paz positiva se solapan. Conviene, de todos modos y según avancé, distinguir las perspectivas y los énfasis diferentes. El arranque, para los derechos, es el reconocimiento de todo ser humano como sujeto de una dignidad básica que nunca pierde, de la que emanan unos derechos que a su vez la van especificando y que deben ir adquiriendo concreción jurídica para poder hacerse eficaces desde las leyes y los mecanismos de protección

correspondientes. El arranque, para la paz, es el anhelo de acabar con la violencia destructora de lo que somos y queremos en nosotros y en los otros, en principio con aquella violencia evidente que nos impacta por su crueldad explícita —la violencia directa— pero luego, tras un esfuerzo reflexivo global, también con aquella otra violencia que destruye sigilosamente nuestras posibilidades —la violencia estructural—. Las perspectivas así diferenciadas deben luego relacionarse para potenciarse: la razón última de la reivindicación de la paz es que somos sujetos de dignidad; la razón última de la especificación de una determinada lista de derechos es que reconocen lo que somos y podemos ser, aquello que la violencia no debe quitarnos.

2.2. La paz como realización del desarrollo integral

La paz positiva está relacionada con el desarrollo en la medida en que supone ausencia no solo de violencia personal sino también estructural y con ello la no obstaculización e incluso la potenciación de las posibilidades humanas. Porque el desarrollo se puede concebir, precisamente, como realización de las potencialidades de plenificación que tenemos. Evidentemente, un desarrollo entendido en sentido *integral*.

El desarrollo se ha entendido durante mucho tiempo —y todavía se sigue entendiendo por muchos— como desarrollo *económico*, medible con facilidad en función de la riqueza económica. A nivel de países estaría expresado por su producto nacional bruto o renta per cápita. Una concepción como esta supone que: *a)* hay países que están desarrollados —a partir de una cierta cantidad de renta per cápita— y países que no lo están; *b)* los países desarrollados indican el camino y la meta para los subdesarrollados: estos, haciendo lo que los primeros hicieron, deben tratar de alcanzar sus modelos de producción y consumo y sus niveles económicos; *c)* de los países desarrollados se esperan ayudas hacia los subdesarrollados, para que estos mejoren su situación.

Sin abandonar la identificación de desarrollo con economía, se fue viendo cada vez con más claridad que el subdesarrollo no era mero fruto de una serie de factores propios de la dinámica interna de los países afectados, sino que, aun reconociendo la importancia de determinados factores internos, la situación de subdesarrollo respondía básicamente a determinados mecanismos *estructurales* que expresaban una relación de *dominio* del «centro» —el norte— sobre la «periferia» —el sur—: estructuras injustas de comercio internacional, mecanismos opresores de deuda externa, «ayudas» oficiales generadoras de dependencia, etcétera. Un enfoque como este significaba que: *a)* la solución implica cambios en el «orden» económico internacional; *b)* la responsabilidad del norte es particularmente significativa, aunque no exclusiva. La conexión de este enfoque con la concepción de paz positiva es evidente: se denuncia que la miseria de la mayoría de la población mundial es fruto de estructuras opresoras. Desde la terminología de la paz se dirá: esas estructuras son estructuras de enorme violencia, en la medida en que causan enormes sufrimientos y muertes evitables. Construir la paz en sentido positivo debe significar prioritariamente enfrentarse a ellas.

Con todo, a principios de los noventa se vio que esta concepción del desarrollo era excesivamente economicista. Desde las instancias del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), surgió una nueva concepción, la de desarrollo *humano*, según la cual el desarrollo ya no se mide por la renta per cápita, sino por el grado de satisfacción de las *necesidades* humanas básicas, o mejor, por el modo de fomento y aprovechamiento de las *capacidades* humanas, de modo tal que *desarrollo* pasa a significar «proceso de ampliación de las opciones de las personas». Esta es una definición más compleja de precisar, porque hay que aclarar cuáles son esas necesidades-capacidades y cuál es el grado con el que se cubren. El propio PNUD, en una aproximación básica, comenzó elaborando el índice de desarrollo humano, que combina ingresos, logros educativos y esperanza de vida, y lo ha ido matizando con otros índices —como el de desarrollo de género o el de pobreza

humana—. Las necesidades-capacidades humanas con, por supuesto, algo más complejo que eso, pero dado que no es fácil medirlas —en ciertos aspectos son inconmensurables por su propia naturaleza—, pasos como estos son muy importantes.

Desde este concepto de desarrollo humano, ya no se pueden precisar con nitidez las fronteras entre desarrollados y no desarrollados: *a)* en el sentido de que el desarrollo no es una situación ya plenamente dada en algunos, sino un ideal al que ir acercándose todos, no solo a través del crecimiento económico, sino a través de una evolución que vaya cubriendo armónicamente las necesidades y potenciando las capacidades humanas; *b)* en el sentido también de que a la hora de configurar el modelo de satisfacción de necesidades y capacidades humanas no se trata simplemente de imitar a unos países y su ideal de vida, sino de dialogar entre todas las culturas y de contemplar diferentes modelos de desarrollo, según las diversas tradiciones culturales. Después resaltaré que está aquí la clave de la relación entre paz —ausencia de violencia— y desarrollo —realización de las capacidades que ello permite—.

Un tercer modo de entender el desarrollo surge —a comienzos de los setenta— al hilo de la conciencia que se va teniendo de la crisis ecológica provocada por el desarrollismo economicista. Puede decirse que es consagrado en la Conferencia de Río de 1992. Se trata del desarrollo *sostenible*, aquel que, procurando satisfacer las necesidades de las generaciones presentes, respeta con equidad los equilibrios naturales para que no se pongan en peligro las posibilidades de realización e incluso de existencia de las generaciones futuras. En torno a él se constata lo siguiente: *a)* que el actual modelo de desarrollo económico no es éticamente defendible porque no es generalizable sin el colapso ecológico de la tierra; esto es, solo puede ser desarrollo de una minoría, lo que es injusto; *b)* que en la preocupación y objetivos del desarrollo hay que incluir a las futuras generaciones e incluso a la naturaleza en cuanto tal; *c)* que la búsqueda de desarrollo sostenible es una tarea que implica a todos los países, porque los más importantes problemas de equilibrio

ecológico son ya problemas planetarios; *d*) que, con todo, en esta tarea de todos hay que precisar el papel específico que corresponde a cada uno en función de sus posibilidades y de sus responsabilidades polucionantes. La concepción sostenible del desarrollo introduce de este modo un nuevo ámbito de violencia, la ecológica, a la vez que subraya fuertemente la dimensión estructural mundial de esta. Cuando nació la concepción positiva de paz no se tenía aún una clara conciencia de ella. Ahora hay que incorporarla plenamente: la paz positiva implica la supresión de la violencia ecológica, por la destrucción indirecta pero firme que causa a los humanos y, añadirán los menos antropocéntricos, por la destrucción que causa a la misma naturaleza.

Podría llamarse desarrollo *integral* a la concepción de desarrollo que trata de articular adecuadamente todas las definiciones precedentes. Avanzó en esta dirección la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, que se aprueba en 1986, pues reconoce que este es «un proceso global económico, social, cultural y político en el que pueden realizarse plenamente todos los derechos humanos y libertades fundamentales». Aunque la Declaración acaba insistiendo en las dimensiones económicas —que hay que reconocer que son básicas— debe entenderse que se hace porque se consideran condición para que las capacidades de todos puedan expandirse autónomamente. La Declaración ignora la dimensión sostenible —aún no se ha hecho oficial— pero apunta a otra muy importante, la cultural; tampoco la trabaja pero progresivamente nos hemos ido dando cuenta de la relevancia de ella. Porque primero se pensó que las culturas no occidentales eran un estorbo para el desarrollo y que había que erradicarlas: el «desarrollo» ha sido así voluntario destructor de culturas. Luego, al ver que se fracasaba, se pasó a concebir a las «culturas locales» como «medio» para el desarrollo: había que tenerlas en cuenta para que los planes de desarrollo, hechos desde el exterior, no fracasaran. Ahora empezamos a darnos cuenta de que la especificidad cultural da especificidad al mismo desarrollo: este, por respeto a las personas, debe ser básicamente endógeno, apoyado en la identidad cultural e iniciativa

creativa de los afectados, y abierto desde ahí a la participación en el sistema mundial de intercambios. Esto significa, como ya he adelantado antes, que hay tantos modelos de desarrollo como culturas y que fomentar un desarrollo así concebido es lo mismo que plantear la protección de la vivencia creativa de la diversidad cultural.⁶

Hecho este repaso por las concepciones del desarrollo puede verse ahora con claridad cómo, entendido integralmente, se relaciona con la paz positiva. Esta se ha definido paradójicamente en negativo, como ausencia de toda violencia. Pero una paz así entendida es precisamente la condición del desarrollo —quita los obstáculos de la violencia directa—, pero también su potenciación —al quitar los obstáculos de la violencia estructural pone también los medios que pueden realizarlo—. Y el desarrollo es entonces la realización efectiva de lo que la paz posibilita y en este sentido es la paz plena, la paz que ha dado fruto. Dos perspectivas diferentes que de todos modos se complementan, se funden en un horizonte común.

En cuanto a la conexión de desarrollo y derechos humanos también aparece clara: ya he citado que, según la Declaración del Derecho al Desarrollo, este, en su sentido integral, permite la realización de todos los derechos; más aún, es lo que se ha llamado un «derecho síntesis» de todos ellos. Con todo, también aquí conviene resaltar la diferencia de perspectivas, para que cada una aporte su fruto específico. El desarrollo se centra en la potenciación de las capacidades, entre las que están, por supuesto, las libertades; los derechos humanos son aquello que podemos exigirnos mutuamente y exigir a las autoridades desde nuestra condición de sujetos de dignidad. De nuevo, los derechos remiten a la fundamentación ética de aquello a lo que la paz y el desarrollo apuntan.

⁶ He abordado todas estas cuestiones relativas al desarrollo en el capítulo «Norte/Sur» de *Ética de la diferencia*. 2.^a ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2000, del que he extractado buena parte de lo dicho aquí.

3. La dimensión cultural de la paz positiva

Al relacionar ‘paz positiva’ y ‘desarrollo’ ha aparecido algo que en la definición inicial de Galtung no estaba explícitamente presente: el tema de la cultura. Es un tema que progresivamente ha ido adquiriendo importancia para precisar mejor qué entender por ‘paz plena’. Efectivamente, al hablar de la violencia estructural que la paz debe abolir, se ha tenido en cuenta sobre todo la violencia de las estructuras políticas y económicas. Pues bien, es preciso tener presente que: *a)* esas estructuras pueden suponer una violencia contra las culturas minoritarias que debe tenerse presente; *b)* las propias culturas que vamos creando pueden ser más o menos justificadoras y potenciadoras de paz o violencia, tanto internamente, en las relaciones que fomentan entre los miembros de estas, como externamente, en sus relaciones con las otras culturas. La paz positiva no debe ser de este modo solo paz personal y estructural, debe ser también paz cultural; esto es, paz que implica la no opresión de las culturas y que supone la potenciación de los elementos más pacificadores de estas y la supresión de los elementos violentadores.

En realidad, el sentido antropológico de cultura es muy amplio. Siguiendo a Ricoeur, puede decirse que engloba, en una compleja relación dialéctica entre ellos, tres niveles: el nivel instrumental para la producción de bienes —en principio—, el nivel institucional con el que se regulan las relaciones y el poder, y el nivel ético-simbólico que ofrece un sentido de la realidad y una orientación para la acción. A cada uno de esos niveles le corresponde una específica tarea para la construcción de la paz cultural.

Una cultura de la violencia puede expresarse por el tipo de instrumentos que crea, pues puede producir decididamente muchos de ellos para la agresión interna y externa (y el logro de bienes a través de la dominación). Entre nosotros, actualmente y en su expresión más relevante, es lo que conocemos como armamentismo. La paz cultural, en este primer nivel, es una paz que busca el desarme, sin ingenuidades

pero firmemente. Concretamente, en el movimiento por la paz esto se ha traducido sobre todo en tres grandes iniciativas: *a)* la de propugnar el desarme de todos los países por lo que se refiere a las armas nucleares, químicas y bacteriológicas; *b)* la de propugnar también el desarme total —es decir, la destrucción de lo existente y la no producción— de las minas antipersona; *c)* la de exigir el control riguroso de la venta de armas, a fin de que no se traduzca en potenciación de los dictadores, en aumento vertiginoso de la destructividad de las guerras y en pobreza para la mayoría. Por supuesto, hay propuestas e iniciativas que son más radicales.

En realidad, el armamentismo no se expresa en el puro nivel instrumental. Al aportar sus productos, refleja y potencia una ideología justificadora que nos remite al primer nivel y que ha sido ya muy bien estudiada.⁷ Es una ideología que instrumentaliza mítica y abusivamente la delicada cuestión de la seguridad interna y externa de los países, que se conexiona decididamente con el militarismo y el patriarcalismo y que hace de las propias armas auténticos símbolos o encarnaciones de los proyectos de «realización» humana a través de la fuerza y la destrucción.

En cuanto al nivel institucional de las culturas, su conexión con la perspectiva de la paz es clara y directa. Si las instituciones son la encarnación estructural del modo como se entienden las relaciones de poder entre las personas, es evidente que serán tanto más pacíficas cuanto más se basen en el principio de la igualdad moral de todas las personas y cuanto más se expresen en esquemas que suponen la elección democrática, la participación igualitaria en la toma de decisiones, la atención a

⁷ Las actuales armas «están moldeando la conciencia de los hombres a través de eso que puede llamarse cultura armamentista, basada en el fetichismo del arma [...] Se trata de algo diferente del militarismo, o dominación en la sociedad de los valores belicistas, aunque sí guarda con él una relación empírica [...] Los sistemas de armas figuran entre los logros supremos de la ciencia y la tecnología modernas. Al mismo tiempo son símbolos en sí mismos, y como tales están entrelazados en un completo tejido de mitos e ideologías». LUCKHAM, R. *La cultura de las armas*. Barcelona: Lerna, 1986, p. 8. En esta obra el autor describe críticamente esta ideología armamentista, tanto en la vertiente nuclear como en la de las armas convencionales pensadas para la «seguridad interna» de los países; y tanto en el contexto del «Primer Mundo» como en el contexto del «Tercer Mundo».

los más necesitados, etcétera. Una concepción de paz positiva, desde el punto de vista cultural, es aquí aquella que propugna las instituciones más pacíficas y pacificadoras en la distribución y la gestión del poder. Reconociendo además que caben versiones diferentes de una perspectiva como esta, según las tradiciones culturales y sus respectivos núcleos ético-simbólicos.

Cuando se habla de instituciones hay que tener presente que cubren un terreno muy amplio. Hay instituciones públicas, englobadas como instituciones del Estado, que deben ser escrupulosamente democráticas y abiertas a la legítima pluralidad protegida por los derechos humanos. Hay también, debe haber, instituciones internacionales que regulan las relaciones entre los Estados —hoy, el conjunto de organizaciones de la Organización de las Naciones Unidas (ONU)— y que deben inspirarse en los principios que antes se han mencionado, lo que supone notables cambios respecto a la actual situación de dominio de los países fuertes. Hay instituciones privadas —iglesias, medios de comunicación, organizaciones diversas de la sociedad civil— que pueden hacer opciones ideológicas propias ante la admisión de miembros y a su trabajo en la sociedad, pero que luego deben tener un funcionamiento interno y hacia el exterior no opresor. Están entre ellas las instituciones económicas que, en general, pretenden ignorar las relaciones democráticas más allá de la «libre» contratación del trabajador y de la «libre» compra del consumidor, pero que; sin embargo, deberían sentirse interpeladas por la democratización en la gestión de la producción y en la relación con los consumidores, y por su conexión con la realización de la justicia social. Están, por último, las instituciones familiares: la familia es fundamental para nuestra realización como humanos, pero a la vez puede convertirse en foco de gran violencia, tanto estructural como directa. Estructural, cuando las relaciones que consagra entre hombre y mujer y entre padres e hijos son relaciones de dominio. Y directa, cuando se convierte en lugar —con frecuencia impune— de maltrato físico y psicológico de

los más débiles. La paz cultural es una paz que replantea decididamente las relaciones familiares.

Queda, por último, hacer una breve mención al nivel ético-simbólico de las culturas. Es en general el que más se tiene presente cuando se habla de paz cultural, porque es el que inspira y legitima tanto la paz como la violencia. ¿Qué sistema de valores orientadores de la conducta propone una cultura y en qué medida es un sistema de paz? ¿Qué mundos de sentido ofrece y en qué medida son mundos pacificados y pacificadores? Son las dos grandes cuestiones a las que debe responderse aquí. Los sistemas de valores que más está combatiendo el movimiento por la paz son el militarismo —o exaltación de los valores belicistas— y el patriarcalismo —o mística de la masculinidad—. ⁸ Pero, por supuesto, también hay otros sistemas igualmente perniciosos, en general emparentados con estos dos. Así: la exaltación de la competitividad frente a la cooperación; las ideologías racistas y xenófobas que inferiorizan a los otros; ciertas maneras de entender la religión que resultan profundamente excluyentes o impositivas y que llegan a exaltar la violencia en nombre de Dios; etcétera. No es este el lugar para entrar en la descripción de todas estas propuestas de «valores» y sentido contrarias a la paz plena que incluye la paz cultural. Sí, de todos modos, es el lugar para enfatizar la relevancia que tiene para este modo de paz el hacer evolucionar a nuestra cultura a fin de que supere todas estas propuestas ideológicamente violentas.

Ante el cambio cultural en el nivel ideológico es especialmente relevante el modo como se realiza la socialización de las personas, pues esta es el momento privilegiado para la asunción personal de unos u otros sistemas de valoración y sentido. Y recuérdese que la socialización es hecha por múltiples agentes: la familia, la escuela, las iglesias, los medios de comunicación, los grupos de amigos, etcétera. Todos los que de modo «oficial» o de hecho son «educadores» en esos ámbitos deben

⁸ Puede encontrarse un análisis de estas cuestiones, y en especial del patriarcalismo, en FISAS, V. *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona: Icaria, 1998.

estar especialmente atentos a ser agentes de socialización de valores y relaciones de paz.

Como puede verse por lo que antecede, la realización de la paz cultural es una tarea compleja en la que los tres niveles citados se encuentran profundamente interrelacionados. La creación de instrumentos está apoyada por una ideología pero puede incluso, cuando es muy fuerte, inspirar una ideología; y en cualquier caso, su uso está mediado por las instituciones. Las instituciones gestionan el uso de los instrumentos y realizan los valores de la ideología, pero a veces, cuando se enquistan en ellas expresiones de dominio y corrupción, pueden contradecirlos. Las ideologías pueden proporcionarnos los grandes ideales para guiar la producción de bienes y las relaciones personales e institucionales, pero pueden a su vez proporcionarnos la justificación de la violencia personal e institucional, acallando así el sentimiento de compasión que puede surgir cuando se es testigo del sufrimiento del otro o cuando se está tentado a causarlo.

4. La paz positiva como paz procesual: conflicto y no violencia

Al comenzar estas reflexiones indiqué que la concepción positiva de la paz se basaba en dos supuestos: el derivado de la investigación para la paz, que contraponía la paz no a la guerra sino a la violencia en su sentido complejo; y el derivado de la opción no violenta, que entendía la paz como un cierto modo de afrontar los conflictos. En los puntos precedentes he desarrollado sobre todo el primer supuesto. Ahora, para cerrar la reflexión, voy a desarrollar algo más sintéticamente el segundo.⁹

⁹ Retomo aquí diversas ideas que expresé —con más desarrollo que el que hago ahora— en *La no violencia en el ámbito educativo*. Bilbao: Bakeaz, 2000.

La paz positiva es, desde esta perspectiva, no tanto un estadio al que se llega, cuanto un proceso que se vive con la intención de hacerlo cada vez más pleno. Es concretamente la vivencia positiva y creativa de los conflictos. La paz no está aquí simplemente en el horizonte, la paz está también —sobre todo— en el camino que nos conduce a él. Y ese camino es el conflicto afrontado de un cierto modo. Con frecuencia, desgraciadamente *estamos en la violencia*, por lo que debemos trabajar todo lo posible para salir de ella. Pero *estar en el conflicto* es algo propio de la condición humana. No se trata de aspirar a que deje de existir. Hay que aspirar a que se encuentren las adecuadas vías de resolución de conflictos que siempre habrá entre nosotros. Es decir, se impone una distinción entre conflicto y violencia, pues la violencia es solo un modo concreto de vivir y de «resolver» el conflicto, el modo que hay que evitar precisamente. Y se impone a su vez ser conscientes de la polivalencia del conflicto: en él hay siempre un riesgo, el de que acabe en violencia, pero hay también una posibilidad en la medida en que es una posible fuente de creatividad: el desacuerdo, en efecto, fuerza a replantear lo ya dado.

Con vistas a la resolución de los conflictos hay que reconocer, por supuesto, que no siempre se podrá actuar del mismo modo concreto, pues los hay de muy diversos tipos. Hay, por ejemplo, conflictos de intereses que no se han desarrollado como conflictos violentos directos; hay conflictos que ya son violentos, en los cuales violentadores y violentados se confunden; hay conflictos violentos en los que hay violentados por un lado y violentadores por otro. Según los casos habrá que privilegiar los que pueden llamarse estrategias de cooperación, de reconciliación, de arrepentimiento y perdón,¹⁰ aunque en otro sentido son iniciativas que se complementan. Como esquema general de resolución de conflictos suele proponerse el siguiente:

¹⁰ Estas son especialmente delicadas, pues hay que armonizarlas con la justicia debida. He trabajado ampliamente esta cuestión en «Perspectiva política del perdón». En Galo Bilbao y otros. *El perdón en la vida pública*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1999.

- No imposición autoritaria, sino negociación: *a)* si se puede, centrarla en los intereses comunes; si no se puede, centrarla en las concesiones mutuas, para que, en cualquier caso, no sea frustrante renunciar a otros intereses específicos; *b)* separar a las personas de los problemas; *c)* generar alternativas de beneficio mutuo; *d)* insistir en criterios objetivos.
- Acudir a la mediación, personal o institucional, para facilitar: *a)* las vías de comunicación; *b)* la orientación cooperadora; *c)* la identificación de soluciones compatibles; *d)* la comprensión de intereses de la otra parte.
- Acabar, si es posible, en la cooperación, en la persecución conjunta de objetivos comunes acordados.

De todos modos, tampoco es este el lugar para insistir en un plano más técnico sobre las estrategias de resolución positiva de los conflictos. Desde el objetivo de definir la paz positiva importa sobre todo describir sus elementos y su fundamento. Pues bien, la opción más radical para fomentar la resolución positiva de los conflictos y con ello la paz positiva es la de la no violencia, especialmente, tal como es entendida tras la enseñanza y la práctica de Gandhi.¹¹ Por mi parte, voy a describir aquí brevemente lo que significa a través de cuatro características que considero básicas.

En primer lugar, debe concebirse la no violencia como alternativa a la violencia *justificada*. Alternativa, esto es, no como un instrumento más de lucha. Y la violencia que se cree legitimada, porque la alternativa a la violencia injustificada es la justificada. La no violencia, en cambio, supone asumir que no hay violencia justificada. Lo cual es una gran provocación: *a)* para la razón política, que pretende definirse por el uso legítimo de la fuerza; *b)* para el sentimiento moral, que se rebela contra

¹¹ Véase, entre otras publicaciones, su antología de textos en *Todos los hombres son hermanos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988.

la violencia injustificada pero que clama a favor de la violencia justificada para contener a los violentos: la no violencia se abre a ciertos modos de empatía incluso con los violentos. Las razones que empujan a asumir esta alternativa radical son: *a)* lo sagrado de la vida, de la integridad psicofísica y de la libertad humana; *b)* la convicción de que el fin bueno que se busca está en semilla en los medios, por lo que estos también deben ser buenos, no violentos.

En segundo lugar, debe tenerse presente que la no violencia es una alternativa *política*. Inicialmente, cuando surgió en contextos estrictamente religiosos —por ejemplo, tal como se expresa en el sermón de la montaña de Jesús de Nazaret— fue vivida como una alternativa más bien personal, muy fuertemente ligada a lo que pedía la «voz de la conciencia». Hoy en día no hay que perder la referencia a la conciencia y su fuerza de contestación de toda legalidad opresora, que se expresa como desobediencia civil no violenta. Pero se la sitúa en el horizonte de la transformación social, se busca la generalización de las conductas no violentas como alternativa incluso a las estrategias tradicionales violentas de defensa.

Desde la no violencia, con todo, se resalta la relevancia que puede tener el tradicional concepto de paz interior. Desde los planteamientos de la paz positiva descritos en los puntos anteriores, esta ha sido vista con sospecha por lo que puede tener de inhibidora de la búsqueda de paz social, la que es más relevante. Desde las propuestas de la no violencia, se intenta *integrar* a la paz interior en la búsqueda de la paz social plena. Porque, se dice con razón, las personas que tienen esa paz que es fruto de una adecuada autoestima —la que equilibra en su justo término nuestra valía y nuestra vulnerabilidad— y que genera a su vez los frutos de serenidad, constancia, capacidad de descentramiento y desapego, empatía, etcétera son personas especialmente adecuadas para trabajar por la paz social y para encajar las dificultades que la lucha no violenta puede acarrearles. Con tal, por supuesto, de que se abran a la sensibilidad por la problemática social y a favor del otro violentado directa o estructuralmente.

La tercera característica de la no violencia es que debe ser una alternativa *argumentada*. Algo que se hace en especial desmontando las argumentaciones de la violencia que se pretende justificada. En efecto, *a)* la violencia pretende encontrar su justificación como violencia de respuesta. Pero eso no está justificado porque no es clarificador: ninguna violencia se considera violencia de origen, con lo que el argumento solo provoca una espiral interminable de violencias que todos los que las ejercen consideran de respuesta; por eso la solución está en romper la espiral renunciando a toda violencia, también a la que se pretende de respuesta. *b)* Por otro lado, la violencia se pretende justificar como razón extrema, cuando se han agotado los otros medios ante un fin justo; pero, de nuevo, quien decide sobre la razón extrema para la violencia es el propio violento, con lo que siempre se la autoatribuye, esto es, toda violencia queda justificada para el que la hace. Por eso, la solución radical es la de decir que no hay razón extrema para la violencia, que toda violencia debe desterrarse. *c)* Por último, la violencia se pretende justificar como mal menor pero eficaz para acabar con otro mal mayor. Pero desde la no violencia se refuta esta pretensión con tres razones: porque en ella está el prejuicio histórico de que no es posible la novedad, esto es, de que los conflictos graves solo se pueden resolver como se han resuelto, con la violencia; porque las eficacias de la violencia «justa» son eficacias a corto plazo, pero en general venenos a largo plazo; y porque con frecuencia parece imponerse la estrategia violenta precisamente porque se han descuidado o desdeñado las estrategias no violentas que debían haberse impuesto en su momento.

Como cuarta característica de la no violencia hay que resaltar que quiere ser una alternativa *eficaz*. La no violencia no puede basarse solo en atacar la argumentación de la violencia, debe argumentar sobre su propia valía. Esto último lo hace, por un lado, resaltando su valor moral. Pero, por otro lado, indicando que, contra las acusaciones que recibe, no es una opción meramente principalista que desatiende las consecuencias. Desde su pretensión de alternativa política, quiere ser una ética que sintetiza la

firmeza de los principios morales con la atención a las circunstancias y las consecuencias de su aplicación. Busca, por eso, instrumentos que, a la vez, sean eficaces y no violentos, y los va encontrando en las «armas desarmadas» de la no cooperación, la desobediencia civil, manifestaciones, actos significativos, etcétera. Con ello resalta que la no violencia no es pasividad, es *acción* no violenta que a veces comienza incluso haciendo manifiesto un conflicto latente. Tiene además, en su corta historia, logros significativos, a veces conseguidos al amparo de una reivindicación confesadamente no violenta, en otras ocasiones conseguidos por reivindicaciones de hecho no violentas. Hay que advertir con todo, con Ricoeur, que la no violencia en su sentido político es una «recién nacida» en la historia, frente a su contrincante la violencia, que por eso tiene algo de apuesta arriesgada pero esperanzada, que pide la innovación constante en sus estrategias y que, como no podía ser menos, está aún en situación de precariedad que hay que saber reconocer.

Cierro la presentación de la paz positiva que he ido haciendo a lo largo de estas líneas con una última consideración. El lector o lectora podrán tener la sensación, tras el recorrido hecho, de que se ha elaborado una concepción excesivamente ambiciosa, utópica en el sentido peyorativo, de paz. ¿Quién puede aspirar a una paz «tan perfecta»? Para que esta sensación posible no acabe siendo un inhibidor de la acción —nadie aspira a realizar lo que considera imposible— es conveniente aclarar que la concepción de paz plena debe funcionar como el «horizonte» o «idea reguladora» de los que hablaba Kant. Como tales, en su plenitud, nunca se realizan, nunca los alcanzamos, pero gracias a que existen podemos avanzar hacia ellos —aquí hacia la paz—, podemos hacer realizaciones parciales cada vez más plenas, podemos incluso rediseñar el propio horizonte tras confrontarlo con sus dificultades, podemos situar adecuadamente nuestras pequeñas luchas por la paz en su contexto más amplio que les da sentido y les ofrece orientación, podemos siempre encontrar una adecuada motivación, porque sabemos que nos va en ello nuestra realización auténtica como humanos, personal y colectivamente.

La civilización, estrato profundo de la paz

CIRO ALEGRÍA VARONA
Pontificia Universidad Católica del Perú

I. Introducción

El presente estudio de las concepciones de la paz vinculadas a la civilización está guiado por la intuición de que estas concepciones reflejan un conjunto de condiciones básicas para la paz. Ellas revelan un viejo estrato que ya no es el suelo que pisamos, sino un subsuelo, pero sigue sosteniéndonos aunque no podamos verlo. Por civilización se entiende aquí la interconexión de diversos grupos étnicos mediante la difusión de cultura —religión, organización, producción— y poder hegemónico sacerdotal o imperial. La civilización, como se mostrará, no ha podido impedir que su paz se eche a perder a consecuencia de ciertos efectos del proceso civilizatorio mismo. Para subsanar esta pérdida, se ha recurrido en tiempos modernos al Estado como medio para instaurar la paz, aunque sea dentro de un determinado territorio. La paz generada por la justicia política, que mejor llamaremos paz liberal, es un segundo estrato superpuesto al anterior, surgido de la crítica a la inconstante paz de la civilización. Sobre estos dos estratos se extiende hoy un tercero, la paz cosmopolita, que es resultado de la crítica ilustrada a la paz liberal. Consciente de la necesidad de entablar relaciones pacíficas incluso con las sociedades desprovistas de justicia política, el cosmopolitismo recupera críticamente la idea de la civilización, que es organizar la cooperación

entre poblaciones separadas y de distinto tipo y grado de organización sin suprimir su autonomía. Esperamos desarrollar pronto estos otros dos estratos, porque el objetivo de esta investigación es mostrar que el cosmopolitismo, lejos de ser una fantasía, es el sobrio resultado de desengaños bastante completos y aleccionadores. También el cosmopolitismo y su expresión jurídica, los derechos humanos, serán objeto de una presentación crítica, pues se mostrará que forman parte de un conjunto de recursos de la paz que empieza en los procesos civilizatorios y continúa en los procesos políticos.

Antes de empezar el examen de algunas concepciones de la paz vinculadas a la civilización, consideremos un momento la sucesión genealógica de las tres formas de paz que hemos mencionado. El proceso civilizatorio consiste principalmente en el reemplazo de un orden social basado en coacciones externas por uno centrado en autocoacciones. En el orden de coacciones externas, cada individuo debe capacitarse para afrontar directamente los rigores de la escasez, la lucha contra seres hostiles y los desastres naturales. En el de autocoacciones, la capacitación consiste en el dominio de las pasiones, porque los problemas anteriores se enfrentan mediante técnicas que suponen cooperación. Ahora bien, la invención de autocoacciones, fruto de los adoctrinamientos y disciplinas impuestos por las clases imperiales o sacerdotales a los pueblos pacificados, da lugar a una gran diversidad de formas de vida articuladas en los complejos lazos culturales y sociales de la civilización, pero también, entre ellas, a organizaciones que compiten por el poder generando segmentaciones religiosas, económicas o políticas. La proliferación de Estados soberanos y de las guerras entre ellos es resultado de este proceso. Los Estados modernos, al no poder renunciar a la diversificación antihegemónica de que nacieron, ni poder apartar el riesgo de la guerra exterior entre ellos, han cifrado sus esperanzas de paz en la justicia política, es decir, la que puede hacerse dentro de un solo país, entre ciudadanos, sin importar qué sea de los demás seres humanos que están dentro de su territorio nacional (indígenas) y en el resto del mundo (extranjeros). Así reaparece, como

una tabla de salvación, la idea original de la filosofía política antigua que dio lugar a los imperios occidentales, a saber, que el ser humano es animal político. Según esta idea, los humanos que no conocen vida pública —asuntos de Estado debatibles en asambleas, y especialmente la diferencia entre la autoridad legislativa y la ejecutiva— no son nuestro asunto y no podemos saber qué son ni qué trato se merecen, son una extraña humanidad salvaje y heroica, menos que humana o más que humana. La justicia política, hoy presentada como principio fundamental de la paz por el liberalismo político, se vale de este viejo argumento para reservarse el juicio sobre las relaciones globales. En vez de tomarlas en serio tal como son, deriva de la idea política de justicia ciertos criterios para poner en marcha la paz mundial. Estos criterios forman una gama que va desde las teorías del equilibrio disuasivo entre los Estados, que hacen reposar la paz sobre un complejo sistema de amenazas condicionadas (Hans Morgenthau, Donald Kagan), hasta las teorías de la paz democrática, que ven crecer la paz conforme crece el número de los países ordenados por la justicia política (John Rawls, Michael W. Doyle).

La idea de que la paz se realiza en y por el Estado, cuando este tiene suficiente poder como para suprimir la justicia que la gente hace por propia mano e instaurar una justicia estatal, fue formulada sistemáticamente por Hobbes. Él muestra que la guerra no consiste solo en batallar, sino principalmente en el estado de incertidumbre y peligro que dura mientras existe la amenaza de un ataque. Mientras un vecino muestre voluntad de luchar a muerte con nosotros para obtener lo que él quiere, estamos en estado de guerra o de naturaleza y, descontando estos períodos, «todo el tiempo restante es de paz».¹ En el estado de guerra no hay lugar para las ciencias ni las artes, las excelencias humanas se echan a perder, nadie sabe a qué atenerse, no hay otra justicia que la que cada uno defiende por sus propios medios y, por tanto, la fuerza y el fraude son las virtudes cardinales. Pese a que las personas de naturaleza

¹ HOBBS, Thomas. *Leviatán* (1651), caps. XIV y XV.

moderada pueden encontrar ciertos términos pacíficos entre ellas aún en estado de naturaleza, no pueden negar la posibilidad de que surja un agresor que no se conforma con ningún término porque está movido por la vanagloria. Entonces tienen que reconocer que, a falta de vínculos firmes de confianza y cooperación, tienen que recurrir a conquistar preventivamente a todas las personas que sea posible, para no quedar a merced de nadie que pueda hacerles daño impunemente. En medio de esta mecánica de la guerra de todos contra todos se descubren, sin embargo, las normas de la paz o leyes de naturaleza, que obligan a toda persona sensata a restringir el uso de su libertad y tomarse solo aquellas libertades que pueda tomarse también todo otro miembro de la sociedad. Para hacer efectivo este sistema de igualdad de derechos básicos, es necesario acordar que se otorgue poder a un gobernante, quien, según Hobbes, no puede ser acusado jamás por un súbdito de haberle hecho injusticia. Resulta pues un gobernante absoluto, dotado de soberanía irrestricta e indivisa, obligado solo por su propio interés a asegurar la prosperidad y la paz de su pueblo. En este último punto, hay una incoherencia que Locke denunció y corrigió, precisando que los ciudadanos no se sienten seguros, ni forman cuerpo político, ni tienen paz mientras el poder de hacer las leyes no esté en manos de un Legislativo que los represente y pueda imponer condiciones al Ejecutivo.

De todos modos, la estructura básica de la justicia política está a la vista ya en el planteamiento de Hobbes. Consiste en asegurar la cooperación y el cumplimiento de deberes estrictos por parte de los ciudadanos mediante la identificación de un mal inminente, una amenaza cierta o enemigo común, que es, en general, la injusticia, la violencia, el daño. Los ciudadanos no están unidos ya más por el apego a una substancia que produce sus efectos a lo largo de los tiempos, en un ámbito universal, más allá de sus conciencias y sus voluntades. Se han desengañado de las instituciones religiosas y las jerarquías universales propias de los imperios. La razón determinante de la vida en común está dada aquí y ahora, a los ojos de todos, en un espacio público que se reactualiza constantemente.

Este presentismo de la justicia política exige dejar de lado toda suerte de condiciones remotas, no permite usar más el *summum bonum* como pretexto para eludir deberes inmediatos, graba a fuego en la conciencia ciudadana el imperativo de eliminar la injusticia, *summum malum evitare*. A ello responde la larga segunda parte del *Leviatán*, dedicada a destruir la autoridad terrenal de la Iglesia católica, que está en representación de todas las formas del viejo arte de civilizar a los pueblos mediante largos procesos de acostumbramiento inconsciente.

Sin embargo, las correcciones introducidas por Locke, que cifran la paz por justicia política en la separación de poderes y la garantía de los derechos de los ciudadanos, son ya una forma de reconocer que lo que hay que respetar en el ciudadano no es solo la *isonomía*, el derecho a vivir en paz con iguales libertades que los demás. También es derecho de los ciudadanos la *isegoría*: ellos tienen la palabra sobre cuáles son sus derechos básicos y cuáles los principios de justicia, porque nadie puede establecer dogmáticamente cuál es la naturaleza del hombre, qué trato se merece, qué forma de vida le corresponde. El derecho natural está a la orden del día de las deliberaciones entre ciudadanos. Ni siquiera puede quedar definido de una vez para siempre, fuera del alcance del proceso legislativo, cuáles son los atributos e intereses del Estado. El principio de legalidad, así entendido, obliga a mantener al Estado en una cierta indefinición. Este brote de caos en medio de la teoría fundadora de la democracia liberal presagia su pronta confrontación con los desafíos de una razón cosmopolita. Con rigurosa lógica establece Locke que los individuos, así como no le deben obediencia a un gobernante que no les reconoce el derecho a legislarse por medio de representantes, tienen derecho a rebelarse contra un conquistador que, por más que se presente como su protector, no tiene derecho a adueñarse de sus bienes ni a imponerles ley alguna.²

² Véase LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. Edición de Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Véase el Segundo Tratado, cap. XVI: «De la conquista».

Este germen de cosmopolitismo es inseparable de la democracia. Ella es, a fin de cuentas, el ascenso al poder de quienes no están caracterizados como señores del país, sino todo lo contrario. Aceptar que grupos afectados por el poder político, pero completamente ajenos a su ejercicio, pasen a tener influencia política, es democratizar. Lo que empieza con la democratización interna, continúa con la democratización internacional, que es la adopción de condiciones universales, es decir, leyes, impuestas por la interacción con otros pueblos, inclusive aquellos pueblos que no son más que pueblos (como lo era el pueblo judío antes de la fundación del Estado de Israel y lo es hoy el pueblo árabe palestino). La democracia de cada Estado se realiza en parte con respecto a los sectores sociales alejados del poder que residen dentro del territorio nacional, y en parte con respecto a todos los demás pueblos del mundo. No es raro que un grupo étnico marginado del poder dentro de las fronteras nacionales exista también al otro lado de la frontera. Kant sostiene en *La paz perpetua* que una de las condiciones que debe satisfacer un Estado para ser considerado justo es la adopción progresiva de deberes jurídicos hacia los demás pueblos del mundo, sin importar el grado de organización estatal que tengan. Las otras condiciones básicas, de hecho anteriores, son la separación de poderes, que diferencia a una república de un despotismo, y la adopción de obligaciones jurídicas hacia los otros Estados en el marco de una federación de paz internacional. El Gobierno justo tiene que someterse, pues, a tres niveles de condicionamiento: *a*) el proceso legislativo, *b*) los acuerdos interestatales y *c*) las obligaciones derivadas del encuentro con los pueblos que no están adecuadamente representados por Estado alguno.

El principio cosmopolita se encuentra en el «Tercer artículo definitivo» de *La paz perpetua*, que es a nuestro parecer la cúspide y conclusión de todo el escrito. Estipula que «El derecho cosmopolita tiene que estar limitado a las condiciones de la hospitalidad universal». La hospitalidad es el derecho de un forastero a no ser tratado hostilmente cuando llega al suelo ajeno. Tan sagrado como es este derecho del visitante a

ofrecer sociedad e intercambio mutuamente beneficioso a los antiguos habitantes de un lugar, así también es limitado, porque no es derecho asentarse, ni mucho menos apropiarse de nada sin el consentimiento libre de los lugareños. Este artículo da lugar a una rigurosa crítica del colonialismo:

Si se compara con esto la conducta inhospitalaria de los Estados de nuestra parte de la Tierra, civilizados y, sobre todo, dedicados al comercio, la injusticia que demuestran al visitar (lo que para ellos es igual que conquistar) países y pueblos extranjeros llega hasta el espanto. América, el África negra, las islas Molucas, el Cabo, etc., eran para ellos, a la hora de su descubrimiento, países que no pertenecían a nadie, pues para ellos sus habitantes no valían nada. Al Hindostán llevaron pueblos guerreros extranjeros con el pretexto de proyectados asentamientos comerciales, y con ellos la opresión de los nativos, la incitación a extensas guerras entre los diversos Estados de los mismos, la hambruna, la insurrección, la infamia, y todo lo que puede contener la letanía de los males que oprimen a la humanidad.

Esta es una crítica de las doctrinas políticas. Señala que los Estados modernos confunden el derecho de visita con un supuesto derecho de conquista y que esta confusión arraiga en otra, a saber, que los únicos sujetos de derecho son sus ciudadanos, cuyos intereses comerciales y culturales no tienen límites ante los habitantes de otras partes del mundo. De las breves páginas de Kant sobre este tema, se desprende que la causa de esta falacia está en una sobreestimación del derecho del ciudadano. Las factorías, asentamientos y rutas comerciales se rodean de la inviolabilidad de la soberanía del Estado del que son miembros sus propietarios, de forma que, por donde el empresario-ciudadano avanza, todo otro derecho cede ante el suyo. El valor inviolable de la autonomía política se extiende así fetichistamente a las empresas comerciales y de toda índole en territorios alejados.

El deber de respetar a los grupos étnicos, a los indígenas, a las minorías de inmigrantes, o dicho en general, a las poblaciones con poca o nula protección estatal, es la idea central del cosmopolitismo. Este pensamiento de la Ilustración, surgido de la crítica a las monarquías nacionales absolutistas, tiene algunas condiciones necesarias de su realización en el proceso civilizatorio. Sin que ello nos exima del imperativo de justicia política, nos obliga a tomar en cuenta el complejo y prolongado proceso de formación del comportamiento social.

Las siguientes páginas se han escrito sin ninguna intención edificante. El autor confía, sin embargo, en que no van a ser desalentadoras, sino quizá todo lo contrario. El método, que consiste en recoger la cultura de la paz de la historia de sus desengaños, nos parece el adecuado para la materia, pues la paz es reconocida como un bien precioso por las personas que, debido a las duras experiencias que han pasado o a su inteligencia estratégica, saben de antemano las consecuencias remotas de los actos violentos. Quiero agradecer a Fidel Tubino por su insistencia en que escriba este trabajo y a Alessandro Caviglia por las horas de conversación en que me ha ayudado a aclarar estas ideas.

2. Paz imperial

La idea más difundida de paz es la de un orden social muy amplio y duradero. El deseo de paz se presenta así de entrada como un buen deseo, porque su objeto es un estado general, no alguno de los tantos bienes cuyo disfrute puede suponer hacer daño a otros o permitir que otros padezcan injusticias. Mientras que la mayoría de los bienes pueden ser objeto de la codicia, la lujuria o el delirio de la fatuidad, la paz no se deja querer más que moderadamente, porque está llena de renunciación y conformidad con las condiciones reales del mundo natural y humano. Pero este otro tipo de objeto del deseo tiene sus propios vicios característicos, que son seguramente los más temibles: la buena conciencia, la

hipocresía, la cortesía manipuladora, la elocuencia de la justificación, el fanatismo. A la frase de Hegel «nada grande se ha hecho sin pasión»³ habría que añadirle esta precisión. Las pasiones que mueven a un hombre como Julio César a arriesgarse en territorios bárbaros no son solo ambiciones privadas, son visiones colectivas que él ha aprendido a invocar y conducir a lo largo de su carrera. No podemos negar el hecho de que el afán pacificador es una de estas pasiones indirectas, encandiladas con el bien de todos, como el patriotismo, el proselitismo religioso y el celo justiciero. Estas son las pasiones que impulsan las grandes creaciones y transformaciones de la humanidad. Es así como el deseo de paz, a causa de su sincera voluntad de universalización, se encuentra complicado de raíz con la construcción de un orden político que regula el comportamiento de las masas y concilia los intereses y costumbres de muchos pueblos. La paz ha estado escrita en las banderas de las más grandes campañas de dominación. Admitir esto no nos impide recurrir a otros aspectos de la misma idea de paz para criticar las empresas de conquista, adoctrinamiento y apertura comercial que se han lanzado en su nombre. Pero hacer lo contrario, pasar por alto la complicación histórica de la idea de paz, sería un grave error. Nos privaría del único medio conocido para resistir a las tentaciones de la buena conciencia.

2.1. Imperio oriental y filosofía política griega

Uno de los documentos más antiguos del uso de la idea de paz para la legitimación de un poder imperial es un cilindro de barro mesopotámico, el llamado Cilindro de Ciro. El texto celebra la ocupación de Babilonia por el ejército de este rey persa. Las frases sobre el origen divino de su poder, la extensión de sus dominios, la nobleza de sus ancestros, los

³ HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Revista de Occidente, 1974, Introducción.

homenajes que le hicieron los notables de la ciudad y el pesado tributo que le ofrecieron todos los pueblos de la región se alternan con otras que caracterizan a esta campaña como una misión de paz: que su gran ejército entró a la ciudad sin dar batalla, la ocupó de manera pacífica, no permitió a nadie atemorizar a los pobladores, los liberó de servidumbres e impuestos injustos, permitió la restauración de los cultos anteriormente reprimidos, liberó a los pueblos cautivos y los envió de vuelta a sus lugares de origen, «el pueblo de Babilonia bendijo mi reinado y yo poblé todos sus territorios con moradas de paz».⁴ Aunque no hay duda de que el imperio persa se apoyó en una estrategia de liberación de pueblos cautivos y un régimen de tolerancia religiosa, este texto está lejos de ser la primera declaración de los derechos del hombre, como se le ha llamado para divulgarlo. La otra cara de la moneda es el expansionismo persa. En su afán por obtener tributos y controlar las rutas comerciales ejerció una enorme presión sobre todos los pueblos a su alcance.

Detengámonos un poco en su efecto sobre los pueblos de Grecia. La resistencia astuta y valerosa de las polis reveló la duplicidad del poder imperial. Los griegos se apropiaron de elementos culturales y organizativos del imperio y los emplearon para desarrollar su propio carácter. La cultura de las colonias griegas de Asia Menor, donde nacieron la poesía lírica y la filosofía, es impensable sin la influencia oriental bajo el dominio persa. Los griegos no habrían sido quienes fueron sin las experiencias como mercenarios y cortesanos de los persas que están recogidas en las obras de Jenofonte. Esta integración parcial al imperio persa no impidió que lo aprendido de él se usara contra él en el gran movimiento de resistencia llamado las Guerras Médicas. Las fuerzas de la resistencia griega a la invasión son las experiencias ganadas en el roce con el imperio, son los refinamientos del uso del poder injertados sobre la savia homérica, combinados con el orgullo salvaje de los pequeños señores de los *oikoi*,

⁴ El cilindro se encuentra en el Museo Británico. Información actualizada en <http://www.livius.org/ct-cz/cyrus_1/cyrus_cylinder2.html>.

hombres curtidos en la piratería y el atrevimiento, nutridos con la exaltación poética de la cólera de Aquiles. En la tragedia *Los persas* de Esquilo, la reina Atossa, despertada por una pesadilla que le anuncia el desastre de Salamina, hace preguntas sobre quiénes son los griegos y llega al punto álgido: «¿pero quién es su pastor, quién manda sobre su pueblo y su ejército?» a lo que el coro responde: «ninguno los trata como siervos, no son súbditos de nadie». La recién nacida democracia ateniense, al celebrar su victoria sobre la fuerza expedicionaria, se exhibe como un ser extraño, monstruoso a los ojos de los reinos orientales; los griegos pertenecen a cierta clase de hombres que, para conservar su libertad, prefieren la guerra permanente antes que la paz imperial. Esta leyenda del carácter nacional indómito de los griegos no es, por supuesto, una explicación aceptable del desafío que ellos representaron para el imperio persa. Lo que distingue a los griegos de tantos otros pueblos que el imperio sometió no es el impulso casi suicida a la resistencia, que sin duda existió, sino la capacidad para apropiarse de las estrategias imperiales y usarlas en creaciones políticas propias.

La Atenas de Pericles estuvo en camino de convertirse en el centro de un sistema imperial alternativo, la Liga de Delos, pero pronto la alcanzó su destino, la resistencia que le hicieron las demás polis, lideradas por los espartanos. El mismo impulso de resistencia a toda hegemonía que actuó durante la lucha contra los persas se volvió después contra la hegemonía ateniense. De todos modos, el siglo que va desde la instauración de la democracia en Atenas hasta el final de la Guerra del Peloponeso bastó para que se formara la filosofía política y, con ella, la técnica de la transformación de todos los ámbitos de la vida humana por el análisis conceptual y la crítica. La filosofía política, como la encontramos en Platón y Aristóteles, está dedicada a presentar la idea de un orden social amplio y duradero en términos aceptables para individuos celosos de sus propios derechos y libertades. Es, desde sus orígenes, *tejnē politikē*, un esfuerzo de captación de los secretos de la paz abarcadora de muchos grupos sociales, como la hubo en Egipto y Mesopotamia, en la forma de

una ciencia transferible a los individuos a través de la educación. Aleccionada por la ruina del incipiente imperio ateniense, la filosofía política se convirtió en el germen de los posteriores imperios occidentales, el de Alejandro, primero y, después, el de Roma. De todos modos, aunque en su formulación y recepción antiguas la filosofía política fue funcional para la reproducción de la idea de paz imperial alrededor del Mediterráneo, estos imperios que ella estructuró estuvieron señalados, en comparación con los de Oriente, por el dinamismo y la inestabilidad, y dejaron sitio pronto a múltiples señoríos y reinos independientes que hicieron otro uso de las ideas elaboradas por la tradición filosófica.

2.2. La paz como régimen político en Aristóteles

Observemos por un momento cómo presenta Aristóteles en su *Política* la idea de paz irradiada por los imperios orientales. Lo hace en términos atractivos para los miembros de sociedades mucho menos estructuradas, para hombres acostumbrados a la independencia que se disfruta en ausencia de un orden social sofisticado. Dice, para empezar, que la vida tiene dos lados inseparables, trabajo y reposo, guerra y paz —esto es música para los oídos del rudo miembro de una etnia periférica que tiene su orgullo en salir en armas a los caminos, sentarse a la mesa con ellas y dormir con ellas a la mano—. Pero Aristóteles establece en seguida una jerarquía entre estos dos momentos, por analogía con la jerarquía entre los actos y entre las partes del alma. Unos actos obedecen a lo necesario y lo útil, otros simplemente a lo bello, que es lo que vale por sí solo, aunque no sirva para nada más. Unas facultades del alma se dirigen a satisfacer las condiciones inevitables de la vida, otras a realizar esas actividades superiores por las que la vida vale la pena. Está claro que lo utilitario está subordinado a lo que es un fin en sí mismo. Así también está subordinada la guerra a la paz. *Polemon men eirēnēs charin, ascholian de scholēs*. «La guerra se hace por la paz, y el esfuerzo

por el reposo».⁵ Si bien es preciso estar en condiciones de combatir en caso necesario, ello no da la razón de ser de una vida entera. La razón de ser de esos esfuerzos es que haya paz, *eirēnē*, y también *scholē*, que es la actividad libre y creativa, rodeada de calma y serenidad —y esta ya es otra música, la que se escucha en los ámbitos imperiales—. Para ejemplo de lo que no se debe hacer, Aristóteles muestra el caso de Esparta. Su sistema centrado en la virtud militar le dio por un tiempo el dominio de amplios territorios, pero ahora, dice Aristóteles, perdido el dominio de Esparta, esta ciudad se ha quedado sin la vida noble y nadie dirá que su sistema fue sabio. Este caso muestra que es mejor gobernar hombres libres que gobernar esclavos. Si el arte mayor de la vida pública fuera la conquista del poder por medio de las armas, entonces cada ciudadano tendría que pensar en usurpar el gobierno violentamente y la ciudad estaría perdida. El ejercicio de las armas tiene como único objetivo no ser sojuzgados por nadie, y no puede emplearse para sojuzgar a otros, porque el poder que surge de tratar a personas libres como esclavos es una vana ilusión.

Así introduce la filosofía política en el suelo griego la idea paradójica de un gobierno sobre personas libres, idea que está dada dogmáticamente, como un portento divino, en los imperios orientales, en la tradición de dominio sobre muchas comunidades autónomas, en la sujeción que no suprime la autodeterminación, en el pastor de pueblos, en el rey de reyes. Para completar la transferencia de la sabiduría imperial oriental a los pueblos de su mundo semibárbaro, Aristóteles añade la precisión de que más importantes que las virtudes guerreras son las virtudes propias de los tiempos de paz, porque los mismos hombres rudos que saben afrontar los peligros sin acobardarse suelen perder la cabeza tan pronto gozan de un poco de ocio y abundancia. Esos que no se arredran ante la coerción exterior, carecen con frecuencia de la coerción interior necesaria para inhibirse de cometer abusos en medio de su propia sociedad. Señores

⁵ ARISTÓTELES. *Política*, 7.1333.

durante el combate, cuando llega la paz «muestran la bajeza de un esclavo». Es lo mismo que exige la «prueba del vino» a los guardianes de la ciudad en la *República* de Platón, ser capaces de llevar la fiesta en paz.⁶ En el centro de la filosofía política está pues el imperativo de afinar el gusto y el juicio para desempeñarse con acierto en una sociedad pacífica y compleja. La tarea más importante en política es, según esto, inculcar a una clase dirigente la templanza y la justicia como capacidades y hábitos. Ello supone un largo ejercicio de moderación de las pasiones, control de la propia conducta y de la impresión que se deja en los demás, en suma, la educación cortesana que los jefes del país reciben en los salones del palacio. Este es un componente esencial del proceso civilizatorio, como lo ha mostrado Norbert Elías y lo veremos más adelante.

La transferencia del programa civilizatorio de Oriente a Occidente por medio de la filosofía política tiene una contradicción interna bastante evidente. El ideal de control de los impulsos y de la violencia para ponerlos al servicio de la justicia está mezclado aquí con un concepto de justicia limitado a las relaciones con seres humanos que viven en comunidad política (*koinonía politikē* = *societas civilis*; *politeia* = *civitas*). Para Aristóteles, los seres que no forman Estado no son seres humanos, porque el humano es por definición animal político (*zoon politikon*).⁷ Los que no tienen vida política son por naturaleza más que humanos o menos que humanos. Este es el sustento de la doctrina del esclavo natural. Con esta teoría de la justicia limitada a los seres humanos integrados a un orden civil, o político, solo hay cuestiones de justicia entre conciudadanos y también las hay, aunque indirectamente, entre miembros de comunidades políticas diversas. Por tanto, no hay razón para detenerse con reparos de justicia ante pueblos que no puedan o no quieran someterse a un concierto de reinos relativamente libres regulado

⁶ Esta observación es de Michelle NICHOLSON SANS en su estudio «El juego del teatro: una interpretación de la mimesis trágica en la *Poética* de Aristóteles». Tesis de maestría. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007.

⁷ ARISTÓTELES. *Política*, 1.1253.

por un rey de reyes. El autocontrol civilizado de los hombres de Estado no encuentra objeto ni lugar para ejercerse en relación con los pueblos sin Estado. La mayoría de los pueblos que viven en las márgenes y lejanías de un centro imperial tienen baja o casi nula organización estatal, pues no se cohesionan mediante la distribución administrativa del acceso a bienes predominantes (como las orillas del Nilo), sino mediante actividades segmentarias. La doctrina aristotélica da a entender que las buenas maneras civilizadas no son para tratar con ellos. El precepto de que es mejor gobernar sobre hombres libres que sobre esclavos es, para Aristóteles, de aplicación limitada. Esta obligación se mantiene con respecto a los individuos vinculados a algún régimen político, no con respecto a los seres humanos en general. La filosofía política tiene este punto ciego desde su nacimiento. Confunde a las sociedades que tienen baja o nula organización estatal con grupos carentes de justicia, hundidos en estado de guerra permanente. La crítica de Esparta que acabamos de ver en Aristóteles sugiere que el camino no es esclavizarlos, pero la definición esencial del ser humano como aquel ser que vive en comunidad política se contradice con esa recomendación y da pie a la doctrina del esclavo natural.

2.3. La *pax romana* y el estoicismo

El estilo llano y objetivo, sobre todo imperturbable, en que escribió César su relato de *La guerra de las Galias*, es una muestra clara de la personalidad civilizada a la que nos referimos. Sus parcas informaciones nos deparan una fuerte sorpresa, la casi increíble mezcla de buen juicio y atrevimiento, equidad e impiedad, moderación y crueldad que exhiben sus hazañas. Su ingreso a la Galia cisalpina responde a la necesidad declarada de cortar el avance de los helvetios que se habían propuesto abandonar su áspero país y arrebatar las tierras fértiles de las llanuras a pueblos galos. Es una intervención en un conflicto entre otros pueblos.

Desviados los invasores helvetios de su plan original, César los persigue por la Galia con varias legiones, y se ve obligado también a presionar a los pueblos galos para que entreguen los alimentos que ofrecieron para el ejército romano. Derrotados los helvetios, aprovecha la división de los galos, causada por su distinto grado de exposición a los saqueos e invasiones de pueblos germanos, para continuar la campaña y erigirse en autor y árbitro de una paz duradera entre todos estos pueblos. Entre tanto, se hace de información precisa sobre el número, la distribución territorial, la economía, las instituciones y las costumbres de estos pueblos. Por ejemplo, el grupo de pueblos movilizad por la invasión liderada por los helvetios estaba compuesto por «263,000 helvetios, 36,000 tulingios, 14,000 latobicios, 23,000 rauracos, 32,000 boienos; de entre todos ellos, los que podían portar armas eran cerca de 92,000».⁸ En sus avances hacia el norte, César hace valer durante sus negociaciones principios de clemencia y justicia entre pueblos, y al mismo tiempo castiga despiadadamente a quienes resisten al nuevo orden o quiebran los armisticios. Caso expresivo es el de los atuatucos, que se habían puesto del lado de los nervianos para detener a César. Fueron asediados en su ciudad fortificada y tuvieron que capitular cuando el romano cortó sus salidas y acercó a los muros una gran máquina de asalto. Aceptaron entregar las armas, pero ocultaron un parte de ellas dentro de la ciudad. César sacó a sus soldados de la ciudad para evitar excesos y al día siguiente de la rendición, cuando parecía que los romanos se descuidaban, los atuatucos hicieron una salida repentina con las armas ocultas y escudos improvisados, eventualidad que César había previsto. La respuesta romana, bien preparada, fue la matanza de cuatro mil atuatucos arrinconados al pie de sus muros, «quienes se batieron con el encarnizamiento que debían mostrar guerreros valerosos que jugaban su última oportunidad de salvación». El final espantoso lo es todavía más por la sequedad y brevedad de la frase de César: «Al día siguiente forzamos las puertas,

⁸ CAESAR. *Bellum gallicum. Guerre des Gaules*. París: Les Belles Lettres, 1947, libro primero, XXIX.

que ya nadie defendía, nuestros soldados entraron a la ciudad y César hizo vender todo en subasta en un solo lote. Supo por los compradores que el número de cabezas fue 53,000».⁹

La apropiación de la idea de paz imperial por las monarquías del helenismo y, entre ellas, por Roma, hizo necesario un enorme esfuerzo de transformación de los sentimientos y control de la voluntad. El elemento de esta transformación fue la prosa moral de los estoicos. Ella tuvo la función de una nueva mitología del heroísmo moral en la lucha del hombre interior contra la vanidad y el infortunio. Su adopción por la clase dirigente romana fue tardía y accidentada. La educación helenística caracteriza a los patricios romanos desde tiempos de la República. En la crisis final de este antiguo régimen romano, la clase educada accede al poder a través de César, se expresa ampliamente en la obra de Cicerón y se refleja en la transformación de las instituciones durante el régimen de Octavio Augusto. Desde entonces, la sabiduría moral estoica se introduce en el régimen poco a poco y con grandes sufrimientos, como los de Séneca en la corte de Nerón, hasta dar frutos en el siglo II, bajo los emperadores Antoninos. Una brillante síntesis de este nuevo heroísmo se encuentra en las páginas de la novela *Memorias de Adriano*, de Marguerite Yourcenar, que no por ser ficción es menos verdadera que la mejor historia. Confiesa el emperador:

Me sentía responsable de la belleza del mundo. Quería que las ciudades fueran espléndidas, aireadas, regadas de aguas claras, pobladas de seres humanos cuyos cuerpos no estuviesen deteriorados por las marcas de la miseria o la servidumbre, ni por la hinchazón de una riqueza grosera [...] Quería que la inmensa majestad de la paz romana se extendiese a todos, insensible y presente como la música del cielo en marcha; que el más humilde viajero pudiese andar errante de un país, de un continente al otro, sin formalidades vejatorias, sin

⁹ Ib., libro segundo, XXXIII.

peligros, seguro de encontrar siempre un mínimo de legalidad y de cultura; que nuestros soldados continuasen su eterna danza pírrica en las fronteras; que todo funcionara sin inconvenientes, los talleres y los templos; que el mar fuese arado por bellos navíos y las rutas recorridas por frecuentes carruajes; que, en un mundo bien ordenado, los filósofos tuviesen su lugar y también los danzantes. Este ideal, modesto en suma, se acercaría bastante si los hombres pusieran a su servicio una parte de la energía que gastan en trabajos estúpidos o feroces.¹⁰

Esta página une con audacia los dos discursos casi paralelos en que se desenvolvía el poder imperial romano. Uno es la vida interior del patricio estoico, el nuevo heroísmo de la elevación de los sentimientos hacia la armonía universal. Otro es el arte de la sujeción de pueblos, la resolución a emplear los medios de la dominación y la coerción para realizar un orden justo en este mundo. Un manifiesto temprano de esta versión romana de la paz imperial es el famoso *Sueño de Escipión* de Cicerón. Allí encontramos una combinación asombrosa de educación intelectual y dedicación a los asuntos públicos: «¡Ejercítate en las tareas excelentes! Y estas son las del cuidado de la salud de la patria; el alma incitada y entrenada por ellas vuela veloz a su morada y hogar». ¹¹ La mezcla bastante forzada de ambas exigencias, las de la vida activa y de la vida contemplativa, explica por qué los esfuerzos imperiales occidentales han tenido más efecto como desencadenadores de transformaciones que como instauradores de orden y paz duradera. Lejos de conformarse con el mundo dado, el patricio estoico busca la salvación de una patria en riesgo, así como busca la verdad en las formas universales, más allá de las apariencias engañosas.

¹⁰ YOURCENAR, Marguerite. *Mémoires d'Hadrien*. París: Gallimard, 1974, p. 149. La traducción es nuestra.

¹¹ CICERO. *De res publicam*. Libro VI. «Hanc tu exerce optimis in rebus! Sunt autem optima curae de salute patriae, quibus agitatus et exercitatus animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit».

Visto sobre el trasfondo de su biografía, la elevación de espíritu característica de Adriano no es el reflejo de un orden exterior concreto y realizado, sino todo lo contrario. Su vida son viajes alrededor del imperio, recorriendo sus fronteras exteriores, desde que a sus 21 años lo adoptó el emperador Trajano. Primero jefe militar en Alemania, se destaca después en la guerra de Dacia, hoy Croacia, luego es parte del Estado mayor de Trajano en la riesgosa campaña de Persia y se hace cargo del gobierno de Siria, donde recibe la noticia de la muerte de aquel, cuyos restos acompaña de regreso a Roma al tiempo que es proclamado emperador. Desde allí controla una situación de extrema tensión militar y financiera que atravesaba Roma retirando a sus fuerzas de Asiria, Mesopotamia y Armenia, y abandona el proyecto de conquistar a los persas. Luego confronta sublevaciones del ejército y nuevos levantamientos en Europa oriental. En los años siguientes, recorre la Galia y las fronteras germanas del Rin y el Danubio, para consolidarlas. Pasa a Britania, donde hace construir el muro que marca la frontera del imperio dividiendo la isla. Tras cierto reposo en Roma, viaja por España hacia el norte de África, reprime una sublevación y pasa a Grecia para preparar la disuasión contra una amenazante nueva guerra con los persas. Logrado esto, y solo entonces, disminuye el ritmo de sus trajines militares, lo que aprovecha para impulsar la integración de las nuevas provincias balcánicas a la cultura grecorromana. Sus viajes de esos años, llenos de demoras para la contemplación y peregrinaciones casi compulsivas, fueron interrumpidos por el espantoso levantamiento judío. Tras largos esfuerzos de pacificación, lo reprimió con extrema dureza, hasta borrar a la población judía del lugar y cambiarle al territorio el nombre de Judea por el de Palestina. Los últimos años de su vida están dedicados a la consagración de templos y a la difícil designación de un sucesor en medio de las feroces rivalidades palaciegas romanas. Este es el hombre que reconstruyó Atenas y reavivó los estudios helenísticos en Roma, el adorador de la divina belleza de Antínoo, el peregrino que subió al volcán Etna y recorrió el Nilo para

acercarse a los dioses de todos los pueblos, a quienes dedicó en Roma un templo universal, el Panteón.

No hubiera sido posible esta personalidad, ni su mundo, sin la transformación filosófica de la idea imperial de paz. Esta idea se vuelve dinámica y expansiva cuando se la apropian hombres dispuestos a deshacerse de los temores y apegos heredados. La filosofía llama a la liquidación del carácter dado, a superar la reverencia al destino oculto en el origen, para entregar la existencia a la pura verdad, sea cual fuere esta, si una ley inteligible o un resultado de la experiencia o de la comunicación. El último emperador romano que estuvo a la altura de este programa fue Marco Aurelio, quien dejó escritas sus convicciones estoicas, en gran parte aprendidas del esclavo Epicteto. El llamado a desprenderse de toda creencia dada de antemano a favor de los resultados del diálogo racional suena así en sus *Meditaciones*:

Hay que tener siempre a punto estas dos disposiciones: una la de ejecutar exclusivamente aquello que la razón de tu potestad real y legislativa te sugiera para favorecer a los hombres; otra, la de cambiar de actitud, caso de que alguien se presente a corregirte y disuadirte de alguna de tus opiniones. Sin embargo, preciso es que esta nueva orientación tenga siempre su origen en cierta convicción de justicia o de interés a la comunidad y los motivos inductores deben tener exclusivamente tales características, no lo que parezca agradable o popular.¹²

Este mismo desprendimiento confiere a quien lo practica, por añadidura, una gran resolución y firmeza que le hace despreciar las amenazas e infunde a sus enemigos un justificado temor. Las tentaciones y los infortunios se deshacen al chocar con la personalidad estoica, como las olas contra el promontorio rocoso.¹³ La metáfora alude a la Ἀταραξία, o

¹² MARCO AURELIO. *Meditaciones*. Madrid: Gredos, 1994, IV, 12.

¹³ Véase MARCO AURELIO. Ob. cit., IV, 49.

imperturbabilidad, que es la virtud esencial en el estoicismo. El servidor del Estado que se ha librado de las pasiones y, con ellas, de las limitaciones que un contexto social heredado impone inconscientemente a la conducta, está reconciliado con la necesidad que rige el mundo, no conserva en su interior nada particular.

Como ideología imperial, la versión estoica de la filosofía política antigua ha dado lugar a una parte importante de las experiencias de paz de la humanidad. La naturaleza abstracta, moralizante, de la ética imperial estoica permitió, sin embargo, que su mensaje de justicia y prudencia fuera sustituido muchas veces durante su aplicación por un patetismo vacío que acompañó, como una pompa solemne, a los atrevidos proyectos de expansión imperial. Con toda su ambivalencia, la paz surgida de dominación imperial es la única paz que gran parte de la humanidad ha conocido, y su principal recurso, la formación de una clase dirigente, política y militar, capaz de conducir a la cooperación a muchos grupos humanos que, de otro modo, no cooperarían o hasta serían hostiles entre sí, sigue funcionando hoy en Estados grandes y complejos. Es incierto que podamos prescindir de estos viejos recursos para tener paz ahora y en el futuro. Lo que sí es seguro es que al usar estos recursos debemos tomar en serio el mandato que apuntó Marco Aurelio: nunca actuar sino según la justicia. Y al parecer, hemos encontrado ya un principio de justicia básico en Aristóteles: no tratar jamás a seres libres como esclavos. César entendió mal este principio cuando vendió a los atuatucos.

3. Paz cristiana

La idea de construir una forma de vida universal nunca fue completamente monopolizada por los proyectos imperiales, porque grandes tradiciones de culto y meditación, como el zoroastrismo y el budismo, persiguieron esa misma meta por el camino estrictamente pacífico del

perfeccionamiento espiritual. Esta otra vertiente, en la que se cultivan los medios no estatales de la paz, tiene en el cristianismo uno de sus movimientos más poderosos. Al difundirse, formó comunidades que miraban sin temor el hundimiento del imperio romano. Los cristianos afrontan con entusiasmo los desafíos de una sociedad que ha perdido la confianza en el poder de la ciudad terrenal, salen jubilosos al encuentro de los pueblos desamparados por la ley humana para ofrecerles la redención divina.

A diferencia de las tradiciones puramente místicas; por un lado, y del judaísmo; por otro, el cristianismo se empeña en la construcción de la Iglesia, una gran organización de creyentes abierta a todos los pueblos del mundo. Ella educa nuevas generaciones en esta vocación de paz universal, instaaura autoridades, reúne esfuerzos, sin confundirse jamás con los reinos terrenales, a los que acompaña con admoniciones y exigencias morales. Entre las muchas fuentes no estatales de la paz, que vienen desde las profundidades del mito o desde las alturas de la meditación y la renunciación, el cristianismo privilegia las fuentes comunicativas, atiende especialmente a las realizaciones del amor. Está en su destino cuidar de los seres humanos e impulsar el surgimiento de una forma de vida humana universal. De ahí que los cristianos se organicen para cumplir de otro modo las misiones civilizatorias que antes fueron asunto de proyectos imperiales. Lo que la expedición imperial hacía de arriba para abajo, imponiendo cierto orden después de tomar el control militar, la organización cristiana se propone hacerlo desde el llano, sin dominación, solo con influencia de comunidad a comunidad.

3.1. La paz cristiana en *La ciudad de Dios*

Este nuevo nivel de civilización es el que San Agustín presenta en su gran obra *La ciudad de Dios*. La fundación de ciudades, reinos o imperios para alejar la violencia y satisfacer las necesidades y aspiraciones

humanas es desde esta perspectiva una gran ilusión que afecta a los seres humanos tanto como los naturales deseos de salud y placer. Esta libertad construida por el hombre para refugiarse de la necesidad es en verdad un cautiverio, lo que es patente para quien se reconoce miembro de la ciudad fundada para los fines divinos. «Dice la Sagrada Escritura de Caín que fundó una ciudad, pero Abel, como peregrino, no la fundó, porque la ciudad de los santos es soberana y celestial, aunque produzca en la tierra los ciudadanos, en los cuales es peregrina hasta que llegue el tiempo de su reino, cuando llegue a juntar a todos, resucitados con sus cuerpos, y entonces se les entregará el reino prometido, donde con su príncipe, rey de los siglos, reinarán sin fin para siempre».¹⁴ Los seres humanos que reconocen que su verdadera patria es el Cielo, toman distancia de *toda* realidad política, incluida su propia identidad como miembros de un Estado. Así como los patricios estoicos se desprendían de sus inclinaciones particulares para servir únicamente a Roma, se desprenden ahora los cristianos de toda gloria terrenal para servir únicamente a la ciudad de Dios. Esta sociedad peregrina en la Tierra, no conforme con nada menos que con la infinita misericordia del Creador, se apropia para sus fines de los recursos culturales y técnicos de la ciudad del mundo, pero no adquiere la ilusión de estar construyendo aquí una sociedad perfectamente justa, unida y reconciliada. Esa sería una sociedad cerrada que dejaría fuera al común de los hombres y mantendría con ellos una relación de dominación y violencia. La aguda conciencia del pecado que caracteriza a la teología agustiniana genera un proyecto civilizatorio centrado en el cuestionamiento moral de los Estados.

Para los ciudadanos de la ciudad celeste, el fin supremo no es la independencia política. Queda negada así la suposición básica de la filosofía política antigua, y de todo patriotismo, de que la vida de la comunidad política es una acción que tiene su fin en sí misma y no tiene que justificarse por sus efectos. La justicia, así como todas las demás virtudes, solo puede

¹⁴ AGUSTÍN, San, Obispo de Hipona. *La Ciudad de Dios*. Madrid: Católica, 1977, XV, 1.

realizarse según Platón y Aristóteles dentro de la comunidad política. La sociedad de los hombres de buena voluntad que San Agustín preconiza no comparte esta creencia. Para ellos no es esencial ser señores, no van a arriesgar sus vidas por no estar materialmente sometidos a nadie más que a sí mismos en este mundo, sino por cumplir con la ley cristiana de respeto igual a todo ser humano. «Por lo respectivo a esta vida mortal, que en pocos días se goza y se acaba, ¿qué importa que viva el hombre [...] bajo cualquiera imperio o señorío, si los que gobiernan y mandan no nos compelen a ejecutar operaciones impías e injustas? [...] Porque no veo que importe para la salud y buenas costumbres y para las mismas dignidades de los hombres que unos sean vencedores y otros vencidos, salvo aquel vano fausto de la honra humana».¹⁵ La idea no es del todo ajena a la filosofía antigua, si tenemos en cuenta que en el diálogo *Gorgias* Platón sostiene que es preferible padecer una injusticia a cometerla y esta afirmación reaparece en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, al final del capítulo sobre la justicia. Ejercer a plenitud los derechos políticos de un ciudadano es condición necesaria para alejar el riesgo de padecer injusticias, pero no aleja el riesgo de cometerlas.

Podemos ver en esta concepción el discurso fundacional de la Iglesia católica. San Agustín convoca a todos los seres humanos a formar una red de comunidades de creyentes que no se identifique con ninguna construcción política, pero sí con una visión universalista de la justicia. La realización social de esta visión en la ciudad de Dios es el medio por el que la idea de la justicia universal, que es tan incondicionada como su causa divina, va a someter en adelante a todos los Estados e imperios a una crítica moral permanente. Para la justicia del Estado hay una prioridad absoluta y un deber terminante: que los miembros del Estado no padezcan abusos; la preocupación de no cometerlos contra otros pueblos es para el Estado, así entendido, una perfección recomendable pero no exigible. El Estado se proclama justo pero se contenta con serlo

¹⁵ Ib., XIV, 17.

a medias, y no podría ser de otro modo, porque ya no sería un Estado. La ciudad de Dios, en cambio, está fundada para la realización de la justicia universal y no puede contentarse con nada menos. Vive, pues, como sociedad, de corregir la injusticia de los Estados, como el médico vive de la enfermedad y el maestro de la ignorancia, y no debe gloriarse de ello. La crítica de la justicia política, especialmente en lo que se refiere a la dominación de los pueblos por proyectos imperiales, es la razón de su ser social, el camino de su peregrinaje. Pide al Estado lo que él no puede dar, justicia universal, luego lo deja atrás y busca existir de otra forma, más allá de la protección y las condiciones de prosperidad que él puede brindarle. Ese exilio está primero en la ermita y la comunidad de creyentes, luego en el monasterio, la orden, la misión de propagación de la fe, y después en las sedes obispales y la sede pontificia, que no se contentan con ser centros de poder delimitados por la coexistencia con los Estados. Más allá de cuáles sean las formas positivas que adopte, que son para ella soporte transitorio, nave, no tierra, la civilización que la ciudad de Dios construye está centrada en la superación de la idolatría del imperio, en la relativización del supuesto valor absoluto de la vida política.

«Sin la virtud de la justicia, ¿qué son los reinos sino unos execrables latrocinios? Y éstos, ¿qué son sino unos reducidos reinos? Estos son ciertamente una junta de hombres gobernada por su príncipe, la que está unida entre si con pacto de sociedad, distribuyendo el botín y las conquistas conforme a las leyes y condiciones que mutuamente establecieron».¹⁶ Al afirmar que la justicia es el atributo esencial de un Estado, porque es lo único que lo distingue de una banda de ladrones bien organizada, se afirma que todos los demás atributos son inesenciales. Luego la valentía, la fraternidad, la fidelidad, la disposición al sacrificio personal, la generosidad, la obediencia y todas las demás perfecciones humanas, si no están al servicio de la justicia, no son más que armas del delito.

¹⁶ Ib., IV, 4.

En consecuencia, el único vínculo legítimo entre seres humanos es la justicia, solo ella forma un orden que merece llamarse reino. Ningún poder terrenal merece este nombre, porque en su devenir son determinantes muchos otros intereses fuera de la justicia, que queda postergada y forma parte apenas del decorado. Los Estados, según San Agustín, padre de la Iglesia, son básicamente bandas armadas que han tomado bajo su control poblaciones enteras, las han organizado y las gobiernan para usarlas como medios para acumular cada vez más poder.

La expresión más clara del origen criminal de los Estados, que es su única verdad mientras no se someten al principio de la justicia universal, es la incorporación de otros pueblos a su esfera de poder mediante la guerra. «El mover guerra a sus vecinos, pasar después a invadir a otros, afligir y sujetar los pueblos sin tener para ello causa justa, sólo por ambición de dominar, ¿cómo debe llamarse sino un grande latrocinio?». ¹⁷ La guerra civilizatoria, como vimos, aparece como derecho divino desde los primeros imperios de la historia y así es heredada por el imperio romano. Ese culto, tanto pagano como filosófico, a la ciudad y la virtud pública, es idolatría para el cristiano, y se muestra a sus ojos como la causa de los peores crímenes. La ciudad de Dios, sociedad unida por nada menos que el amor a la justicia universal, no viene a reemplazar a los Estados existentes, sino a presentarles exigencias morales, y tampoco implica una prohibición terminante de la guerra en general, sino solo de la guerra injusta, que es mayormente la guerra de expansión imperial: «aborrecen los buenos el pelear con injusta causa, y provocar con voluntaria guerra por el ansia de dilatar los términos de su Imperio a los vecinos que están pacíficos y no agravian ni causan perjuicios a sus comarcas». ¹⁸

El imperio, el aumento del poder de un reino mediante la sujeción de muchos pueblos, responde inequívocamente a la necesidad de detener el avance de otros conquistadores. Se nutre, pues, de la maldad ajena,

¹⁷ Ib., IV, 6.

¹⁸ Ib., IV, 14.

no de la virtud propia. Vencer en la guerra a los injustos no es verdadera gloria, al contrario, es el botín sangriento de la destrucción de la paz de los pequeños pueblos, agredidos primero por un ejército y luego protegidos por otro. Los pueblos agredidos, antes libres, se vuelven de todos modos dependientes de quien los libró del mal mayor. Los reinos poderosos reafirman su independencia a costa de la de los débiles. Los más poderosos se determinan a sí mismos con la mayor libertad, sin asimilar condiciones puestas por la coexistencia con otros países. El asunto central para San Agustín en todo esto es desmentir la pretendida substancialidad de la realidad política imperial. El imperio se engaña a sí mismo cuando afirma su total independencia, porque no tendría el poder predominante que usa para ello, si no fuera por los conflictos violentos que aprovecha para incrementar su poder al proteger a los pueblos más débiles. Si no fuera por las agresiones que padecen, los pueblos débiles no estarían necesitados de defensa ni surgiría tampoco la hegemonía de su defensor. «El ser malos aquellos a quienes se declaró justamente la guerra sirvió para que creciese el reino, el cual sin duda fuera pequeño y limitado si la quietud y bondad de los vecinos comarcanos, con alguna injuria, no provocara contra sí la guerra; pero si permaneciesen con tanta felicidad las cosas humanas, gozando los hombres con quietud de sus haberes, todos los reinos fueran pequeños en sus límites, viviendo alegres con la paz y concordia de sus vecinos, y así hubiera en el mundo muchos reinos de diferentes naciones».¹⁹ Esto impide celebrar al imperio como un bien absoluto, pues el orden que protege, resultante de la lucha contra agresiones y abusos, es en gran parte resultado de estas maldades, sin las que nunca hubiera sido necesario.

Como se ve en esto, la crítica que hace San Agustín del imperio y de todo Estado que se gloríe de sí mismo, consiste en mostrar; primero, que tienen su origen en la guerra de conquista o dominación y; luego,

¹⁹ Ib., XIV, 15.

que perduran, reproducen su poder y se engrandecen también por este medio. La ley suprema de estas grandezas terrenales es rechazar toda limitación o relativización de su poder efectivo por la existencia de otros pueblos. Por ello están compelidos internamente a suprimir esta resistencia actual o potencial mediante la guerra. Una forma de hacer más explícita esta concepción para nosotros podría ser la siguiente. Todos los pueblos producen bienes y tarde o temprano tienen que intercambiarlos con otros, con riesgo de quedar en una posición desventajosa en esos intercambios, lo que puede llegar hasta la pérdida de sus medios de producción. Solo aquellos pueblos que se organizan militarmente para garantizarse ciertas condiciones, se aseguran de que los frutos de su producción no van a serles arrebatados en intercambios injustos. Estas seguridades pueden establecerse de forma más o menos amplia e imperiosa. La forma más amplia de asegurarse es dominar militarmente a los otros. En este caso, la posibilidad de padecer injusticia se aleja velozmente, pero el carácter violento de la acción armada es signo inequívoco de la resolución a permitir que el enemigo sufra en demasía, que sufra incluso el mal que no se merece, con tal de asegurarnos de que no nos haga ninguna injusticia a nosotros. La operación que subyace al Estado absoluto, y lo vincula esencialmente a la guerra, consiste en desplazar la incertidumbre de su interior a su exterior. Paz para los que están conmigo, guerra para los que no; los dos términos son lógicamente inseparables para el Estado que se absolutiza. Los miembros de un Estado que considera que su verdadero fin es perpetuarse y realizarse a sí mismo son rehenes de los hombres de armas que actualizan esta finalidad en incesantes pruebas de fuerza.

Esta crítica se alza desde una nueva base que podríamos denominar una antropología pacifista. La idea no es tan nueva, está prevista en las breves pero precisas definiciones de Aristóteles que hemos visto más arriba. Si el más profundo y natural deseo del ser humano fuera gozar a plenitud de todos los bienes imaginables, entonces estaría condenado a acercarse a esta plenitud por el medio más directo, que es, como está visto, la guerra. La antropología pacifista propone considerar que el deseo

irrenunciable de los seres humanos es la paz y no la plenitud de la felicidad. La paz es un contento en la comunicabilidad, en la potencialidad, en ser ya, aquí y ahora, medio del infinito. Ser capaz de desear, es decir, sentirse fuerte y activo en ausencia de la satisfacción, es estar en paz. Es complacerse de la condición de ser humano, que no es precisamente la forma más plena de ser imaginable, sino una afectada por carencias y visitada por interrogantes e ilusiones. El más profundo deseo humano es ser libre sin dejar de ser quien es, ser libre sin ser Dios. ¿Cómo podemos alegrarnos un día cualquiera, con un alimento cualquiera sobre la mesa, en un rincón cualquiera del mundo que está lejos de ser el Paraíso? La buena alegría que se goza en la paz es, seguramente, poca en comparación con los faustos de los reyes, pero es en cierto sentido inagotable, porque se realiza por sí misma, a partir de la existencia fragmentaria y transitoria. Se engrandece no por exclusión de necesidades y acaparamiento de satisfacciones, como los tesoros y los palacios, sino por inclusión y comunicación entre los necesitados e insatisfechos, como el vino de Canaán y la multiplicación de los panes y los peces.

San Agustín sostiene que el deseo de paz subyace a los deseos de plenitud y es, por decirlo así, lo que se quiere de verdad. Quien busca completarse con lo que le falta no hace más que encubrir con el deseo de ese objeto extraño su verdadero deseo, que es sentirse completo. Hasta el que guerrea se alienta con la fantasía de alcanzar de este modo el estado de contento y tranquilidad que siempre quiso y le corresponde. El soldado en campaña es movido por la extraña visión de que el camino de regreso a su hogar, a los festejos de su gente, a la simple alegría a la que todos tienen derecho, pasa, en su caso y dadas las circunstancias, por atravesar y despedazar los cuerpos de quienes quieren impedirlo. No hay manera de querer nada sin encontrar ya en el querer actual y sus medios una realidad querida por sí misma aunque modesta y necesitada:

Hasta los que quieren perturbar la paz en que viven, no es porque aborrecen la paz, sino por tenerla a su albedrío. No quieren, pues,

que deje de haber paz, sino que haya la que ellos desean. Finalmente, aun cuando por sediciones y discordias civiles se apartan y dividen unos de otros, si con los mismos de su bando y conjuración no tienen alguna forma o especie de paz no hacen lo que pretenden. Por eso los mismos bandoleros, para turbar con más fuerza y con más seguridad suya la paz de los otros, desean la paz con sus compañeros.²⁰

La objeción que este argumento tiene que enfrenar es que existen individuos, grupos humanos y pueblos enteros que tienen su único contento en obtener cada vez más, porque están negados para la pacífica consideración de la vida actual —alta potencialidad con baja realización— como un bien suficiente. Para levantar la objeción, San Agustín se enfoca en casos como los subversivos y los bandidos. Encara el problema con un ejemplo hiperbólico (que anticipa al genio maligno de Descartes y al agresor por vanagloria de Hobbes), el mítico Caco, monstruo humano insaciable y poderosísimo, mezcla de Alcibíades y Polifemo, tan lleno de codicia y atrevimiento como de recursos y poder para perpetuar su lucha:

Pero supongamos uno como el que nos pinta la fábula, a quien por la misma intratable fiera le quisieron llamar más semihombre que hombre [...] y llamaron Caco [...] con todo, en aquella solitaria cueva, cuyo suelo, como le pintan, «siempre estaba regado de sangre fresca o recién vertida», no quería otra cosa que la paz, en la cual ninguno le molestase ni fuerza ni terror de persona alguna le turbase su quietud. Finalmente, deseaba tener paz con su cuerpo [...] Y para poder aplacar su naturaleza sujeta a la muerte, que por la falta que sentía se le rebelaba, [...] robaba, mataba y engullía, y aunque inhumano y fiero, miraba fiera y atrozmente por la paz y tranquilidad de su vida y salud. Y así, si la paz que pretendía tener en su cueva y en sí mismo la quisiera también con los otros, ni le llamaran malo, ni monstruo,

²⁰ Ib., XIX, 12.

ni semihombre. [...] Pero tal hombre, o nunca le hubo, o, lo que es más creíble, no fue cual nos lo pinta la ficción poética.²¹

Aun en este caso extremo, figurado, de un individuo entregado totalmente a la violencia, se reconoce en él un resto de conformidad con su propio ser en medio de la insatisfacción y sin que cese el estado de guerra con la humanidad en que se encuentra: la quietud de su cueva, la paz con su cuerpo, la tranquilidad de su vida y su salud. Como resulta también del análisis de la idea del hombre amoral que hace Bernard Williams,²² encontramos en todos los casos verosímiles no una ausencia total de actividad moral, sino una moral reducida, que trata a unos pocos seres como bienes no negociables, no relativos, inviolables. Los más inescrupulosos *gangsters* tienen al menos una persona en el mundo a la que protegen incondicionalmente, y suelen tener estrictas leyes de lealtad con sus secuaces. Hasta Vladimiro Montesinos tiene, como lo ha descubierto Sally Bowen,²³ una imperfección en su amoralismo. El argumento de San Agustín es más fino y no se expone a las contingencias de los casos de criminales avezados, entre los que puede que aparezca, cómo negarlo, un caso histórico de amoralismo perfecto y triunfante, como parece ser el Alcibíades de Tucídides.²⁴ Aun en este encontramos, con el punto de vista de San Agustín, que tiene que querer su propio querer y las condiciones inmediatas en que es posible, como son su cuerpo, su vida, su vivienda, sus alimentos, su salud, para poder querer todas las satisfacciones venideras y remotas. Esa conformidad en la finitud él la tiene ya, pero no la conoce como principio de acción, solo como estado de reposo. Actuar por ella sería compartirla, comunicarla, tenerla con los otros. Esto sería formar con los demás una comunidad unida en el respeto a las personas por su potencialidad y comunicabilidad, no por

²¹ Ib., XIX, 12. (VIRGILIO. *Enéada* 8, verso 190 y ss.; OVIDIO. *Fastos* 1, verso 523 y ss.)

²² WILLIAMS, Bernard. *Introducción a la ética*. Madrid: Cátedra, 1998, cap. 1: «El hombre amoral».

²³ BOWEN, Sally. *El espía imperfecto. La telaraña siniestra de Vladimiro Montesinos*. Lima: Peisa, 2003.

²⁴ TUCÍDIDES. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid: Cátedra, 1988, libro V, 43-84; libro VIII.

sus logros o perfecciones. Una comunidad que celebre, dice San Agustín, los bienes elementales que Dios dio al hombre, «la salud, incolumidad y comunicación de su especie», y junto con ello «todo lo que es necesario, así para conservar como para adquirir esta paz, como son las cosas que convenientemente cuadran al sentido, como la luz que ve, el aire que respira, las aguas que bebe, y todo lo que es a propósito para sustentar, abrigar, curar y adornar el cuerpo».²⁵

La paz cristiana consiste según esto en tomar partido por la humanidad no calificada por ningunas virtudes ni realizaciones políticas, sino solo por el común respeto de los bienes y condiciones más básicos que permiten a cada uno vivir su vida, «de modo que cualquier mortal que usare bien de estos bienes, acomodados a la paz de los mortales, pueda recibir otros mayores y mejores, es a saber, la misma paz de la inmortalidad, y la honra y gloria que a ésta le compete en la vida eterna para gozar de Dios y del prójimo en Dios; y el que usare mal, no reciba aquéllos y pierda éstos».²⁶ Leído con atención, el texto no dice que la vocación para la paz eterna del Dios verdadero sea condición para la paz temporal, sino al contrario, que la condición para acercarse a la paz celeste es participar activamente de la paz temporal. La ciudad de Dios es una provincia remota del Reino de los Cielos en que se cultiva la paz del contento con la justicia universal y los bienes elementales, aunque ello ocurra sin honra ni gloria en este mundo, es decir, sin la mayor felicidad humana, sino entre azares, adversidades y pequeños gozos, como las andanzas de un peregrino. Coincide con esta actitud la regla general para los miembros de las comunidades cristianas que San Agustín enuncia en estas páginas: no pretender estatuirse como un Estado dentro del Estado, sino aceptar el espacio que el orden político les deje y aprovecharlo para desplegarse dentro de él como sociedad de paz, siempre y cuando el orden político no los obligue a hacerse

²⁵ AGUSTÍN, San, Obispo de Hipona. Ob. cit., XIX, 12.

²⁶ Ib., XIX, 2.

cómplices de injusticias ni les impida vivir bien y hacer el bien a los demás. Manteniendo esta relación crítica con el Estado, que es sometérsele bajo la condición de que él se someta a su vez a las leyes de la justicia, los ciudadanos de la ciudad de Dios forman un pueblo junto con todas las demás personas que aman cosas semejantes. Pues para San Agustín el *populus* no se define, como en la antigua Roma, por estirpe, casta, o ciudadanía otorgada por la comunidad política, sino que se constituye cuando se forma una «congregación compuesta de muchos, no bestias, sino criaturas racionales, y unidas entre sí con la comunión y concordia de las cosas que ama».²⁷ El pueblo, así entendido como sociedad de convivencia y comunicación, es uno de esos bienes básicos que hay que saber apreciar para estar en paz y no inquietarse por alcanzar bienes diversos y ajenos. La idea cristiana de paz no es más pues, como la imperial, la del orden social más amplio y duradero posible, sino la del más justo, aunque se realice solo en comunidades materialmente aisladas y carentes de poder político.

La idea de sociedad que se abrió paso junto con la ciudad de Dios dio lugar a la Iglesia católica, una organización moralmente estricta pero abierta a todos, centrada en su propia jerarquía y claramente separada de las estructuras de poder del decadente imperio. Sin embargo, la esperanza de que la Iglesia constituyera un nuevo pueblo se encontró pronto con el obstáculo de las herejías, que no fueron otra cosa que rebrotes de la idolatría del poder terrenal, característica del imperio romano, alimentada ahora con la nueva savia de los pueblos bárbaros. La herejía de Pelagio, surgida en la entonces remotísima Irlanda, adquirió el apoyo de grupos étnicos rudos y apegados a las labores de una tierra difícil de aprovechar que se sintieron convocados por la doctrina de que el hombre se salva por su propia renuncia al pecado, no por la gracia de Dios contenida en los sacramentos que la Iglesia administra.

²⁷ Ib., XIX, 24.

Como lo mostró Franz Borkenau,²⁸ la obsesión pelagiana por la virtud permitía la combinación del lenguaje cristiano con la moral heroica de los pueblos germánicos. La intensa explotación de las fuerzas del individuo que acontece en la tribu no deja espacio para que este atribuya a sus reflexiones cierta autoridad sobre su propia práctica. En la tribu, los factores de la producción y la fertilidad son inseparables de los de la seguridad y la cooperación; el mismo hombre que engendra y produce alimentos es el que sale en armas a los caminos y se arriesga en los mares. No está en condiciones el miembro de una tribu de reconocer autoridad tampoco a los consejos y enseñanzas provenientes de una sociedad distinta a la suya. Los líderes étnicos irlandeses y escoceses de tiempos de Pelagio no podían dar crédito a la red de comunidades y autoridades jerárquicas cristianas, como tampoco se les daba bien el insertarse en el sistema administrativo y político imperial. Las fuerzas morales propias del nuevo Dios fueron asimiladas por las tribus célticas y germánicas a sus propios valores heroicos. Las virtudes cristianas debían servirles para fortalecer al individuo sobreexigido por la interacción entre su sistema social de baja productividad y la competencia por tierras en un mundo conectado por el imperio pero ya no más regulado por él, sino atravesado por docenas de pueblos en marcha. De todos los confines de la Europa invadida, surgían atletas de la mortificación y la penitencia que convertían sus cuerpos propios en campos de batalla entre el bien y el mal. Esta espiritualidad combativa expresaba la sed de poder político que poseía a los invasores del viejo imperio. Estos pueblos reales, a diferencia del imaginario pueblo cristiano, rivalizaban por apropiarse de las técnicas políticas y militares del caduco imperio para afianzarse en sus territorios. Mientras la Iglesia católica se esforzaba por alentar a poblaciones conmocionadas por la ruina del imperio, aterradas por las

²⁸ BORKENAU, Franz. *Ende und Anfang. Von den Generationen der Hochkulturen und von der Entstehung des Abendlandes*. Edición e introducción de Richard Löwenthal. Stuttgart: Klett Cotta, 1991, p. 341 y ss. „Herausbildung des westlichen Christentums”.

consecuencias funestas del pecado, para que se esforzaran en construir una nueva sociedad civilizada sobre las ruinas del imperio, herejías como la pelagiana usaban la nueva capacidad de resistencia moral aportada por el cristianismo para consolidar a las naciones bárbaras, sin quitarles, sin embargo, su vieja confianza en la virtud individual.

Frente al rígido sistema de la administración del sacramento, las herejías hicieron una promesa de salvación por las propias fuerzas del individuo, ahora enriquecidas con los profundos sentimientos del cristianismo, por sus escrúpulos morales y ejercicios de purificación. En el espacio de las herejías, pese al triunfo de la Iglesia sobre ellas, surgió más tarde la moral caballeresca y su intenso sentido del señorío terrenal. La convivencia de ambas realidades sociales, la herética-caballeresca y la sacramental-sacerdotal, configura el sistema social del feudalismo. De esta forma, en el elemento del heroísmo mítico cristianizado, se salvó la tradición política y con ella, muchos aspectos de la tradición grecorromana que la Iglesia había dejado de lado para estabilizarse como una alternativa de civilización en medio de la ruina del imperio. Donde debía crecer el pueblo de Dios, crecieron los pueblos cristianos germánicos.

No podía imaginarse San Agustín los mil trescientos años de casi incesante matanza en nombre de Dios que seguirían a su labor fundadora. En los primeros siglos, la Iglesia occidental estuvo amparada por el poder disuasivo de Bizancio, cuya Iglesia nunca prescindió de una estrecha colaboración con la corte imperial y estaba acostumbrada desde muy temprano a bendecir y teologizar la intensa práctica de dominación despótica y represión violenta necesaria para que sobreviviera el Imperio Romano de Oriente. Al debilitarse Bizancio, la sede pontificia atenazada por las rivalidades entre los pueblos bárbaros cedió buena parte de su identidad y adoptó gradualmente las técnicas de dominación imperiales que los reyes bárbaros ya usaban. Ellos hacían de nuevos Césares sin mucha habilidad pero con un entusiasmo combativo iluminado por visiones heroicas cristianizadas, como las del pelagianismo. El resultado de estas mezclas fueron tiempos de espanto, desarraigo y miseria material

que se instalaron, como esas tormentas que no pasan, encima de las ruinas romanas, cuyas formas ya nadie sabía siquiera a qué actividades servían. A esto se añadió el surgimiento del islam, la ruina definitiva de Bizancio y la pérdida de las antiguas comunidades cristianas alrededor del Mediterráneo.

3.2. Guerra religiosa e idealización de la paz en el Humanismo y el Renacimiento

El movimiento monástico logró hacerse espacios en el continente europeo adoptando los monasterios ciertas características de los señoríos feudales. Los clérigos se asimilaron como letrados a las cortes de los señores cristianos y la sede pontificia adoptó los rasgos de un reino más. Esferas de pensamiento y acción tan distintas como la doctrina de la Ciudad de Dios —que la Iglesia nunca abandonó del todo, porque se habría perdido a sí misma— y la filosofía política y moral antigua —que en los sucesivos renacimientos medievales socorrió cada vez más a los señores terrenales— encontraron finalmente cierta articulación gracias a la adopción del aristotelismo por la teología escolástica en el siglo XIII. Este resultado no tenía más unidad que un saber enciclopédico, pero sí permitió el estudio, la transmisión y aplicación de diversas doctrinas a las sociedades europeas de la Baja Edad Media, que se estaban volviendo por sus propias fuerzas cada vez más urbanas y humanísticas. Un primer intento de síntesis está en el tratado de la Monarquía de Dante Allighieri, donde el universalismo cristiano y la idea antigua de república se unen verbalmente en la enunciación del deber de instaurar un imperio mundial cristiano.

El ideal de la paz cristiana no murió, pero llevó una vida bastante retirada en una Europa cada vez más trajinada por individuos emprendedores. El heroísmo moral caballeresco fue superado gradualmente

por una forma todavía más virulenta de culto a la virtud y a la plenitud individual y mundana, el heroísmo moral burgués.

A comienzos del siglo XV, casi al mismo tiempo que los turcos toman Constantinopla, la paz cristiana reaparece convertida en un asunto de teología mística y diplomacia eclesiástica en la obra de Nicolás de Cusa. Insatisfecho con las distinciones lingüísticas que la escolástica usaba en abundancia para acumular unas doctrinas al lado de otras, llamándolas a todas conocimiento de Dios, de la esencia, la substancia y demás realidades absolutas, el cusano recuerda en *De visione Dei* que no es la acción humana la que da acceso a Dios, porque él es el Oculto, sino la visión divina, llena de atención y cuidado hacia el ser humano, la que acompaña a este y le participa su comunicabilidad universal. En todas sus acciones, desde todos los lugares que recorra y tiempos en que viva, el ser humano percibirá, si es receptivo, que la mirada divina que lo acompaña le enseña a mantenerse en esta pregunta sobre la voluntad de Dios y lo desengaña del puesto terrenal que ocupa, mostrándole la vanidad de las ventajas o desventajas de la posición social o política que casualmente tiene. Esta versión mística de la paz interior cristiana, fiel interpretación de la *Ciudad de Dios* de San Agustín, permitió a Nicolás de Cusa emprender una singular campaña de acercamiento a las otras religiones, con el propósito de conseguir la paz perpetua. Su audaz diseño lo encontramos en el diálogo *De la paz o de la concordia entre las religiones* (1454).²⁹

El diálogo comienza con el relato de una visión mística. Las noticias de las matanzas y crueldades ocurridas durante la toma de Constantinopla conmovieron tanto a un hombre que había conocido ese lugar, que pidió al Creador entre sollozos que interrumpiera las persecuciones por diferencias religiosas. Le ocurrió luego de tener una visión que le mostraba la forma de alcanzar la paz mediante el diálogo y el acuerdo

²⁹ CUSA, Nicolás de. *Gespräche und Abhandlungen. De ludo globi 1463, De visione Dei 1453, De pace fidei 1454*. Berlín: Keiper, 1947.

entre hombres conocedores de las distintas religiones. En su visión, las almas de estos sabios, acompañadas por mensajeros espirituales de todos los pueblos, celebran una conferencia presidida por Dios mismo. El primero en intervenir es el Verbo, con una aclaración sobre la naturaleza del problema: «El Señor del cielo y de la tierra ha escuchado los suspiros de los asesinados, de los encadenados y cautivos que padecen por la diferencia entre las religiones, y como todos los que ejercen o padecen esta persecución no creen otra cosa sino que la salud de su alma así lo exige, y ello tiene el beneplácito de su Creador, el Señor se ha compadecido de su pueblo y ha dispuesto que toda diferencia religiosa sea conducida pacíficamente, en virtud de la concordia universal, a una sola religión que en adelante será invulnerable».³⁰ En lo que sigue intervienen las almas de los pueblos y religiones y dialogan con el Verbo y los apóstoles Pedro y Pablo: el griego, el itálico, el árabe, el indio, el caldeo, el judío, el escita, el galo, el persa, el sirio, el español, el turco, el alemán, el tártaro, el armenio, el bohemio y el inglés. Las distintas aproximaciones a Dios configuran un debate sobre su naturaleza que va acordando, por libre asentimiento y convencimiento mutuo, nada menos que el Credo católico romano, incluida la virginidad de María y el origen divino del orden sacerdotal. Solo las formas del culto, de los cargos eclesiásticos, las oraciones, etcétera, quedan a criterio de los pueblos, para que ellos las definan según sus particulares inclinaciones.

La ilusión inevitable de que la propia religión es la suma y consumación de todas las otras religiones lucha aquí con la conciencia de que la guerra surge de las diferencias entre religiones y entre pueblos. Llama la atención que Nicolás de Cusa confunda a las religiones con los pueblos o naciones, pues lo que separa a judíos y cristianos no es lo mismo que separa a galos e ingleses, españoles y bohemios; tampoco es correcto llamar árabes a los musulmanes. En su geografía religiosa se

³⁰ CUSA, Nicolás de. *De pace fidei*, 3.

nota la huella de la lucha contra las herejías, en cuyas raíces la Iglesia encuentra las fuertes diferencias de costumbres y formas de vida que hay entre los pueblos. Indirectamente, trata a otras grandes religiones, el judaísmo, el islam, y hasta al cristianismo oriental, como tendencias heréticas semejantes a las que solían presentarse en Inglaterra, el sur de Francia y Bohemia. El intento de reunir a todos los pueblos, mediante un diálogo imaginario, en la fe en la Trinidad que los rescata de la idolatría, anticipa la universalización artística de la imagen de Cristo que intentó Miguel Ángel en el Juicio Final de la Capilla Sixtina (1541). El Cristo triunfante, rey y juez universal, que separa definitivamente a la virtud del vicio y a la santidad del pecado al final de los tiempos, es semejante al Pantocrator de la tradición ortodoxa griega y es capaz de convocar también la admiración de los espíritus nórdicos, intensamente dedicados a fortalecer la voluntad y conducir al individuo hacia la rectitud moral. Pero la diplomacia interreligiosa del diálogo teológico y de las imágenes sagradas subestimó totalmente las diferencias que intentaba superar. Su impulso duró todavía todo el siglo XVII, cuando los jesuitas se abrieron paso en China y en las sociedades indígenas de América del Sur por medio de un audaz sistema de traducciones, transferencias tecnológicas y asimilaciones culturales.

La promesa de paz universal teológica de Nicolás de Cusa, así como la artística de Miguel Ángel y la evangelizadora de los jesuitas, quedaron incumplidas. Sus elevadas intenciones han quedado cifradas en formas históricas, monumentos de ideales magníficos pero rodeados de la atmósfera trágica de las grandes ilusiones que han demandado grandes sacrificios. En los siglos de creación de la modernidad, desde el Humanismo hasta el Barroco, se llevó la idea de paz cristiana a sus máximas consecuencias con el serio propósito de construir en la tierra una sociedad de sociedades orientada por la Iglesia. La doble afirmación agustiniana de una comunidad de creyentes; por un lado, que no defiende nada más que la justicia universal y; por otro, de una Iglesia que vence las herejías y crea ámbitos de paz en que impera la recta doctrina

como principio de civilización, se reproduce en múltiples versiones de esta contradicción interna hasta concretizarse en el cisma de la Reforma. Dos fenómenos extremos se nos presentan como portavoces de estos poderes éticos enfrentados dentro del mismo pensamiento de la paz cristiana: la crítica de Erasmo a la guerra político-religiosa y el debate sobre la evangelización de América.

En su panfleto pacifista *La queja de la paz*, Erasmo reexpone la idea de la paz cristiana con la sola preocupación urgente de detener el derramamiento de sangre entre seguidores de Cristo. La paz habla en primera persona en este texto, expone con dolida elocuencia sus demandas contra los que la maltratan y la desprecian. Ella cuenta que fue en busca de los seres humanos, segura de ser acogida por ellos, y ellos la humillaron con más rudeza que los animales. Buscó entre los grupos humanos uno que fuera amigo de la paz y por eso entró a las casas de los religiosos, de donde salió tan despavorida como antes de los palacios. Y, sin embargo, ella no puede olvidar, y lo recuerda a la humanidad, el mandato del amor cristiano, que obliga más allá de toda conveniencia particular. Con esta idea, la paz encuentra valor dentro de sí para señalar las prácticas abominables de su tiempo:

¿Qué posible consistencia puede haber entre una mitra y un yelmo, entre un báculo pastoral y un sable, entre el volumen del Evangelio y el escudo? ¿Cómo puede haber consistencia entre saludar al pueblo con las palabras «la paz sea con ustedes» y, al mismo tiempo, excitar el mundo entero a la sangrienta guerra! ¿Decir paz con los labios y, al mismo tiempo, urgir con la mano y todo poder de acción a cometer estragos? ¿Os atrevéis a describir a Cristo como un reconciliador, como el Príncipe de la Paz, y a la vez endulzar y recomendar con la misma lengua la guerra; lo que en verdad no es otra cosa que tocar la trompeta al mismo tiempo por Cristo y por Satán? ¿Presumís, reverendo señor, con la capucha y sobrepelliz puestas, de estimular a las gentes simples e inofensivas a la guerra cuando vienen a la iglesia

a escuchar de vuestra boca el evangelio de la paz? [...] Pensad en esta incongruencia: ¡un sacerdote sanguinario!³¹

A través de las espantosas imágenes de la matanza organizada para la salvación espiritual, la cruz usada como estandarte, los obispos y capellanes acompañando a las tropas a los campos de batalla, Erasmo increpa a la Iglesia de su tiempo, envuelta en las guerras de la Reforma (y al mismo tiempo, aunque él no lo tiene presente, en la aventura de la conquista de América). Los clérigos pueden y deben hacer valer el mensaje cristiano aun cuando ello vaya en contra de los intereses de los reinos cristianos. Tienen mucho que revalorar en la humilde vida del común de la gente, que son los verdaderos creadores de la paz y la riqueza que los ricos y nobles despilfarran y usan para sus especulaciones comerciales y bélicas. La Iglesia tiene el poder moral para detener la guerra entre cristianos y convertir a los reyes que se llaman cristianos en verdaderos hombres de paz:

Hagamos sabios a los reyes; sabios para la gente, no sólo para sí mismos; y hagámoslos verdaderamente sabios, en el buen sentido de la palabra, y no sólo astutos; de forma que pongan su majestad, su felicidad, su riqueza y su esplendor sólo en esas cosas que los hagan grandes como personas, superiores en esto a aquellos a quienes la fortuna ha ubicado, en el orden civil, por debajo de ellos. Hagamos que adquieran hacia la sociedad, el gran cuerpo del pueblo, esas amigables disposiciones que un padre tiene hacia su familia. Hagamos que un rey se sienta grande en proporción a cuán bueno es su pueblo; hagamos que estime su propia felicidad por la felicidad de quienes él gobierna; que se sienta glorioso en proporción a cuán libres son sus súbditos; rico, si la sociedad lo es; y floreciente, si él puede hacer que la comunidad florezca a consecuencia de ininterrumpida paz.³²

³¹ ERASMUS, Desiderius. «The Complaint of Peace». (*Querela Pacis* 1521). Chicago y Londres: Open Court, 1917. The Online Library of Liberty, <<http://oll.libertyfund.org/index.php>>.

³² Ib., p. 15.

En este estilo va el discurso de Erasmo, concentrado en la crítica moral de la guerra y de las tendencias belicosas estatales y eclesiásticas. Entre sus argumentos aparece la idea de que lo peor de la guerra no es cada combate, cada herida, sino el *estado de guerra*, que es un estado de degradación moral en que la justicia colapsa y el mensaje cristiano queda suspendido hasta que lleguen mejores tiempos. Su consecuencia más importante es que los gobernantes no deben declarar la guerra con ligereza. Esta decisión debe estar acompañada de las más amplias y profundas consultas. «Una medida extremadamente peligrosa para la existencia del Estado, como es la guerra, no puede ser tomada por un rey, un ministro, ni una junta de hombres ambiciosos, avaros o vengativos, sino por el consentimiento pleno y unánime de todo el pueblo».³³ Se suelen inventar razones ficticias pero plausibles para la ruptura de buenas relaciones. Una de las más usadas es la diferencia de naciones. Se incita el odio del pueblo francés contra el inglés por el solo hecho de ser inglés. Luego se aprovecha cualquier desavenencia en las relaciones para desencadenar el daño masivo. El primer deber moral de los cristianos y su Iglesia es advertir de la desgracia moral generalizada que empieza cuando se otorgan plenos poderes a los señores de la guerra. Esto se aplica con toda seguridad cuando se trata de guerra entre cristianos. Erasmo precisa que estos argumentos contra la guerra para adquirir dominios no se contradicen con la guerra justa, puramente defensiva, para repeler a los invasores, ni con arriesgar la vida para preservar la tranquilidad pública.

Desde que, al final del imperio romano de occidente, las invasiones bárbaras diluyeron las esperanzas de realizar la paz cristiana en un pueblo cristiano tan unido espiritualmente como culturalmente diverso, el mensaje de San Agustín se fue convirtiendo en un asunto de meditación mística, como lo fue en Nicolás de Cusa y siglos después, en Friedrich

³³ Ib., p. 16.

Schelling; o de admonición moral y crítica de la guerra, como en Erasmo y, siglos después, en los filósofos de la Ilustración. La interpretación de la doctrina cristiana de la paz como principio de organización social y de derecho internacional durmió un largo sueño del que despertó recién en el siglo XX con ocasión de la catástrofe bélica del Estado moderno.

3.3. El debate sobre los justos títulos del dominio español en América

El momento más oscuro del sueño de la razón teológica fue sin duda el debate sobre los justos títulos del dominio español en América. El primer asunto de este debate fue si los pobladores de estas tierras, siendo bárbaros, tenían o no tenían derecho a sus tierras, a gobernarse a sí mismos, o incluso a resistir a que se les predique. Las investigaciones de Natsuko Matsumori³⁴ han mostrado que hubo una amplia gama de interpretaciones de la idea aristotélica del *homo politicus* que midieron los grados de barbarie, o inhumanidad de los americanos, según qué tan lejos estaban sus sociedades del modelo de la *civitas* o la comunidad política. De este tipo es la célebre clasificación de José de Acosta de los bárbaros en tres tipos o grados de barbarie.³⁵ El primero, que se encuentra en Japón y China, tiene organización estatal, funcionarios y escritura, «aunque disientan en múltiples cuestiones de la recta razón y ley natural»; el segundo, propio de México y Perú, carece de leyes escritas y de «ciencia filosófica y civil», pero sí tiene organización estatal y religiosa; el tercer tipo, que se halla en El Caribe, Tierra Firme y las islas Molucas, son hombres salvajes, semejantes a las bestias que no tienen religión,

³⁴ MATSUMORI, Natsuko. *Civilización y barbarie. Los asuntos de Indias y el pensamiento político moderno (1492-1560)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005, p. 80 y ss.

³⁵ Véase BRADING, David A. *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1991, cap. IV: «El gran debate».

ni rey ni ley.³⁶ Los argumentos para distinguir grados de inferioridad sirvieron sobre todo para destacar que todos los grados de barbarie, sin distinción, son inferiores a la forma de vida política o civil, que no era otra cosa que el imperio cristiano. Aunque solo el tercer grado, el de los pueblos nómades, cazadores y recolectores, podía considerarse esclavo natural, había una fuerte inclinación a condenar también a los otros dos tipos por las costumbres bárbaras o contrarias a la ley moral que se mezclaban con sus costumbres algo civilizadas. No obstante, hubo en todo momento de esta discusión otro enfoque, más crítico, que resaltaba que la palabra *bárbaro* significa también «el que no habla mi propia lengua», es decir, «extranjero», «extraño», «diferente» y no por eso inferior. Esta otra perspectiva, que encontramos en Juan de la Peña y, sobre todo, en Bartolomé de las Casas, no llegó a determinar las consecuencias prácticas del debate, a lo más introdujo ciertos criterios de supervisión *post facto* en la arrolladora empresa de la dominación de América.

El profundo olvido en que había caído para entonces la idea de paz cristiana de *La ciudad de Dios* se refleja en los principales términos del debate. Se trataba no ya de cuestionar la justicia de los gobiernos terrenales a la luz de la justicia universal, sino de saber si los indígenas, de suyo infieles, tienen o no derechos frente al imperio cristiano. El lenguaje de la paz civilizatoria imperial había regresado aprovechando la perplejidad de la idea civilizatoria cristiana, que no encontraba cómo proteger a la humanidad del Nuevo Mundo sino asimilándola a la cristiandad. Un síntoma revelador de esta politización de las relaciones entre los pueblos del mundo fue el énfasis de la *propaganda fide* virreinal en la lucha contra las herejías europeas y contra el islam. En América no había ni rastro de estos desafíos a la cristiandad, pero sí se pusieron en las iglesias grandes representaciones del triunfo de la verdadera fe sobre los

³⁶ Véase ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute*. Edición de L. Pereña. Madrid: CSIC, 1984, pp. 62-66.

«moros» y también sobre Lutero, Calvino y otros heresiarcas, imágenes que quedaban asociadas visualmente al triunfo sobre la resistencia de los últimos incas.³⁷ La lucha contra las herejías fue el elemento en que el mensaje de *La ciudad de Dios* quedó confundido con la antigua ética civilizatoria imperial.

Los conceptos jurídicos que se usaron para respaldar el derecho de los reyes de España a extender su dominio a América, llamados entonces «los justos títulos», fueron variantes del antiguo ideario de la paz imperial. Los títulos esgrimidos desde comienzos de la empresa de descubrimiento y conquista y después cuestionados por Francisco de Vitoria y otros teólogos de la Universidad de Salamanca, fueron siete.³⁸ El primero es el derecho del emperador a dominar el mundo entero. Ello se seguía de una disposición divina y natural, algo así como una lógica intrínseca del poder político de volverse universal. Es parte de esta idea dar su lugar a muchos señores naturales bajo la autoridad universal del emperador, que es así rey de reyes y señor de hombres libres. Cada reino, inclusive los de los indios, prevalece sobre sus súbditos, pero ha de someterse al reino más civilizado. El segundo título se refería a la autoridad del Papa, por cuyo intermedio todas las demás potestades de la tierra recibían de Dios sus derechos; se trata de una burda confusión de la autoridad eclesiástica con la autoridad mundana, plausible solo en una época en que prosperaba una forma acrítica de usar el poderío militar y estatal. El tercer título, el derecho a disponer de las tierras descubiertas, era una variante de la doctrina del esclavo natural, pues clasificaba a los naturales como incapaces de ser dueños. El cuarto es el derecho a quebrar la resistencia de los indios a recibir la fe cristiana; así como se puede obligar a dejar la blasfemia, se obligará con derecho a dejar la idolatría. El quinto título autoriza a combatir los pecados contra la ley natural, o que ofenden a

³⁷ Véase en el Cusco la gran tela en la iglesia de La Compañía y la base del púlpito de la iglesia de San Blas, entre otros muchos ejemplos.

³⁸ Véase MATSUMORI, Natsuko. Ob. cit., p.160 y ss.

Dios, como comer carne humana, el incesto y la homosexualidad. El sexto es el libre asentimiento de los indios, que transmiten su dominio a otro cuando aceptan las exhortaciones de los conquistadores. El séptimo y último es la donación especial de Dios, que ha condenado a los bárbaros a la ruina y los ha entregado al poder de los cristianos, como en otro tiempo entregó los cananeos a los judíos. En estos argumentos podemos reconocer las dos grandes premisas de las doctrinas imperiales antiguas: *a)* para que haya paz en la tierra tiene que haber un solo imperio mundial al que se sometan todos los señores, los que formarán así una sociedad de súbditos libres, cada uno señor de sí mismo al mismo tiempo que se rige por la ley universal (títulos primero, segundo, sexto y séptimo); y *b)* los que desoyen esta vocación universal y se aferran a costumbres violentas pierden el derecho a la libertad, son enemigos de la civilización y deben ser sojuzgados (títulos tercero, cuarto y quinto). Es notoria la contradicción entre la idea de comunidad política mundial de hombres libres y la idea de que hay esclavos naturales o grupos humanos incapaces de participar de dicha comunidad política mundial. En todo caso, no pueden usarse los mismos títulos con respecto a la misma gente. La consecuencia es que el imperio se reserva también el derecho a decidir a quiénes trata como libres y a quiénes como esclavos.

Francisco de Vitoria y otros doctores de Salamanca emprendieron una severa crítica de estos viejos títulos. Su punto de partida es la agustiniana distinción entre la potestad civil y la potestad eclesiástica. Si bien todo poder viene de Dios, la potestad civil lo hace por intermedio de la república, de forma que para que exista una potestad civil mundial, tendría que haber un asentimiento libre de todas las repúblicas del mundo. No ocurre así con la potestad eclesiástica, pero esta no tiene otro poder que el surgido de la autoridad moral que le da su consagración al mensaje cristiano. Este poder moral puede surtir indirectamente los efectos de una potestad temporal, pues dando y quitando la legitimidad moral, el Papa puede «quitar y poner príncipes, dividir los reinos y otras cosas

parecidas». ³⁹ Vitoria también cuestionó la aplicación de la doctrina del esclavo natural a los indios, pues todos los que se encontraron participaban de alguna organización social, y siempre que esta exista, por más rudimentaria que sea, es prueba de que sus miembros son cabalmente humanos. Pero sobre todo, negar la libertad natural de algunos seres humanos es subestimar la promesa cristiana de salvación universal, que es la razón de ser de la predicación.

Urgido por su tiempo a dar una versión razonable de los títulos de la corona española para dominar América, Vitoria, siguiendo una vía ya señalada por Domingo de Soto, recurrió en su *De indis* ⁴⁰ a la libertad de los hombres de buena voluntad para visitar el mundo entero y ofrecer trato e intercambio pacífico, material y espiritual, a todos los pueblos. Este derecho del viajero a ser recibido con hospitalidad es un derecho muy semejante al derecho que tienen los indios a estar tranquilos en sus tierras, con la diferencia de que el primero es bastante más limitado que el segundo. La presencia de la persona, su simple estar ahí, le confiere un cierto derecho, pues su personalidad se extiende a lo que un ser humano puede desear sin quitar nada a otros. Por su simple estar ahí, los indios tienen derecho a las tierras en que viven y a extender sobre ellas sus leyes y gobierno. Esto sirve para refutar el viejo título de que los indios no pueden ser dueños. «Queda pues, firme de todo lo dicho, que los bárbaros eran, sin duda alguna, verdaderos dueños pública y privadamente, como los cristianos, y que tampoco por este título pudieron ser despojados de sus posesiones, como si no fueran verdaderos dueños, los príncipes y las personas particulares». ⁴¹ Se refuta así también el supuesto título para obligarlos a dejar la idolatría y abrazar la verdadera fe, pues cada pueblo tiene derecho a la idea de la divinidad que ha encontrado por sí mismo, aunque sea equivocada, mientras no hagan daño a otros:

³⁹ VITORIA Francisco de. *De potestate Ecclesiae prior*, I i, 5-7.

⁴⁰ VITORIA, Francisco de. *Las relecciones de Indis y de Iure Belli*. Washington D. C.: Unión Panamericana, 1963.

⁴¹ *Ib.*, I, 4.

«Aunque la fe haya sido anunciada a los bárbaros de un modo probable y suficiente, y éstos no la hayan querido recibir, no es lícito, sin embargo, por esta razón, hacerles la guerra ni despojarlos de sus bienes».⁴² Como el verdadero límite de lo que cada uno considera su derecho está en el daño ajeno, el derecho de los indios así establecido está limitado por el mismo derecho de gentes, pues este también asiste a los forasteros: «los embajadores por derecho de gentes son inviolables. Ahora bien, los españoles son embajadores de los cristianos. Por eso, los bárbaros están obligados, por lo menos, a oírlos con benevolencia y no rechazarlos».⁴³

De aquí surge un derecho a la predicación, que representa al derecho de la ciudad de Dios a realizarse socialmente en este mundo, con respeto de las potestades civiles. «Los españoles tienen derecho de recorrer aquellas provincias y de permanecer allí, sin que puedan prohibírsele los bárbaros, pero sin daño alguno de ellos».⁴⁴ El asunto es quién y cómo se establece si hay daño o no. Vitoria entiende que la presencia evangelizadora y todas sus condiciones aledañas no pueden considerarse jamás ofensa. Son, al contrario, ejercicio de la comunicación natural y de la propagación de la verdadera fe que ocurre de espíritu a espíritu, sin violencia alguna. Estos dos, *a)* el derecho a la comunicación entre seres humanos y *b)* el derecho a dar testimonio de la fe, son según Vitoria nuevos justos títulos de la presencia de los españoles en América. Sin ser títulos de dominación justa, *ius civilis*, lo son del derecho de gentes, *ius gentium*; no asisten a las personas en su calidad de miembros de Estado alguno, sino en su calidad de miembros de la humanidad. Por eso, si los cristianos son atacados cuando avanzan para llevar la buena nueva, tienen derecho a defenderse, incluso a fortificarse y repeler a los indios con guerra, someterlos a cautiverio y destituir a sus señores naturales, hasta conseguir garantías reales de seguridad para la acción evangelizadora.⁴⁵ En este sentido, también

⁴² Ib., I, 15.

⁴³ Ib., III, 7.

⁴⁴ Ib., II, 2.

⁴⁵ Ib., III, 7.

tiene derecho el Papa a prohibir las demás religiones en un territorio, cuando estas obstaculizan la propagación del cristianismo, prohibición que puede ser puesta en vigor por los españoles.⁴⁶ Esta redefinición de los justos títulos como normas de *ius gentium*, si bien evita gran parte de los atropellos conceptuales y materiales producidos por los viejos títulos, surte en la práctica el mismo efecto legitimador de la conquista. El señorío español sobre los indios tendrá presente en adelante mucho la necesidad de justificarse como obra pía. Por eso tomó la forma de las encomiendas, feudos que se definieron como protectorados espirituales pero no hicieron otra cosa que expoliar a los indígenas y reprimir todo asomo de resistencia. Los indios no pueden ser castigados por negarse a aceptar la doctrina cristiana, pero sí pueden serlo por negarse a aceptar que se les predique.

Caso flagrante de resistencia a la predicación es, según Vitoria, que los señores indígenas prohíban a sus súbditos volverse cristianos: «Si algunos bárbaros se convierten al cristianismo, y sus príncipes quieren volverlos a la idolatría por la fuerza y por el miedo, por esta razón los españoles pueden, si no hay otro remedio, hacer la guerra, obligar a los bárbaros a que desistan de tal injuria y utilizar todos los derechos de guerra contra los obstinados hasta destituir en ocasiones a los señores».⁴⁷ Como lo ha notado bien Matsumori, más que un derecho, este título se presenta como un deber para con la amistad y sociedad humana, pues estamos obligados a socorrer a los aliados en el peligro. De esta forma, con deberes del derecho de gentes, incrementa Vitoria su lista de nuevos títulos con cinco más, a saber: *c*) la protección de los convertidos, *d*) la liberación de los cristianos, *e*) la salvación de los inocentes, *f*) la voluntaria elección de los indios y *g*) la protección de los aliados.

No es difícil mostrar cómo Vitoria sucumbe a los encantos de la falacia que convierte el derecho de vivir en paz y comunicarse en la facultad

⁴⁶ Ib., III, 9.

⁴⁷ Ib., III, 12.

para hacer guerra y dominar. Una comunidad cristiana que forma un pueblo pacífico en algún lugar del mundo tiene el mismo derecho moral que cualquier otro pueblo a que se le respete. Sin embargo, la vocación cristiana de propagar la fe lleva pronto a una situación difícil, que es la presencia de grupos cristianos en territorios de ultramar. Cabe la duda de si los territorios en que estos grupos se asientan no pertenecían a nadie o si eran *de* otros pueblos. Vitoria resuelve este dilema a favor de los cristianos, quienes se distinguen del resto de seres humanos por la misión divina para la que han sido escogidos. La garantía eclesiástica de la divinidad de esta misión elimina la duda provocada eventualmente por la resistencia de los bárbaros, pues si el asentamiento tiene la impronta eclesiástica, tiene que haber sido pacífico y está probado que el rechazo indígena no es resistencia sino agresión. Así, ante la atribución suprema de llevar la verdadera religión, claudica el derecho de los pueblos a vivir imperturbados, regirse por sus propias leyes y despedir a los embajadores. Por ello, los nuevos títulos presentados por los doctores salmantinos ratifican las bulas del papa Alejandro VI, basadas en los viejos títulos.

Al defender la potestad espiritual de evangelizar el mundo, Vitoria deja abiertas las entradas para una potestad civil cristiana que se afirme y apropie de territorios coloniales y luego los defienda contra los indios como cualquier pueblo tiene derecho a defenderse. Estas entradas son el derecho a adueñarse de los bienes que no tienen dueño y el derecho a que sean recibidos con hospitalidad los predicadores. El único estudioso de la paz cristiana en ese tiempo que negó estos derechos y defendió el *ius gentium* en toda su extensión fue Bartolomé de las Casas, quien, por lo mismo, no hizo época en las realidades políticas de entonces, aunque sí en las morales, como sus antecesores humanistas. La obra de Bartolomé de las Casas sobrepasa los límites de este empeño de una forma cristiana de paz civilizatoria. Es una anticipación de la idea de paz cosmopolita que se anunciará a partir del siglo XVIII.

Hemos presenciado cómo fueron defraudadas las esperanzas de paz duradera puestas en los grandes sistemas de dominación llamados

«imperios». La dominación imperial no cumplió nunca su promesa de dejar a cada pueblo su libertad al mismo tiempo que organizaba a todos para vivir en paz, pues de hecho fue prioritario para el imperio, lo mismo que para cualquier Estado, cobrar tributo y asegurar sometimiento. La paz quedó aparentemente del lado del imperio porque este neutralizó la beligerancia de los pequeños Estados y legitimó la autoridad imperial con los criterios humanos y justos de las grandes religiones y la filosofía política. Pero la extracción de riqueza y la coerción eran difíciles de justificar y de organizar bajo un régimen que abarcaba a una enorme diversidad de grupos sociales. El efecto fue una contradicción crasa. Mientras los comisionados imperiales representaban una justicia universal que no se aplicaba en ninguna parte, los cobradores de impuestos expoliaban sin límites y los jefes de las fuerzas de ocupación imperiales intervenían a su antojo en los asuntos de los pueblos, entronizando a títeres del imperio. La hipocresía de Poncio Pilatos, la codicia de los publicanos y el despotismo de Herodes representan bien a las realidades imperiales.

Desde nuestro tiempo, enmarcado por la descolonización, primero, y más recientemente por el derrumbe del bloque soviético, tendemos a atribuir el fracaso imperial a que el imperio no podía dar lugar a buenos gobiernos locales. Ante el hecho de que el imperio se aprovecha de las debilidades de los pueblos, sobre todo de los conflictos entre ellos, recurrimos al remedio moderno, a saber, que los pueblos se organicen para formar Estados nacionales. Es característica de la modernidad la recuperación dogmática de la creencia antigua de que la justicia política es la única verdadera justicia. Lo que los antiguos cultivaron como un ideal de excelencia, los modernos lo encuentran establecido como una ley de la naturaleza, una ley estricta y terminante que dice que en ausencia del Estado campean el abuso y la violencia. Esta creencia básica de nuestro tiempo se ha formado mediante el desengaño de la paz cristiana, que ha sido todavía más traumático, si cabe, que el desengaño de la paz imperial. Los fundadores de la Iglesia católica occidental quisieron conseguir los efectos antes esperados de la paz imperial sin usar

más los medios estatales, la coerción y la guerra. Enseñar la justicia a los señores terrenales, organizar el concierto de las naciones, dar a probar a todos la dulzura humilde de la paz, no eran para ellos simples medios del engrandecimiento de una ciudad terrenal. En la perspectiva cristiana estos medios son ellos mismos fines universales. La puesta en práctica de esta idea se concibió, sin embargo, como la construcción de una ciudad eterna, de un orden unitario, soberano, con doctrinas canónicas, funcionarios y súbditos, todo lo cual se realizaría dentro del espacio que dejaran para ello los Estados existentes, sin erigir para este fin otro Estado terrenal. Esto, que fue plausible durante los siglos del ocaso del imperio romano, se volvió una empresa audaz cuando se establecieron los reinos europeos. En los hechos, la Iglesia ha tenido que soportar un alto de grado de complicación, si no confusión, de sus fines con los fines de los Estados cristianos. La magnitud de este problema salta a la vista a más tardar con la politización y militarización de las diferencias religiosas que ocurrió en los siglos XVI y XVII en los enfrentamientos de los Estados católicos con los islámicos, los protestantes y los «bárbaros» de América y Asia. La idea cristiana de la paz se ha salvado muchas veces de estas confusiones por obra de reformadores espirituales que han recuperado el mensaje original en términos no políticos, sino místicos y morales. Así, desengañada de su profunda confusión con la política imperial, mantiene hoy su potencial crítico, centrado en la búsqueda de igual justicia para todos los seres humanos.

Aún cuando, por lo visto, los procesos y los sistemas sociales a que nos referimos hoy con el término *civilización* están históricamente asociados a formas cada vez más amplias de injusticia y violencia, reconocemos en ellos también componentes básicos que no pueden faltar en un orden social, político e internacional que asegure una paz duradera. Para sacar en claro cuáles son esos componentes, o qué función podemos darles hoy a los procesos civilizatorios, es necesario estudiar las teorías que se han escrito sobre este tema en el siglo XX.

4. Civilización y pacificación

La forma de pensar crítica que surgió en el siglo XVIII y se conoce como Ilustración dio lugar a asociaciones culturales y políticas —clubes, salones, logias— que, basadas en la autoridad de la conciencia, tomaron distancia del Estado absolutista y de la Iglesia. Desde entonces, la filosofía práctica se ha compenetrado cada vez más con sus actividades distintivas, el análisis y la crítica. Hoy hablamos en plural de los Estados, las religiones y las civilizaciones, con una desconfianza básica en el Estado, la religión y la civilización en que cada uno está inscrito. La desconfianza está ahí, y con ella la necesidad de subsanarla con profesiones de fe. La esperanza que necesitamos urgentemente es que el ámbito de creencias y valores en que cada uno está inscrito sea al menos compatible con los demás ámbitos de creencias y valores. Nadie que sea consciente de que su patriotismo y su moral son imperfectos, mundanos y algo unilaterales puede soportar la visión de que estén destinados a una lucha a muerte con otros patriotismos y otras morales. La guerra de exterminio, *bellum internecivum*, es una visión motivadora únicamente para quien no guarda la menor distancia crítica frente al Estado y la cultura a que pertenece. Para matar sin escrúpulos hay que creerse elegido de Dios. Contra ello la Ilustración, al propagar la crítica a todo dogmatismo, echó a andar también la fe cosmopolita. Si queremos vivir en paz con una patria o una moral que están lejos de ser infalibles y no son más que una tentativa de vida buena en medio de otras muchas, tenemos que dar crédito a la posibilidad de hallar términos de cooperación con las otras tentativas.

La crítica moral de la vida política y su consecuencia, el cosmopolitismo, son un gran logro de la tradición filosófica. En vez de ignorarse y anularse mutuamente, la filosofía política y la filosofía escéptica se han distinguido y conectado como funciones complementarias; ha habido una subdivisión orgánica donde antes había concurrencia hostil. Antes de esta organización, lo que la filosofía política tejía de día, lo destejía de noche la filosofía escéptica. La filosofía política tejía la identidad de

humanidad y vida política, según la cual no hay personas fuera de la *civitas*, solo esclavos naturales. La filosofía escéptica socavaba sin cesar la unidad substancial del ser humano con la *civitas*, pues encontraba a la humanidad también en sus formas inciviles, en la multiplicidad de los pueblos y la multiplicidad de identidades que hay dentro de cada ser humano. Este socavamiento se hacía en secreta conspiración con las visiones de la poesía, la historia, la retórica, el misterio y la profecía, todas atentas a formas de vida humana inferiores o superiores a la vida política. Los espíritus políticamente irreconciliados de la Antigüedad se dieron cita en el Humanismo, en la *Comedia* de Dante y los *Adagios* de Erasmo, para luego, en abierta alianza con los argumentos escépticos, crear la cultura del hombre moderno, como ya se refleja en los *Ensayos* de Montaigne. A los ojos de la crítica, la política ya no tiene la majestad y unidad de lo eterno, ha sido bajada de su sitio divino al terreno de las cosas humanas. Donde antes el dominio estatal y sus leyes eran vistos como fruto del conocimiento verdadero de la substancia, ahora hay solo una esperanza razonable que exige un esfuerzo constante de educación y organización. Montaigne dice en su más amplio ensayo escéptico, la *Apología de Raimundo Sabunde*, que «tanto en lo que se refiere a las leyes de la religión como a las leyes políticas, los espíritus sencillos y nada rebuscados son más dóciles y fáciles de gobernar que los espíritus vigilantes y adoctrinadores [esprits surveillants et paedagogues] de los asuntos divinos y humanos», porque en los «espíritus sencillos» el hombre se ha despojado de aparente saber, «aniquilando su juicio para dar más espacio a la fe» [aneantissant son jugement pour faire plus de place à la foy].⁴⁸ Esta es la consigna de la filosofía crítica. No es casualidad que Kant la pronuncie en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: «tuve que suprimir el saber, para hacerle sitio a la fe» [Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen].⁴⁹

⁴⁸ MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Les Essais*. Edición de P. Villey y Verdun L. Saulnier. Libro II, cap. 12: «Apologie de Raimond Sebond», p. 507.

⁴⁹ KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Prólogo a la segunda edición, B XXX.

La fundación de un ámbito objetivo y universal de paz, sea Imperio o Iglesia, aparece así como un esfuerzo noble pero erróneo, afectado por una heroica ceguera para ver sus propios límites. A esto se refiere el término *civilización*, que tiene un marcado tono crítico e irónico, porque, descontento con la realidad que expresa el sustantivo *civitas*, lo reemplaza por otro sustantivo que es en verdad un atributo, un modo de ser de los individuos y los grupos, un proceso que ellos atraviesan y que los afecta. En esta perspectiva crítica, la verdad de la *civitas* es la civilización, entendida como la acción y el efecto de civilizar o civilizarse. Civilización es la denominación general para esos grandes empeños colectivos que son cada uno para sí único y eterno, pero plurales y transitorios para la conciencia crítica que los reconoce en su calidad de procesos. El griego, el romano, el cristiano medieval, no era consciente de esta relatividad, no hubiera comprendido jamás que él pertenecía a *una* civilización *entre otras*. Para ellos, la realidad determinante era plenamente actual en la *polis*, o bien en la *civitas*, términos sustantivos que expresaban la substancia que se producía a sí misma y daba sentido a los adjetivos político, civil, que precisaban la forma de ser humana superior propia de las personas. Los antiguos no podían tener el concepto de civilización porque este reduce críticamente el conjunto de instituciones y creencias compartido por muchos pueblos —imperio, religión o como se llame— a la condición de un producto humano.

La consideración crítica y relativizadora del poder político y la autoridad religiosa ocurre no solo por obra de humanistas e ilustrados, sino también a través de procesos sociales inconscientes. Las nacientes clases cortesanas y poblaciones urbanas medievales se preocupan por adquirir la *civilité*, las maneras cultivadas, sin importar cuál sea la *civitas* que les toque en suerte, cuál sea su substancia y su constitución, cosa bastante especulativa en tiempos de incertidumbre y rapiña. La civilización es más interesante que la *civitas* cuando la forma de vida compleja y refinada, llena de rituales de moderación y encauzamiento de las pasiones y deseos, aparece como una promesa de paz para quienes la adquieran,

sin importar qué ocurra mientras tanto con los demás seres humanos. Una corte, una ciudad, un mercado o una universidad pueden ufanarse entonces del grado de *civilité* que reina en sus reuniones, pese a que el señorío, el reino y el imperio se encuentran en tal caos y precariedad que ya nadie sabe con precisión qué habrá sido de ellos luego de las últimas maniobras diplomáticas y militares. En los salones hay la paz que no hay en las calles. La civilización, como propiedad y atributo de los particulares, es la forma esperanzada y crítica en que todavía actúa en tiempos modernos la visión de paz que se originó en la antigua *civitas*.

Así también la Ilustración ha rebajado las formas visibles divinas del culto y la soberanía a la mundana condición de obras de arte. En el mundo antiguo y medieval era inconcebible que una obra de arte valiera la pena de por sí; todo lo bello era simple efecto de la divinidad. La belleza de las encarnaciones políticas y las apariciones divinas era inseparable de su bondad moral y natural intrínseca, eran efectos de su poder, por ello conferían no solo entusiasmo, sino también valor, sanación, fecundidad. Esa apariencia sensible universal ha sido separada de las demás excelencias por la idea ilustrada de obra de arte y es hoy, en los objetos que llamamos «obras de arte», un asunto del juicio estético.⁵⁰ Hoy contemplamos en el museo con interés estético el antiguo artefacto litúrgico, el requisito de pompa y majestad, sin saber siquiera liturgia y majestad de qué era. Hoy exponemos en museos también nuevas obras de arte que hablan solo a la conciencia estética y la hacen meditar sobre su propia condición. El arte está suspendido sobre el abismo del orden cósmico perdido para siempre. Recoge y revalora, como un ropavejero, las cosas del desván de los dioses y reyes hoy desvestidos por el tiempo, e improvisa con materiales baratos cosas semejantes, llenas de una vida universal solo posible, solo presentida. ¿No hacemos algo parecido cuando estudiamos las civilizaciones? Llevamos despojos de mundos enteros a un museo imaginario. Intentamos captar la función, el gesto de civilizar,

⁵⁰ Véase MALRAUX, André. *Las voces del silencio*. Buenos Aires: Emecé, 1956, parte I: «El museo imaginario».

para reanudar sus efectos en ausencia de la realidad substancial y única en la que se formaron.

El punto de partida conceptual de esta visión crítica de la civilización —que es una crítica, a fin de cuentas, de la razón una y universal— está en la obra de Immanuel Kant. En su primer escrito político, «Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita» (1784),⁵¹ critica el proceso por el que una sociedad adquiere maneras civilizadas. La civilización, como adaptación de los individuos a un orden social amplio y duradero, está llena de simulación e impostura, por lo que la tarea de establecer un orden mundial justo y duradero no puede depender de ella, sino de la educación moral que Kant llama «cultura». «Estamos cultivados en alto grado por el arte y la ciencia. Estamos civilizados hasta el hartazgo en toda etiqueta social y decencia. Pero para poder considerarnos moralizados falta todavía mucho. Pues la idea de moralidad pertenece a la cultura [Kultur]; sin embargo, el uso de esta idea en función de lo decoroso, del sentido del honor y de la decencia exterior es la mera civilización [Zivilisierung]».⁵² Las excelencias del carácter y las virtudes públicas y privadas, las instituciones y facultades, si no están guiadas por los principios de una buena voluntad, no son según Kant más que falsa apariencia, grandeza material llena de miseria moral. Por ello sostiene en «Idea» que es preciso plantearse de una vez el problema de una «constitución civil mundial plenamente justa», que es «la mayor tarea de la naturaleza para el género humano».⁵³ Pero Kant no procede a construir intuitivamente ese orden. Su propia crítica se lo impide, porque la única intuición que admite es la sensible, que nos provee datos particularizados en el tiempo y el espacio, nunca una realidad absoluta. Tiene que dedicarse a reconocer la forma de una historia universal que no puede contener otra cosa que desengaños de la civilización reutilizados

⁵¹ KANT, Immanuel. «Idea de una historia universal en un sentido cosmopolita». En Immanuel Kant. *Filosofía de la historia*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1979.

⁵² Ib., A 402, 403.

⁵³ Ib., A 395.

críticamente como cultura. Su curiosidad antropológica, que lo llevó a hacer estudios sobre las formas de vida en distintas regiones del planeta, se combina sin mayor explicación con su crítica moral, de lo que resulta una especie de saqueo devoto, precursor del historismo romántico. De todos modos, Kant ha señalado en este escrito la tarea de detectar el proceso por el que la humanidad descubre los principios de un orden jurídico mundial en el que todos los pueblos, los pequeños igual que los grandes, encuentran justicia. Pero este proyecto, tan crítico como esperanzado, enfrenta dificultades enormes que lo ponen al borde de lo inverosímil. Hay mucha distancia entre lo buscado por la esperanza y lo encontrado por el conocimiento. El estudio de las grandes formaciones históricas emprendido por los sucesores de Kant ha tenido que pasar grandes apuros para mostrar qué tienen que ver ellas con un avance de la humanidad hacia la justicia mundial.

La creencia de que el Estado funda la sociedad ha sido creada por la filosofía política. Hegel perfeccionó esta doctrina con una teoría de la historia universal que identificaba la forma más completa y consumada del Estado con el grado más avanzado de autoconciencia del espíritu. El giro que da Marx a esa teoría pone a la conciencia de clase del proletariado en la cúspide de la historia, desde la que se divisa que la forma más desarrollada de Estado es también la más abyecta y autodestructiva. Lo que sucedió después de la Primera Guerra Mundial fue una gran batalla de ideas en pro y en contra de esta creencia, que afirma a fin de cuentas que el progreso del poder material, técnico y administrativo va de la mano con el progreso moral de la Humanidad. La gran guerra demostró que los Estados liberales y constitucionales, así como su elaborado equilibrio de poderío militar, no eran ninguna garantía de que no regresara la barbarie. La matanza humana industrializada hablaba bien claro de la incapacidad moral del mismo Estado que ostentaba enorme capacidad material. Entonces se empezó a hablar de civilización en el sentido que ahora le damos, un ámbito de relaciones interétnicas de gran creatividad técnica y cultural que subyace al Estado y lo construye paulatinamente. Arnold

Toynbee es el último estudioso que intentó mostrar que la historia es un progreso moral de la humanidad que se produce mediante el surgimiento de civilizaciones que se suceden unas a otras y van reuniendo en las grandes religiones lecciones morales definitivas. En contraste con el tono metafísico de Toynbee y su monumental obra, que es toda una muralla china para contener las correrías irreverentes del empirismo en materia de civilizaciones, sus colegas parecen movidos por un poderoso afán de novedades bastante escandalosas sobre la humanidad.⁵⁴ El canibalismo azteca y las momias egipcias, los esclavismos de todos los tiempos y las guerras de dominación aparecen combinados en los resultados de sus estudios con los más decisivos avances organizativos y productivos, de forma que uno se pregunta con razón, al recorrer estos estudios, si puede hablarse acaso de un progreso moral de la humanidad. Sus estudios parecen dirigidos a repetir, corregido y aumentado, el escándalo que produjo el mono de Darwin. A las numerosas investigaciones empíricas se añadieron las doctrinas totalitarias que exhibían un derecho de una parte de la humanidad a tiranizar al resto.⁵⁵

⁵⁴ Véanse las obras de Vere Gordon Childe, Ellsworth Huntington, Lewis Mumford, Kenneth Clark.

⁵⁵ La primera teoría de las civilizaciones en el siglo XX se encuentra en *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler. En esta obra la civilización es la realización de una cultura como orden social y político. Spengler sostiene que Occidente está destinado a luchar a muerte con las demás civilizaciones y si no lo hace, es porque ha entrado en decadencia, porque está en lucha consigo mismo y su colapso está próximo. Cada civilización es un gran ser viviente aislado, encerrado en sí mismo, que nace, cumple las fases del desarrollo civilizatorio y caduca sin ninguna relación con las demás civilizaciones. Su experiencia singular se pierde consigo, no hay forma de que otras civilizaciones la hereden. Siendo Occidente la civilización que más completamente ha desarrollado la fase fáustica del desarrollo civilizatorio, es también la única que ha captado la fisonomía del acontecer mundial, que es el contenido de la última filosofía. De ahí el deber de resistir a la decadencia, la necesidad de podar el viejo árbol para forzarlo a tener nuevos brotes, pues sólo así puede cumplirse la tarea de la filosofía. Spengler encierra toda la posibilidad y la razón de ser de una cultura en una civilización y con ello consigue que la civilización sea absoluta para la cultura que aloja. Si Occidente pierde poder en el mundo, la cultura occidental entera caerá en la nada. La cultura es rehén de la civilización. Así busca Spengler contrarrestar la desilusión provocada por el hecho de que el gran ámbito de paz supraestatal llamado «civilización» es una realidad artificiosa, contingente, múltiple, expuesta a conflictos entre sus varias realizaciones y perecible. Toma el neologismo *civilización*, que está cargado de ironía antidogmática frente al Imperio y la Iglesia, y lo recubre con la exaltación patética de una lucha existencial del espíritu. Spengler es una de las voces más destacadas del movimiento antidemocrático que triunfó en Alemania en la Entreguerra. Su punto de partida es el pesimismo de la cultura, su medio de acumulación de argumentos y fuerzas es una afirmación fatalista de la civilización como técnica, administración, control de masas y autocontrol.

4.1. El proceso civilizatorio según Norbert Elias y Franz Borkenau

Con aguda conciencia de esta situación trabajaron el tema en la misma época los jóvenes historiadores del Institut für Sozialforschung de Frankfurt, Norbert Elias y Franz Borkenau.⁵⁶ Los estudios de historia de la civilización de este último se enfocan en los momentos de tránsito en los que se ha perdido el poder rector de una civilización. En esos tiempos de incertidumbre, los pueblos marginales del imperio decadente se ven sometidos a grandes tensiones internas y externas. Al adueñarse los bárbaros de los elementos culturales y técnicos de la civilización moribunda, se acelera la desestabilización de sus formas de vida anteriores y se intensifica su impulso migratorio. En el largo enfrentamiento entre pueblos que sigue, los individuos, carentes de marcos sociales dados, se ven forzados a reelaborar su forma de ser. Mientras que los ciudadanos del imperio no sabían otra cosa que hacer funcionar el sistema, los nuevos hombres libres tienen que conseguir sus objetivos sin el sistema o contra él. Así se explica la enorme demanda de talentos personales, el estricto imperativo de capacitación que caracteriza a los nuevos dueños de Europa. No les basta el cristianismo como contemplación de los órdenes celestiales, lo requieren como programa de mortificación y fortalecimiento, como prueba de valor moral e investidura de la autoridad natural del individuo. De la edad oscura surge una nueva civilización centrada en la reflexión y el autocontrol moral. A la afiliación entre civilizaciones que presentó Toynbee, Borkenau le da este nuevo significado. El nacimiento de la civilización occidental ha sido precedido por un largo período de transición lleno de incertidumbre y violencia.

El escrito más significativo de Borkenau es sin duda el estudio sobre la formación de la cristiandad occidental.⁵⁷ Allí muestra que

⁵⁶ Véase SZALKOCZAI, Árpád. «Norbert Elias and Franz Borkenau. Intertwined Lives and Works». En *Theory, Culture, Society*, 17, 45, 2000. Nottingham.

⁵⁷ Véase BORKENAU, Franz. *Ende und Anfang: von den Generationen der Hochkulturen und von der Entstehung des Abendlandes*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991, p. 341 y ss.

los predicadores cristianos que se adentraron en la Europa bárbara se encontraron con enormes expectativas de santificación personal, ennoblecimiento, distinción y honra ante Dios y los hombres. El heresiarca Pelagio echó leña al fuego. Rechazó el pecado original y sostuvo que todo ser humano puede alcanzar la plenitud de la vida divina si se entrega a la práctica de las virtudes cristianas. No dejó a la Gracia otra función en la salvación que la transmisión de la palabra de Dios, de forma que los fieles no dependían de la administración de los sacramentos por las autoridades de la Iglesia. Rechazó el sacramento de la confesión de los pecados y dijo que solo el bautizo tiene el poder de borrarlos, pero también rechazó el bautizo de los infantes, que no tenía objeto para él, pues no admitía el pecado original. Borkenau descubre que en esta doctrina están trazadas las líneas maestras del individualismo característico de la cultura europea medieval y moderna. Esta herejía reaparece constantemente y tiene su forma más completa en la reforma protestante. Todo esto tiene sus raíces en las creencias y la situación de los pueblos bárbaros nórdicos en los últimos tiempos del imperio romano. El entusiasmo por los trabajos inauditos, la sed de reconocimiento personal, la ambición de demostrar el propio valor y distinguirse, la recia fidelidad a los fines prácticos y a las promesas, la disposición al sacrificio, el ascetismo heroico, son los rasgos distintivos de una personalidad formada en las privaciones y los peligros, imposible de satisfacer, por ello, con la contemplación del cosmos espiritual místico y su correlato en la jerarquía y los sacramentos de la Iglesia. El comportamiento civilizado, la renunciación a la arbitrariedad y las pasiones a favor de la ley y el orden, el arte y la ciencia, tiene en Occidente, según este diagnóstico de Borkenau, un origen oscuro. No surge de la imitación de modelos de virtud, como lo quiere la pedagogía platónica y su continuación agustiniana, sino de una profunda aversión adquirida durante largos períodos de privación, sufrimiento e incertidumbre.

Las investigaciones de Borkenau se desarrollaron en gran afinidad e intercambio de ideas con las de Norbert Elias. Compartían la tarea

de descubrir como historia social concreta lo que Nietzsche había señalado en su *Genealogía de la moral*. Contaban con un importante precedente en esta dirección, la obra de Max Weber, en particular su análisis del origen del capitalismo en la ética protestante. El supuesto metodológico básico que los guiaba era que la civilización, o la sujeción de los instintos y afectos a patrones sociales cada vez más complejos, no es la puesta en práctica de ninguna teoría ni doctrina, sino la expresión social y cultural de un condicionamiento psicológico que se ha instalado insensiblemente durante largo tiempo, proceso que «pertenece al ámbito de una ciencia que todavía no existe, al ámbito de la psicología histórica».⁵⁸ Elias muestra que en el paso de la moral caballeresca a la cortesana, y de esta a la moral burguesa, hay un marcado incremento del autocontrol, el pudor y la sujeción a reglas sociales. El cambio fundamental es la sustitución de coacciones externas por autocoacciones. Cuanto más atrás retrocedemos en el tiempo y en el proceso civilizatorio, tanto más segmentaciones sociales encontramos y menos diversidad de opciones para el común de la gente. En la sociedad feudal, por ejemplo, la clase señorial se tomaba muchas libertades para satisfacer sus deseos sexuales, y esto sin sentimientos de vergüenza, porque la estructura de las emociones, como es sabido, se corresponde con la estructura social. Por lo mismo, la desnudez del monarca no era impúdica en la sociedad cortesana, pero sí lo era la de las gentes de menor rango. El bajo pueblo pasaba vergüenza con solo comparecer ante los señores. Al ser reemplazadas estas coacciones externas, unidireccionales, por autocoacciones, cunde una libertad aparente, como en la piscina municipal en que se bañan jóvenes de ambos sexos con trajes de baño que en otro tiempo hubieran sido considerados impúdicos. Esa libertad, sin embargo, está llena de un autocontrol que no se explica por esfuerzos educativos actuales sino por hechos sociales resultantes de siglos de proceso civilizatorio. Por

⁵⁸ ELIAS, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 492.

efecto de la compresión de las emociones grandes y fuertes, las llamadas «pasiones violentas», como la lujuria o la ira, mediante autoacciones, crece «la sensibilidad para los matices y detalles del comportamiento» y «de modo tanto más diferenciado se experimentan los seres humanos a sí mismos, así como a su mundo». ⁵⁹

La causa del surgimiento de los «automatismos específicos de autocontrol» característicos de la civilización, la ubicó Elias en la transformación psíquica de los temores ancestrales del individuo en nuevos temores frente a su propia vida emocional y la de los demás. A consecuencia de este reemplazo de coacciones exteriores por autoacciones, los sentimientos de peligro e inseguridad se trasladan también de los hechos exteriores a los fenómenos mentales y las reflexiones sobre la conducta individual, «toda una serie de tensiones que antes se manifestaban directamente en la lucha entre los individuos, se convierten en tensión interna en la lucha del individuo consigo mismo». ⁶⁰ Cada vez es más improbable ser víctima de los lobos o los bandidos al atravesar el bosque, cada vez se aleja más la posibilidad de que la fiesta desemboque en violaciones y asesinatos, pues los espacios naturales y sociales «pacificados» se hacen cada vez más grandes. Ello libera al individuo para un goce más pleno de la naturaleza y del trato humano. El disfrute de la belleza se difunde y alcanza a más personas. Pero en medio de esa paz aparece una nueva incertidumbre sobre las intenciones, sobre la constancia y la fidelidad en los afectos, y la sospecha de la traición atormenta a quien, en apariencia, lo tiene todo.

Conforme se extiende la pacificación y el recurso a las armas se vuelve más difícil e infrecuente, aumenta la interdependencia y la susceptibilidad de las clases altas a la conducta de las clases bajas. Ello no ocurría en la sociedad feudal, cuando el hombre de armas tenía en sus manos literalmente el medio para cortar a cada momento sus dependencias con

⁵⁹ Ib., p. 504.

⁶⁰ Ib., p. 505.

los siervos. En la clase alta cortesana se acumulan, en cambio, miedos que «se hunden parcialmente, aunque nunca por completo, en las zonas inconscientes de la economía espiritual, y surgen de nuevo modificados como automatismos específicos de autocontrol».⁶¹ De allí la intensa actividad de vigilancia y censura de la nobleza cortesana y la alta burguesía hacia las clases bajas. Elias traza con estos conceptos los contornos del campo de investigación de Foucault en *Vigilar y castigar*.⁶²

Elias deja muy claro que el proceso civilizatorio, tal como él lo ha encontrado, no es un camino directo hacia la paz duradera y universal, pues la complejización de las interdependencias, al sobrepasar los límites de la capacidad social de control y supervisión, da cabida a miedos colectivos que, combinados con técnicas de control cada vez más abarcadoras, conducen a formas cada vez más totales de violencia.⁶³ Las guerras entre pequeñas sociedades son usadas desde antiguo como instrumentos de pacificación por sociedades mayores, que absorben a las pequeñas tan pronto estas se debilitan mutuamente.⁶⁴ Aun cuando los Estados usan para el manejo de las tensiones internacionales ejércitos regulares, menos peligrosos y mejor controlados que las antiguas partidas de guerreros, «pueden verse ya los primeros trazos de un sistema planetario de tensiones compuesto por ligas de Estados, por unidades superestatales del tipo más diverso, como preludio de las luchas de exclusión y supremacía sobre toda la tierra».⁶⁵ Pacificación y globalización de los conflictos avanzan juntos.

Norbert Elias y Franz Borkenau han dado un paso definitivo hacia la completa historización del problema de la civilización. Ellos se alejan de las últimas y más audaces formas de explicación de los hechos humanos como meras apariencias, accidentes o casos de una realidad fundamental

⁶¹ Ib., p. 509.

⁶² FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*. Madrid, Siglo XXI, 1990.

⁶³ ELIAS, Norbert. Ob. cit., p. 493.

⁶⁴ Ib., p. 531.

⁶⁵ Ib., p. 531.

que los determinaría y gobernaría. Los residuos de la substancialidad de la *civitas* que estaban adheridos a la palabra «civilización» se desprenden y ella pierde los atributos fijos de la razón política, conservando únicamente el sentido de un proceso. Por lo mismo, se muestra que no existe el hombre primitivo. Las diferencias entre las formas de vida se establecen artificialmente con respecto al proceso civilizatorio en marcha. La suposición hegeliana de que la historia es la sucesión de formas de Estado en dirección al Estado constitucional parlamentario, regulador de la economía capitalista y de la sociedad burguesa, ha sido abandonada para tomar los hechos históricos en su prosaica heterogeneidad. Como lo ha mostrado Szakolczai, Elias y Borkenau dejan atrás también la explicación de los cambios sociales por las fuerzas determinantes de la economía política y van con esto también más allá de Max Weber, quien, bajo la influencia de Karl Marx, siempre dio mucha importancia a los factores económicos. La causa del surgimiento de los «automatismos específicos de autocontrol» característicos de la civilización, la ubicó Elias en la transformación psíquica de los temores ancestrales del individuo en nuevos temores frente a su propia vida emocional y la de los demás.

Borkenau, que leyó a Elias, precisó todavía más la ubicación de este origen al tomar la decisión de estudiar la historia de la religión como medio de dicha transformación de las formas de sentir. La experiencia de violencia e incertidumbre en tiempos de transición se revela como el impulso interno de la historia de Occidente. El antiguo tema de la transformación del sufrimiento en saber —*ho pathei mathós* de la tragedia *Agamenón* de Esquilo— que destella un instante en *La civilización desafiada* de Toynbee, recibe en la obra de Borkenau un significado histórico preciso. Lo que aprende el hombre por el sufrimiento no es intuición intelectual o mística de la verdad, ni siquiera puede decirse que aprende una idea o un concepto, más bien adquiere inconscientemente una disposición a actuar sin importar si las condiciones son adversas, una ingenuidad curtida, pertinaz, para emprender de nuevo la invención de su forma de vida.

Por lo que tenemos estudiado, sabemos que la paz generada por el proceso civilizatorio está compuesta de elementos muy diversos. En parte es producto de expansión imperial y, en parte, de la autotransformación de las sociedades conquistadas o marginadas. La expansión del dominio de un Estado hacia los territorios en que viven varios grupos humanos con escasos intercambios y eventuales conflictos entre sí, produce una pacificación forzada, la que, sin embargo, cuando se agota la resistencia de los antiguos jefes locales, libera capacidades de desarrollo humano, división social del trabajo, capitalización, elaboración del medio ambiente y cooperación entre grupos, todo lo cual antes era muy limitado. Pero los conquistados no son civilizados directamente por las instituciones del imperio. Lo que sucede de hecho es que ellos se civilizan a sí mismos cuando desarrollan autocoacciones con las que ganan libertad dentro de los marcos del imperio. Como el autorrespeto no puede ser jamás impuesto por coacción externa, las formas concretas en que lo desarrollan los miembros de las sociedades conquistadas no están bajo control directo de los encargados de civilizarlos. Así, suele suceder que las nuevas formas de autocontrol, autorrespeto y autodisciplina que los sometidos al orden imperial despliegan están caracterizadas por un moralismo hipercrítico, un activismo particularista o una creatividad insolente que provocan en los miembros conspicuos de la sociedad civilizadora nuevos juicios despectivos, nuevos paternalismos y nuevos recelos hacia los descendientes de los conquistados. Como estos han perdido en gran parte sus estructuras sociales originales y, pese a estar insertos en las instituciones imperiales, continúan distinguiéndose, ahora como individualidades —como José en Egipto o el moro Otelio en la corte de Venecia—, el menosprecio social se ensaña con otras marcas distintivas, como la raza y la identidad étnica que se revela en la voz, el humor, el sentido del honor y la vergüenza. Véase la mordaz comedia *Le bourgeois gentilhomme* de Molière. Luego es posible que los miembros de la sociedad civilizadora lancen nuevas campañas de vigilancia y reeducación, pero cada vez más equívocas, desatinadas y débiles en comparación con las exigencias

feroces que se hacen a sí mismos los hijos de la sociedad subordinada. Los agentes civilizadores pueden pasar por alto todavía durante cierto tiempo la nueva subjetividad que se forma delante de sus ojos. José María Arguedas ha mostrado bien en su novela *Los ríos profundos* la enorme vida interior, indómita y estratégica, del joven mestizo andino sometido a educación formal en un colegio de curas. El hombre ya emancipado interiormente, pero todavía no visiblemente, aprovecha la circunstancia de que sus tutores institucionales lo subestiman para ganar tiempo y crecer como individuo. El ardid de los pequeños es la cultura popular de la modernidad temprana que se expresa en la literatura picaresca, en las aventuras de *Le Roman de Rénard* y en *Till Eulenspiegel*, y también en los cuentos de hadas recogidos por los hermanos Grimm, que son la escuela de la astucia y el engaño inocente contra los gigantes, brujas, bandidos y toda suerte de abusivos. Esta producción de civilización por los que supuestamente la reciben subvierte los valores del imperio y a la larga acaba con él.

Las leyes del imperio no tienen en ningún momento un efecto orientador directo sobre las sociedades sometidas, son tan eficaces como el alcance de las armas con que se imponen. Más que leyes, son decretos, órdenes de aplicación reiterada. Los enviados imperiales, embajadores o misioneros, permanecen separados de las sociedades dominadas, son tan consagrados como segregados por ellas. Como ángeles con espadas de fuego, se consideran a sí mismos instrumentos de la fina aplicación de la pacificación a las conductas, incluso a la vida cotidiana e íntima. Sus verdaderos instrumentos son grandes recintos simbólicos de arquitectura cerrada y totalizante, claustros, palacios, colegios, templos, hospitales, fortalezas. Estos enclaves, aparte de sus obvias funciones como edificios, tienen los efectos de grandes artefactos litúrgicos, escenarios imponentes para inducir un cambio interior en los sometidos. Y el cambio llega, pero no de la forma esperada. No hay interiorización de visiones espirituales o ideas transmitidas por los mensajeros del imperio, sino, en respuesta al encierro y las renunciaciones, invención de una identidad fantástica,

sobrecargada de autoexigencias, necesitada de trabajos heroicos para dar prueba de su propio valor. Esta identidad se realiza primero en abundancia de virtudes y talentos que llenan de frutos sorprendentes el ámbito pacificado. Pero más tarde, cuando los sistemas de encuadramiento de la población han penetrado hasta provincias remotas y han producido en todo el ámbito imperial y hasta en sus alrededores una nueva estratificación social y nuevos grupos dirigentes locales, en los que participan los nativos ya «civilizados», la disciplina irradiada por los establecimientos da paso a otra disciplina autoimpuesta. Más que hábito institucional, tal disciplina brilla como atributo de individuos, de líderes de grupos de interés y hasta de grupos étnicos marginados. Esta es la civilización hija del esfuerzo civilizatorio. En adelante, los individuos y grupos movilizadas persiguen sus fines particulares con estas nuevas capacidades estratégicas a costa del orden legal y las estructuras de dominación del imperio.

4.2. Democratización, dinámica de los Estados y nuevas guerras

Así las cosas, la fase decisiva del proceso civilizatorio es la barbarización del medio civilizador. Los grupos estigmatizados como bárbaros por el medio civilizador mutan lo suficiente como para alojarse dentro de él funcionalmente, pero sin fusionarse con él, sin perder cierta rusticidad de sentimientos que la clase civilizadora en vano ha disciplinado y castigado durante generaciones. El cambio que sí se produce es que la capa motivacional de la conducta originada décadas o siglos atrás en la larga adaptación prehistórica al mundo rural dominado por coacciones exteriores (la escasez, las tareas ineludibles, los circuitos milenarios, la competencia incesante con otros grupos) da lugar, cuando ese mundo es reemplazado por el mundo de la ciudad, a recias autocoacciones que sustraen al individuo de las confusas alternativas y la diversidad desconcertante. Como lo ha mostrado Norbert Elias, la rusticidad del jefe tribal se transforma

en la del campeón caballeresco, en la del ascético reformador espiritual o, algo más tarde, en la del burgués que alivia mediante el trabajo y la educación sus sentimientos de culpa e inferioridad. Si los miembros de las sociedades adscritas a un hábitat de escasos recursos son capaces, mediante sus creaciones culturales, de motivarse y estar activos dentro de rutinas harto monótonas y bajo la amenaza constante de eventos devastadores, sus descendientes urbanos, entregados a las vicisitudes e incertidumbres de una sociedad compleja, transforman las fuentes de motivación ancestrales en disciplinas interiores que los libran de la complejidad. Estos nuevos héroes, con sus conductas individualistas, partidarias, principistas, radicales, moralizantes, barbarizan la ciudad, mientras que el modelo de virtud imperial se queda sin copias fieles, sin herederos legítimos.

Aquí tenemos a la vista el contenido concreto de la democratización. Si entendemos la democracia en su sentido original, es algo muy parecido a la toma del poder por los plebeyos. No en vano define Aristóteles la democracia por contraste con la aristocracia y la monarquía. Desde la antigua Atenas, los «muchos» que la democracia asocia al poder son grupos étnicos de los alrededores de la polis que, desprovistos de organización estatal propia, renuncian al conflicto violento, la *stásis*, y se acogen a las instituciones, ceremonias y medios de trabajo que les ofrecen, en los legendarios tiempos de Solón, los hábiles jefes de un proyecto político bastante aventurero, cifrado en la original idea de incrementar la cooperación y la productividad en esa zona nada codiciada por otras potencias. Sujetos a ese orden, los grupos étnicos reinventan sus identidades, traen al mundo individuos atrevidos que, con su temperamento indómito y su agudo sentido del honor, ya no contrapesado por los rigores de la vida tribal, radicalizan el proyecto político desde dentro, y llevan al extremo una cultura del certamen, la pugna entre partidos y el concurso de talentos, el *palaisma* y el *agon*.

La expresión «democracia intercultural» es, pues, demasiado simple y armonizadora. El diálogo entre culturas es un diálogo entre personas

cultas de diversas procedencias, unidas esencialmente por el refinamiento y la elevación de miras que comparten, separadas accidentalmente por los contenidos culturales. Dialogan para enriquecerse mediante mutuas traducciones y así forman una sociedad más amplia, para más señas, democrática. El diálogo entre los sabios de distintas partes del mundo sería una aclaración de la cultura sobre sí misma, sobre su unidad oculta por la aparente diversidad de los pueblos. Esta explicación de la democracia dice muy poco. Proyecta la consoladora imagen de sujetos diferentes por su origen que se reconocen mutuamente como iguales por su destino, se unen en la cultura, en la libertad, la moralidad, la justicia o lo que se quiera, pese a lo desunidos que andaban por otras razones. Nada más fácil y complaciente que refugiarse en estas tautologías. Nietzsche lo dice de Kant, y de sus explicaciones de las leyes de la razón por su forma *a priori*, con una cita de Molière: a la pregunta sobre cómo es que el opio hace dormir, el médico responde que por medio de una facultad del opio, a saber, la *virtus dormitiva*.⁶⁶

Pero esta vaciedad es precisamente lo que hace interesante al concepto de democracia intercultural, porque expresa, sin quererlo, una fuerte necesidad de mantener alejados otros adjetivos más determinantes, críticos, correctivos y, por ello, idealizadores, como «liberal», «constitucional», «parlamentaria», «deliberativa», etcétera. Subrayar el aspecto intercultural de la democracia es reconocer la importancia que ella tiene ya como democracia a secas, democracia accidentada y sacudida por las expectativas de las muchedumbres y las ocurrencias de sus líderes. Sin quererlo, la interculturalidad da paso al poderoso diálogo entre cultos e incultos, que más se parece a un diálogo socrático que a uno platónico. Es un diálogo lleno de ironía que, en vez de una síntesis constructiva, produce el descrédito de las autoridades culturales y anuncia acontecimientos que, obviamente, no surgen del diálogo mismo.

⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*, § 16.

Antes de estar en condiciones de aprovechar grandes ideas de justicia política, como la separación de poderes y el respeto a las minorías, la democracia adviene de hecho como la segunda fase del proceso civilizatorio que aquí identificamos, la de la barbarización. El ascenso de la plebe a puestos dirigentes pasa por su dominio de técnicas de poder como las fuerzas armadas y los negocios. La imagen de una interculturalidad construida por intercambios puntuales entre comunidades supuestamente homogéneas y encapsuladas, que eventualmente se odian por ignorancia mutua, es una pampolina. En los hechos hay competencia por cargos y puestos, hay estrategias de grupo para conservar y adquirir bienes, hay socavamiento de viejos prestigios y encumbramiento de líderes de nuevo tipo. En el Perú, un país que conservó estructuras sociales parecidas a las coloniales más de un siglo después de su independencia de España, la democratización empezó realmente hacia 1930 con ocupaciones de tierras agrícolas y migraciones del campo a la ciudad, siguió con el ingreso de las masas de desposeídos a la política a través de partidos populares, lo que se expresa bien en el precursor estudio de Matos Mar *Desborde popular*.⁶⁷ Este reflujo del dominio colonial tuvo su mayor expresión en la dictadura militar que hizo la Reforma Agraria. El mismo ejército que se había convertido en medio del ascenso social de los desfavorecidos fue luego el principal instrumento de la política popular.⁶⁸ Más netamente aún encontramos esta forma de democratización en Turquía, cuyo origen como Estado nacional, secular y democrático, está en las reformas del general Kemal Atatürk. Nadie que haya estudiado esta historia, ni las otras, todavía más accidentadas, de los numerosos Estados surgidos de la descolonización, negará que el impulso de las transformaciones en estos casos no surgió ni de convicciones liberales, ni de políticas de diálogo entre culturas, sino del deseo de autogobernarse de una clase dirigente

⁶⁷ MAR, Matos. *Desborde popular y crisis del Estado: el nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: CONCYTEC, 1988.

⁶⁸ Véase KOONINGS, Kees (ed.). *Ejércitos políticos. Las Fuerzas Armadas y la construcción de la Nación en la era de la democracia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2003.

local que, usando y transformando las instituciones del antiguo régimen, se había hecho a sí misma por medio de la educación y el trabajo.

Semejante realidad social e histórica está en la base de la democracia más grande del mundo, los Estados Unidos. Aunque la Gran Bretaña nunca sometió a los pobladores de las colonias americanas a un fuego civilizador muy fuerte —siempre ha sido un fuego lento el suyo, incluso en Inglaterra— los colonos del nuevo mundo eran una selección de marginados sociales y sectarios, supuestamente encuadrados por su envío a colonias. Ellos reemplazaron las viejas exigencias de la civilización cristiana europea por un repertorio de autocoacciones. Benjamin Franklin las reunió genialmente en esa especie de catecismo titulado «Consejos para un joven comerciante» que analiza Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Esta capa subpolítica de la sociedad estadounidense es la propiamente civilizatoria y, como tal, es la que se difunde por el mundo a lo largo del siglo XX. El mal llamado «imperialismo norteamericano» es en verdad la avanzada del alzamiento casi simultáneo de todas las poblaciones coloniales del mundo, que asumen su condición de bárbaros y plebeyos para ganar en la prueba de fuerza material y hacer valer su vida subjetiva a pesar de los modelos civilizatorios. El consumismo avanza en las sociedades pobres del mundo rodeado del encanto de la insolencia, el atrevimiento, el hedonismo, el derecho a la embriaguez y la exhibición del propio cuerpo que antes estuvieron reservados, como privilegios, a las clases altas. Su jugada es que estas libertades que se toma están respaldadas por una nueva ascética que está al servicio de las ventajas particulares, empezando por la paz de la propia conciencia o la salvación de la propia alma, y continuando por la prosperidad del propio grupo. La influencia de la cultura de los Estados Unidos encuentra terreno propicio allí donde se está reinventando el orden social sobre la base de autocoacciones individualistas, donde las gentes sin cultura de gobierno están creando nuevas formas de ejercerlo en desmedro de las formas tradicionales de autoridad.

La formación de un Estado nacional es uno de los caminos que puede tomar la democratización social. Las diversas sociedades incluidas dentro del régimen culturizador que llamamos «imperio» se reinventan para tener éxito en la competencia por los puestos y cargos, y especialmente por la propiedad. En medio de la pugna despiadada por demostrar un talante civilizado —lleno de autocontrol, discreción, astucia y consecuencia— para hacerse de la confianza y el crédito, sucede que alguno de los competidores rompe el juego de las cortesías y saca a relucir las armas, erigiéndose en voluntad soberana. Por esto, el asalto al poder estatal —sea en nombre de una ideología comunista o nacionalista— no es simplemente un medio entre otros, sino uno que tiende a anular todos los demás medios, que implica grandes costos inmediatos y entraña grandes peligros. La intensa producción de autocoacciones a que son inducidas las sociedades dominadas por los marcos disciplinantes imperiales incluye movimientos religiosos, artísticos, organizaciones de producción y comercio, de lucha social, de ayudas mutuas, de tomas de tierras, de representación política y autogobierno local, todo lo cual ocurre sin necesidad de vincularse a un proyecto político de guerra revolucionaria o independencia nacional. El nacionalismo, como discurso justificador de los esfuerzos que demanda organizar un Estado —una autoridad soberana, irresistible, dotada de la fuerza de las armas—, está vinculado desde su nacimiento a la violencia, al temor de padecerla y la disposición a ejercerla. Por ello, el nacionalismo invita a apartarse del camino del esfuerzo de creación de cultura y organización social iniciado en el sometimiento al poder imperial. La emancipación por medio de la fundación de un Estado es una emancipación por la violencia, por eliminación, expulsión o remoción de los antiguos señores y de los posibles rivales. Supone pues una brusca interrupción de la emancipación por la cultura y el trabajo que acontece en la segunda fase del proceso civilizatorio, fase que hemos llamado «barbarización» o «democratización» en sentido amplio.

La magnitud y la brutalidad de la violencia en Yugoslavia revelan una evolución de la guerra que se aclara todavía más si consideramos las semejanzas que tiene con las incesantes campañas de violencia que involucran a amplios sectores de la población en Afganistán y en muchos países de África. En estos casos, los ejércitos regulares han dejado de funcionar en una fase temprana del conflicto y en su lugar han quedado bandas que usan armamento de segunda mano, vehículos civiles y teléfonos celulares, enrolan a jóvenes sin alternativas, se combinan con el crimen organizado, practican para financiarse varios tipos de tráfico ilícito, y atacan a poblaciones casi inermes para depredarlas e incluso desplazarlas y reasignar sus tierras y viviendas a sus socios. Este resurgimiento del bandidaje y la piratería en territorios marcados por procesos civilizatorios truncados, largas historias de ocupación militar por diversas potencias sin construcción de Estado, como en los Balcanes y Afganistán, o largas guerras civiles, como en Colombia, o todos estos factores juntos, como en el África, muestran que la violencia puede apoderarse de un país por causas netamente locales y acrecentarse, sin embargo, hasta representar una amenaza internacional, pues los actores violentos en estos casos no tienen objetivos políticos ni buscan capacitarse para regir un Estado nacional pacífico.⁶⁹

Estos casos extremos de guerra asimétrica permanente basada en economía depredadora son consecuencias de proyectos incompletos o malogrados de Estado nacional. Tienen una relación precisa con la democratización. Si bien es cierto, como lo han constatado amplios estudios, que las democracias constitucionales estables casi no hacen guerra entre sí,⁷⁰ también está bien claro, según otros estudios, que en

⁶⁹ Véase KALDOR, Mary. *Las nuevas guerras: violencia organizada en la era global*. Madrid: Tusquets, 2003; MÜNKLER, Herfried. *Viejas y nuevas guerras. Asimetría y privatización de la violencia*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2005.

⁷⁰ Véase DOYLE, Michael W. «Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs». En Michael E. Brown (ed.). *Debating in Democratic Peace*. Cambridge: Cambridge, Mass., MIT Press, 2001, pp. 3-57.

muchos casos los procesos de democratización dan lugar a guerras civiles e interestatales.

El nexo que hemos encontrado entre riesgo de guerra y democratización parece confirmar la tesis realista de que la guerra es parte integral de las relaciones entre los Estados y que ellos tienen que prepararse constantemente para mantenerla alejada o manejar bien su eventual estallido. Lo cierto es que la causa identificada de inestabilidad del sistema internacional, que es la aparición de nuevos Estados y de agentes violentos subestatales a consecuencia de la inversión nacionalista de la fase democratizadora del proceso civilizatorio, no se contrarresta realmente con la intervención militar de alguna de las grandes potencias. Las invasiones solo han hecho historia cuando han establecido paces duraderas que han conducido al reemplazo de las coacciones externas por autocoacciones como factores determinantes de las conductas. En nuestro tiempo ya no es posible tal cosa, porque las únicas potencias del mundo que, por sus enormes ventajas militares y económicas, estarían en condiciones de mantener tales regímenes, están ideológicamente incapacitadas para hacer el papel de imperios. Japón y Alemania a partir de 1945, los dos grandes casos de democratización pacífica causada por ocupación militar, no pueden explicarse como nuevas pacificaciones imperiales; ambos países eran herederos de viejos procesos de formación de autodisciplinas sociales que simplemente continuaron desarrollándose en la paz justa concedida por los vencedores. La concepción defensiva de la guerra predominante en los Estados modernos, y su estrecho vínculo con los intereses económicos del capitalismo tardío, hacen que las grandes potencias de nuestro tiempo tengan que evitar, y con razón, el papel de imperios civilizadores. Así lo demuestran los efectos desastrosos de la ocupación de Irak, tanto para la paz interna en ese país como para la economía de los Estados Unidos. Antes ya se había visto algo semejante cuando la Unión Soviética tuvo que retirarse de Afganistán. Consecuencia de estas premisas es el desarrollo de estrategias militares de «baja intensidad» y de armamento de alcance planetario que permite

hacer intervenciones quirúrgicas para desactivar amenazas puntuales, sin dar lugar a mayor involucramiento. Entonces es de esperarse que la ingerencia de una gran potencia en territorios de otros pueblos no dé lugar ya nunca más a un proceso civilizatorio, sino a una ocupación depredadora o, en el mejor de los casos, indiferente a la suerte de la población local, con efectos semejantes a los del dominio desleal de los imperios sobre zonas que cambiaban de manos, como las dos Sicilias, los Balcanes y el Cáucaso.

La concepción realista insiste en la vieja receta de la función disuasiva de las potencias mayores, según la cual, en palabras de Kagan, «uno o más Estados en cualquier sistema internacional debe asumir la responsabilidad y soportar el peso que se requiere para mantenerla».⁷¹ Lo que esta afirmación no explica es cuál es la relación entre la amenaza de un ataque aplastante por parte de una gran potencia y el incremento de la estabilidad del sistema internacional. Si se sostiene que las causas de la guerra están en la dinámica de los Estados y por eso son casi tan naturales como la existencia misma de ellos, ¿cómo se puede esperar que estas causas dejen de producir sus efectos por la sola amenaza de represalias severas por parte de una gran potencia militar? Samuel Huntington ha planteado en *El choque de las civilizaciones*⁷² una solución a este problema. Sostiene que el mundo actual está regido por nueve civilizaciones, cada una de las cuales tiene cierta unidad territorial con Estados dirigentes y centrales, los que están en capacidad de orientar el comportamiento de los países de su ámbito y, en todo caso, tener una intervención militar decisiva en ellos.⁷³ Aunque esta teoría tiene inconsistencias con los datos empíricos al precisar cuáles son estas civilizaciones y no aclara en qué se distinguen de las viejas «esferas de influencia» de las grandes potencias, insiste dogmáticamente en que tienen que existir y deben asumir su deber

⁷¹ KAGAN, Donald. *Sobre las causas de la guerra y la preservación de la paz*. Madrid: Turner, 2003, p. 492.

⁷² HUNTINGTON, Samuel P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós, 1997.

⁷³ Véase ib., p. 285 y ss.

de moderar los ámbitos socioculturales y entablar relaciones pacíficas con las demás civilizaciones.⁷⁴ Es notorio que Huntington ha buscado en la civilización un principio explicativo para las tensiones entre los Estados pero sigue pensando estas en términos simplemente interestatales, porque no tiene ningún concepto del proceso civilizatorio, ni de lo que una civilización es y aporta a la humanidad. En su agrupación de Estados en civilizaciones (los pueblos sin Estado no pintan nada en su libro), ve surgir unos alineamientos emergentes entre Estados que revelan la importancia que cobran hoy las civilizaciones en contraste con los alineamientos de la Guerra Fría. Hace del Japón una civilización aparte, distinta de la sínica y la budista, pero sí incluye en esta última a las dos Coreas; admite que la India está adscrita tanto al islam como al hinduismo, pero le atribuye una civilización hindú; une a Europa con Estados Unidos y Canadá en una civilización occidental, pero no a Portugal y España con el Brasil y el resto de América Latina, que son para él una civilización aparte, la latinoamericana. En fin, lo más interesante de su propuesta es su observación de que las zonas de mayor conflictividad en el mundo son las de frontera entre ámbitos civilizatorios. Las «guerras de línea de fractura» se originan sencillamente, según Huntington, en que pueblos con civilizaciones diferentes son más propensos a entablar hostilidades mayores y más duraderas que los que comparten una misma civilización. Pero, como no investiga proceso civilizatorio alguno, en vez de reconocer la problemática social y cultural específica de zonas como los Balcanes y Afganistán, que han sido objeto de sucesivas ocupaciones imperiales y militarizaciones por parte de diversas potencias y por ello no han tenido la oportunidad de formar fuertes grupos dirigentes no belicosos, atribuye esa conflictividad a la mutua incomprensión de las civilizaciones que allí se dan encuentro, para lo que tiene que inventar

⁷⁴ Véase KAHNAT, Farid. «¿Hacia el conflicto de las civilizaciones?». En Carlos Iván Degregori y Gonzalo Portocarrero (eds.). *Cultura y globalización*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, 1999, p. 59 y ss.

un destino trágico de las grandes religiones que no es menos metafísico que las afiliaciones de Toynbee. De todos modos, Huntington ha hecho notar dos asuntos decisivos que hemos intentado investigar aquí preliminarmente. Hay que comprender, primero, que las civilizaciones, si bien hacen un gran aporte a la paz, no pueden evitar que esta se quiebre por efecto de la dinámica de los Estados y los pueblos sin Estado que ellas mismas desencadenan. Luego, es necesario tener en cuenta que la paz interestatal no tiene asidero si no se comprende en el contexto de los procesos civilizatorios, pues no hay conflictos interétnicos que no estén bajo la influencia del incremento de posibilidades de acción aportado por alguna civilización.

5. Algunas conclusiones

La civilización es el medio más antiguo e importante de creación colectiva de alta complejidad social y cultural. Durante el proceso de su desarrollo da lugar a condiciones de vida pacíficas de dos maneras; primero, como sujeción imperial de ámbitos interétnicos por obra de los agentes civilizadores —milicias imperiales, enviados religiosos y colonos o comerciantes que difunden técnicas—; después, como reemplazo de coacciones externas por autoacciones por obra de las mismas poblaciones sometidas, las que así se apropian de los medios de la civilización y la transforman desde dentro a costa de sus autoridades. En la fase imperial, la pacificación consiste en la supresión de la violencia recurrente entre grupos étnicos por medio de la difusión de técnicas de organización, producción y educación. En la fase emancipatoria, en cambio, la paz gana espacio mediante la autotransformación de las sociedades sometidas, las que se hacen cada vez más complejas y traen al mundo individuos con mayor autocontrol, con personalidad calculadora, discreta y reservada, pero también ambiciosa, fantástica y visionaria, que los hace empeñarse en nuevos logros morales, culturales o técnicos. Entre sus logros destaca

la construcción de Estados nacionales. Estos denuncian la incapacidad de los imperios y las grandes religiones para establecer paz duradera y se erigen en la principal forma de obtenerla. Por su origen en la segunda fase del proceso civilizatorio, los Estados están ligados íntimamente a la democratización.

Aunque la paz producida por la justicia política en el intento de realizar la promesa del Estado nacional tiene que ser objeto de un estudio específico, cabe señalar aquí que hoy, tras varios siglos de historia moderna, está muy castigada por nuevas formas de violencia surgidas del incumplimiento de los ideales civilizatorios. Las limitaciones de la concepción liberal de la paz saltan a la vista en las nuevas formas de guerra que se propagan en el mundo actual. Intervenciones occidentales para apoyar insurgencias contra regímenes procomunistas o tiránicos, como las de Afganistán e Irak, han sumido a esos países en la violencia interétnica y el terrorismo. Los países del África afectados por extrema pobreza, como Chad, Sudán y Etiopía, han visto quebrarse sus débiles estructuras estatales y perderse sus formas tradicionales de autoridad a consecuencia de movimientos secesionistas y disputas entre grupos étnicos por el poder central. Semejantes son los casos de Costa de Marfil, Liberia y la República Democrática del Congo. El genocidio cometido en Ruanda por masas de la etnia hutu contra cerca de un millón de tutsis es también un caso de conflicto interétnico. Hay guerra civil en Uganda, Somalia y Senegal, y el Sahara está atravesado por la resistencia de sus pobladores nativos contra varios de los Estados existentes allí. Pasando al Asia, encontramos dentro de la India y Pakistán varios focos de insurgencia, y ambos países mantienen el conflicto territorial por Cachemira, que es herencia del accidentado proceso de descolonización. En Indonesia, Tailandia y Sri Lanka hay grupos secesionistas violentos, mientras que en Laos hay persecución de minorías. China mantiene el Tíbet ocupado militarmente y reprime violentas protestas, mientras que en el Nepal llega al poder un grupo maoísta que practicó la guerrilla revolucionaria durante muchos años. Si nos acercamos a Europa por el

oriente encontramos los conflictos ocasionados por la desaparición del bloque soviético, empezando por Yugoslavia, que incluyó la monstruosa limpieza étnica del Kosovo. Rusia ha destruido a sangre y fuego las aspiraciones de independencia de Chechenia y ha invadido por unos días Georgia para mantener las esperanzas de independencia de las provincias georgianas Abkazia y Osetia del Sur, zonas con predominio étnico ruso. Pero es el conflicto árabe-israelí el que trae consecuencias más directas y amplias para la paz internacional, pues está conectado con muchos escenarios: la invasión a Irak, las guerrillas palestinas basadas en el Líbano, la presencia prolongada de fuerzas de Estados Unidos en países y mares de la región, el terrorismo internacional de Al Qaida dirigido a contrarrestar esta presencia, la postura intransigente de Irán, que exige la abolición del Estado de Israel, y la disposición de este último a atacar preventivamente a Irán en caso de que desarrolle armas nucleares. Los partidarios de la paz liberal podrán reafirmar que en todos estos casos hace falta más democratización, más justicia política y más disuasión internacional, pero cabe preguntarse si estos remedios no estarán empeorando la enfermedad, en vista de los largos procesos de degradación institucional y económica que afectan a la mayoría de los países envueltos en guerras.

Una constante en las guerras contemporáneas es el acceso rápido y abundante a armamento —barato, de segunda mano, ligero, mezclado con vehículos civiles y teléfonos celulares^{3/4} y su uso inmediato según tácticas eficaces a corto plazo, especialmente el terror contra la población. Las estrategias para condicionar indirectamente la conducta de los rivales, como las amplias alianzas disuasivas y las negociaciones, se vuelven raras y endebles, los líderes moderados escasean y la prudencia parece ya no tener objeto. Incluso el llamado a elecciones y la instauración de congresos constituyentes son parte de las medidas efectistas para obtener un resultado a corto plazo y suelen adquirir el significado belicoso de los actos de soberanía irrestricta.

Entre tanto, se olvida que las relaciones interétnicas son resultado de larguísimos procesos de generación de un hábitat con diversos nichos ecológicos. La adaptación, especialización y mutua complementación de los grupos que comparten un hábitat es el sustrato de la civilización. Dentro de esta, que es un ámbito interétnico perfeccionado, se produce un incremento paulatino del autocontrol y la cooperación, en el lugar de la ruda confrontación con las condiciones externas y la competencia desesperada por los recursos. Pero el acceso fácil a armamento eficaz y reclutas numerosos, dispuestos a embarcarse en piratescas aventuras de política armada, interrumpe ese proceso. Este es el impacto destructivo que tienen sobre las sociedades menos favorecidas el particularismo y el tecnicismo generados por procesos civilizatorios más ricos y viejos. Se ha hecho notar que los «Estados fallidos» suelen recaer en la violencia a los pocos años de instaurada la democracia en ellos por una misión de paz de Naciones Unidas. Esto no debería extrañarnos si tenemos presente que la renuncia a la violencia es la huella que han dejado en las motivaciones humanas cientos o miles de años de civilización, donde la ha habido. Además, como toda huella, esta también puede ser borrada. El riesgo actual de que la violencia que se nutre del fracaso o la ausencia de Estados nacionales impida que se asiente el estrato profundo, interétnico, de la paz, o lo erosione hasta hacerlo desaparecer, es muy alto. Los Estados han adquirido por esto junto con su existencia deberes de justicia para con los pueblos que no están debidamente representados ni protegidos por ningún Estado. El cumplimiento de estos deberes será la realización de la paz cosmopolita.

Universalismo e identidades culturales: elementos para una cultura de paz

GONZALO GAMIO

Pontificia Universidad Católica del Perú

SI CONCEBIMOS LA *CULTURA DE PAZ* como el sistema de conocimientos y prácticas que promueven la reducción de la violencia a través de la deliberación pública y la acción de la justicia, entonces es preciso que nos detengamos en las formas ordinarias en las que los individuos construyen y reconstruyen su identidad como agentes que conciben y orientan sus vidas y vínculos sociales. Por «identidad», me refiero a las imágenes con las que las personas se describen a sí mismas (y describen a los demás), imágenes que influyen decisivamente en sus modos de actuar, de relacionarse con los otros y de desarrollar lazos de pertenencia a instituciones. La cultura de paz aspira a erradicar la violencia como medio para resolver conflictos prácticos, y a sustituirla por el diálogo y el entendimiento común entre ciudadanos y grupos. Esta profunda transformación de las mentalidades y las prácticas sociales implica necesariamente reexaminar el lugar y sentido de las identidades colectivas en nuestra comprensión de la vida moral y política.

¿Hasta qué punto nuestras identidades culturales condicionan nuestros valores y nuestras actitudes frente a los demás? ¿Qué nos mueve, efectivamente, a comprometernos con el destino de quienes no necesariamente comparten elementos de nuestra identidad que juzgamos relevantes (cultura, género, raza, sexualidad, etcétera)? ¿Hasta dónde llega nuestro compromiso con la ‘dignidad’ y la ‘libertad’ del otro? Vivimos

en un mundo en el que —en diversas etapas de la historia, y esta no es una excepción— individuos y grupos humanos enteros se muestran convencidos de que, por cuestiones de supervivencia, seguridad o «pureza» cultural o religiosa, *deben* comportarse con hostilidad o ejercer violencia contra los miembros de otras comunidades o clases de seres humanos, o permanecer indiferentes si otros lo hacen. Por lo general, estas personas observan con desdén los principios básicos de la cultura liberal de los derechos humanos, que consideran expresión de un inaceptable imperialismo cultural (de inspiración occidental e ilustrada) o una mera abstracción que pretende en vano sustituir nuestros genuinos vínculos morales, que son estrictamente locales. ¿Qué podemos decir en favor del ‘universalismo’ que subyace a la cultura de los derechos humanos? ¿En qué sentido la pertenencia cultural no está reñida con una vocación universalista y con la crítica del propio *ethos*?

Voy a concentrar mi análisis de la conexión entre las identidades culturales, el ejercicio de la razón práctica y la inclusión del otro en la perspectiva del *agente*, dejando el ámbito de las instituciones para una reflexión posterior. Me interesa particularmente examinar el cambio de actitud frente a la violencia y la suscripción del universalismo moral y político a partir de la composición y el conflicto de narrativas (específicamente biográficas o culturales). En una línea de reflexión aristotélica, se ha descrito la «razón práctica» como la capacidad humana de construir y examinar críticamente una concepción razonable de una vida con sentido, una forma de vida que podemos elegir conscientemente.¹ Argumentaré —siguiendo a Seyla Benhabib, Amartya Sen y a otros— que esta capacidad humana se pone en juego cuando componemos, discutimos y reformulamos los relatos que configuran nuestra identidad y nuestras relaciones con los demás.

¹ Consúltase NUSSBAUM, Martha. «La ética del desarrollo desde el enfoque de las capacidades». En Miguel Giusti (ed.). *La filosofía en el siglo XX: balance y perspectivas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, p. 46.

Me gustaría iniciar esta reflexión describiendo someramente dos casos de *identidad singular contradistintiva* —esto es, formas unitarias de autopercepción que se definen *por oposición* a quienes se considera completamente otros— inclusive enemigos —que invitan a los individuos que comparten esta identidad común al uso de la violencia contra otros, o a guardar silencio frente al sufrimiento de terceros—. ² Se trata de ejemplos extraídos de la cultura popular —del cine y de la literatura clásica—, distantes en el tiempo, que revelan actitudes contrarias al cultivo de la compasión y la solidaridad respecto de quienes se sitúan fuera del limitado y preciso círculo de lealtades de determinadas personas.

Primer ejemplo:

En la película *American History X*, Derek Vinyard es un joven norteamericano de clase baja que ha sido reclutado por los neonazis que operan en California. Años atrás, su padre fue asesinado por un afroamericano mientras desempeñaba su trabajo como bombero. Desde entonces, ha jurado luchar por la «supremacía blanca», enrolando a jóvenes de su condición en la pandilla racista Los Discípulos de Cristo. Se dedica a hostilizar a los comerciantes no arios que trabajan en la zona, y a difundir propaganda racista en el vecindario. En cada exponente de las minorías étnicas que habitan la localidad, Vinyard contempla a los asesinos de su padre. Él mismo asesina a sangre fría a dos jóvenes negros que intentaron robar el radio de su camioneta —el segundo de ellos es víctima de un trato brutal—, pero no manifiesta ningún remordimiento. Ahora que padece carcelería, teme por su vida, pero no experimenta arrepentimiento alguno por el crimen que cometió: en su interior, él está convencido de que sus víctimas *merecían* la muerte.

² Sobre el concepto de *identidad contradistintiva* consúltese MAALOUF, Amin. *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial, 1999; PATTERSON, Orlando. *La libertad. La construcción de la libertad en la cultura occidental*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1993.

Segundo ejemplo:

En la tragedia *Las suplicantes* de Eurípides, las madres y esposas de los soldados argivos muertos en la guerra contra Tebas solicitan a Teseo —rey de Atenas— que interceda por ellas ante el soberano tebano Creonte, con el propósito de que se les permita recuperar los cadáveres de sus seres queridos. El rey ateniense se niega, pues teme que una respuesta afirmativa a esta petición arrastraría a su propia ciudad a la ruina, presa de la mala fortuna que se ha ensañado ya con los habitantes de Argos. Ante las súplicas de su propia madre, conmovida con el llanto de las suplicantes, Teseo la reprende: «no tienes tú que lamentar las desdichas de éstos»,³ y le advierte, «tú no eres de su raza».⁴

Estos dos ejemplos resultan interesantes no solo porque están insertos en relatos conmovedores sobre los efectos funestos de la violencia y la condición de las víctimas; ambas historias constituyen *narraciones de conversión moral y política*. En ambos casos, se trata de agentes que asumen posiciones excluyentes (o represivas, en el caso de Vinyard) de la alteridad, que luego —merced a situaciones y argumentos que vamos a discutir—, abrazan interpretaciones universalistas y percepciones acerca del sentido de las relaciones humanas que los llevan a incluir a los otros en sus círculos de lealtad y obligación. La suscripción del universalismo implica en la práctica considerar a todos los seres humanos miembros de *nuestra* comunidad moral, destinatarios de trato igualitario. Tanto Teseo como Derek Vinyard experimentan lo que los griegos denominaban *metánoia*, es decir, *un cambio radical en el modo de pensar y de sentir*, una decisiva conmoción —y transformación— en la perspectiva que el agente tiene acerca de lo que es bueno, o correcto, o respecto de aquello que le confiere significado a la vida. Voy a recurrir a estas historias solo como ejemplos —no voy a elaborar un análisis exhaustivo de estas obras— en

³ EURÍPIDES. *Las suplicantes*, v. 291.

⁴ Ib., v. 293.

tanto estas aportan descripciones interesantes y sutiles del fenómeno de la conversión, que tiene un valor fundamental para la construcción de una genuina cultura de paz. Mi objetivo es indagar acerca de la tensión existente entre las demandas de las identidades particulares y las posibilidades del trabajo de la *razón práctica*.

1. Identidades plurales y discernimiento práctico

Hace apenas dos años, el célebre economista y pensador político Amartya K. Sen publicó *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, libro en el que destaca la multidimensionalidad del concepto de identidad y en el que cuestiona el funesto uso *político* de categorías complejas como «cultura», «religión» e incluso «civilización» como catalizadoras ideológicas de conflictos violentos.⁵ Sen lamenta que sucesos como los del 11 de septiembre sean interpretados en términos del «choque de civilizaciones», imagen excesivamente general que pulveriza la diversidad de matices y de enfoques presentes en las culturas y las religiones que influyen en las identidades individuales. Esta clase de perspectivas se muestran condescendientes con el fanatismo y la intolerancia. «De este modo —observa Sen— el reduccionismo de la alta teoría puede hacer una gran contribución a la baja política».⁶ El autor busca recoger distinciones importantes que permitan examinar las identidades particulares haciendo justicia a la complejidad del fenómeno, a la vez que poner de manifiesto que el reconocimiento del valor de las fuentes sociales y culturales de la construcción del sentido del yo no equivale —en absoluto— a ahogar en el agente cualquier elemento de elección y deliberación autónomas en la configuración del plan de vida.

⁵ Véase SEN, Amartya. *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz, 2007.

⁶ *Ib.*, p. 16.

Se trata de un libro particularmente influyente en la teoría social y en los estudios interculturales. Sen se propone combatir la «ilusión del destino», la *presuposición* según la cual aquello que define nuestra condición de individuos y nuestros propósitos vitales es una identidad unitaria y monolítica, por lo general nuestra pertenencia a un grupo étnico o a una cultura, o la suscripción de una ideología o de un único credo religioso. A juicio de este pensador, esta reducción del yo a una sola de sus facetas constituye un fenómeno que abona el terreno para los conflictos religiosos, la prédica de las «guerras santas» y las oscuras campañas de limpieza étnica. Quienes invocan esta clase de proyectos consideran un «hecho» que es la pertenencia tribal, racial o confesional el elemento medular de la autodefinition individual. Desafiar esas fuentes en nombre de algún valor rival —por ejemplo, la eficacia económica o el compromiso cívico— implica convertirse en sujeto desarraigado, en un apóstata o en un apátrida, alguien que ha traicionado el núcleo mismo de la propia identidad, la matriz del sentido de las cosas. De modo que librar esas batallas contra los enemigos de la fe, la «pureza» étnica o cultural es concebida por los espíritus más extremistas y rígidos como un imperativo.

Se considera que esta actitud beligerante se funda en un discutible ejercicio de simplificación ideológica, que se pone al servicio de «una identidad única que no permite elección».⁷ En contra de este punto de vista, el autor se propone reivindicar la importancia de la libertad y el razonamiento en el curso de la vida del individuo y en la exploración en torno a quiénes somos y a qué asignamos valor y significado. Es evidente que el individuo no se ‘crea a sí mismo’, no construye su identidad en solitario; los ‘lenguajes’ que me definen son fruto de un largo trabajo de interacción social y diálogo. Al menos desde la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, sabemos que el sentido del yo brota del reconocimiento intersubjetivo, y que ese contacto tiene lugar al interior de trasfondos

⁷ Ib., p. 15.

hermenéuticos compartidos (contextos vitales y sistemas de creencias susceptibles de cuestionamiento e interpelación). No es menos cierto que, en el plano de los hechos, nuestra identidad no está tallada en una sola pieza, su sentido no reside en una única fuente. Pertenencia cultural y nacional, ciudadanía, clase, género, hábitos sexuales, profesión, creencias religiosas, ideas políticas, preferencias literarias y deportivas, etcétera, son elementos constituyentes de la identidad. Cada uno de ellos nos remite a formas diferenciadas de comunidad e institucionalidad: Estado, tribus y clanes, vecindarios, familias, escuelas y universidades, comunidades religiosas, partidos políticos, instituciones de la sociedad civil, clubes y otras organizaciones sociales.

Puedo ser, al mismo tiempo, asiático, ciudadano indio, bengalí, residente estadounidense o británico, economista, filósofo diletante, escritor, especialista en sánscrito, fuerte creyente en el laicismo y la democracia, hombre, feminista, heterosexual, defensor de los derechos de los gays y lesbianas, con un estilo de vida no religioso, de origen hindú, no ser brahmán, y no creer en la vida después de la muerte (y tampoco, en caso de que se haga la pregunta, creer en una «vida anterior»).

⁸

Nuestras identidades son plurales. Indican la diversidad de actividades, vocaciones, lealtades y aspiraciones que las integran. Es cierto que —como ha apuntado bien Amin Maalouf— se trata de lealtades de distinta naturaleza, que abarcan tanto asociaciones voluntarias como comunidades de memoria. La tarea de otorgarle una cierta consistencia a toda esa amplia gama de filiaciones y compromisos —una coherencia amplia y flexible, definitivamente— recae en las habilidades del agente para la composición de narraciones que den cuenta del yo, de su tejido biográfico, de la riqueza de sus valoraciones y convicciones.

⁸ Ib., p. 44.

No todas estas pertenencias tienen, claro está, la misma importancia, o al menos no la tienen simultáneamente. Pero ninguna de ellas carece por completo de valor. Son los elementos constitutivos de la personalidad, casi diríamos que los «genes del alma», siempre que precisemos que en su mayoría no son innatos.

Aunque cada uno de esos elementos está presente en gran número de individuos, nunca se da la misma combinación en dos personas distintas, y es justamente ahí donde reside la riqueza de cada uno, su valor personal, lo que hace que cada ser humano sea singular y potencialmente insustituible.⁹

La pregunta que es pertinente hacer es: frente al conjunto de facetas y vínculos que componen nuestra identidad, ¿cuál entre ellas se evidencia jerárquica respecto de las demás? ¿Quién decide la primacía de alguna de ellas? ¿En virtud de qué criterios se elabora este orden de prioridades? Sen es enfático al señalar que el agente tiene derecho a discernir por sí mismo qué forma de membresía o compromiso considera superior o prioritario. Maalouf observaría que también las circunstancias históricas —con todos sus riesgos y amenazas— influyen en el diseño del complejo orden jerárquico de las adhesiones personales; Sen replicaría que incluso bajo esa clase de condiciones, debe preservarse un espacio para la elección. De vivir en una sociedad democrática, el individuo no debería encontrar obstáculo alguno si decidiese atribuir mayor significación, por ejemplo, a sus intereses literarios —pongamos el caso de que se trata de un lector de la narrativa de Arguedas y Alegría, y que ha encontrado en ella buena parte de los motivos éticos que guían sus acciones—, frente a su origen geográfico o a su militancia política o religiosa. El economista indio sostiene que no es posible —ni deseable— plantear *a priori* una jerarquía de vínculos y valoraciones que le ponga límites a las evaluaciones del individuo. Reprimir el razonamiento independiente es

⁹ MAALOUF, Amin. Ob. cit., p. 19.

precisamente lo que postulan los apologetas integristas del imperio de una identidad singular no elegida. Son los mismos personajes que perciben la democracia liberal, la autonomía y el pluralismo como síntomas de corrosión de las antiguas y venerables tradiciones que cohesionaban en otro tiempo a la comunidad.

Caer en la cuenta de la pluralidad de fuentes y filiaciones que nutren nuestro sentido del yo nos previene contra los peligros de una identidad monolítica. Reparar en ello —explicitar esta heterogeneidad, ponderar el valor de tales compromisos, reconocer las tensiones allí donde existan— constituye un primer paso en el proceso de ‘desmontaje’ de la ‘ilusión del destino’. La suscripción de la singularidad generalmente va asociada con la suscripción de la contradistintividad, actitud que es caldo de cultivo de situaciones violentas. Muchas personas que encuentran plausible la doctrina de la identidad monolítica se sorprenderían al reconocer que la multiplicidad habita en ellas. Reconocerla, distinguir los matices de aquello que estimamos nos permitirá percibir mejor los espacios en los que el trabajo crítico puede ponerse en actividad.

Algunas veces, la autorreflexión solo se pone en juego en situaciones de crisis. Nuestras creencias y valores cotidianos se ponen a prueba o se debilitan a la luz de circunstancias nuevas que exigen nuevas interpretaciones o juicios más sutiles en torno al sentido de las relaciones humanas; en otras ocasiones, la irrupción de nuevos argumentos o preguntas inquietantes en torno a la validez de nuestras convicciones hace posible un cambio de perspectiva. Esto me lleva a mi primer ejemplo, el de la película *American History X*. Derek Vinyard —preso por asesinato de dos jóvenes afroamericanos— padece tratos crueles de parte de sus compañeros neonazis en la prisión, porque desaprueban que esté trabando amistad con un joven reo negro con quien trabaja en la lavandería del centro penitenciario. Mientras recibe atención médica, es visitado por su antiguo profesor de literatura, el doctor Bob Sweeney. El maestro le advierte que su hermano menor está siguiendo la misma senda ideológica que llevó a Derek al crimen y a la cárcel. Invita al joven a revisar el curso

de su vida —de estudiante brillante a pandillero y propagandista de la «supremacía blanca»—, a examinar la consistencia y la sensatez de sus acciones y lealtades ideológicas. Le invita a proyectarse empáticamente en sus propias experiencias de exclusión y sufrimiento.

Sweeney: Hubo una época en la que yo solía culpar a todo y a todos, por todo el dolor y las cosas viles que me sucedieron a mí, lo que vi que le sucedía a mi gente. Lo usé para culpar a todo el mundo. Culpaba a los blancos, culpaba a la sociedad, culpaba a Dios. No recibí ninguna respuesta porque hacía las preguntas incorrectas. *Tienes que formular las preguntas correctas.*

Derek: ¿Como cuáles?

Sweeney: *¿Algo que hayas hecho ha contribuido a que tu vida sea mejor?*¹⁰

Sweeney reflexiona con Derek acerca de los efectos prácticos de sus creencias basadas en la intolerancia y la exclusión, le invita a pensar en el programa político que generan, en la perversa condescendencia con el delito que predicán. Pone de manifiesto la estrechez de miras que expresa el escueto esquema amigo/enemigo que sirve al ideario neonazi para clasificar a las personas en virtud de condiciones puntuales de la identidad (raza y cultura), dimensiones del yo que describen desde el prejuicio. Cuando el ‘otro’ es solamente una abstracción el ‘enemigo’, el ‘negro’, el ‘inmigrante’, etcétera— y no ya un individuo concreto, depositario de una historia personal y comunitaria, sujeto de vínculos de afecto y compromiso, un ser capaz de ver el mundo de una manera irrepetible, entonces quien incurre en una conducta criminal puede segar una vida sin caer en la cuenta de todas las implicancias morales y existenciales que se siguen del homicidio. El proceso de *metánoia* que el propio Vinyard tiene que afrontar ha de pasar por el reconocimiento de la gravedad que supone destruir una vida humana en la que uno puede

¹⁰ Se pueden encontrar algunos parlamentos importantes de la película en <<http://www.imdb.com/character/ch0002734/>>. La traducción es mía.

verse reflejado. La *metánoia* constituye un trabajo dialógico que no solo implica el examen y el cuestionamiento de argumentos, sino también el análisis de nuestras emociones respecto del prójimo. Sweeney y Derek deben luchar juntos para que la identidad contradistintiva se vea explicada y sometida a crítica, de manera que su desmontaje permita el cultivo de la *empatía*, la capacidad de ponerse imaginativamente en el lugar del otro y *sentir con él*.¹¹ Sin esa experiencia de reconocimiento recíproco y compasión, no nos será posible superar las formas de violencia que se basan en el menosprecio y la deshumanización de quien no comparte nuestras determinaciones identitarias.

2. Las exigencias de la justicia

2.1. El agente y la composición de narrativas

Como acabamos de ver, la inclusión del otro implica la crítica de las identidades meramente singulares, y por el reconocimiento del discernimiento como un factor crucial en la construcción de nuestro sentido del yo y en la configuración de nuestra red de lealtades y valoraciones. Resulta bastante claro que nosotros no elegimos todos los componentes de nuestra identidad, ni tampoco determinamos conscientemente todas las formas de inscripción en instituciones que experimentamos en la vida —la familia es el caso que se nos viene más rápido a la mente—; el mundo social está ya constituido cuando irrumpimos en la vida, y muchos de los estándares de valor a los que apelamos en nuestra vida adulta para juzgar comportamientos o emprender cursos de acción los encontramos disponibles en alguna forma de *ethos*. No obstante, estas

¹¹ Véase al respecto NUSSBAUM, Martha. *El conocimiento del amor*. Madrid: Machado, 2005; id. *El ocultamiento de lo humano*. Barcelona: Paidós, 2006; id. *Justicia poética*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1999; id. *El cultivo de la humanidad*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 2001; RORTY, Richard. *¿Esperanza o conocimiento?* México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1997; id. *Verdad y progreso*. Barcelona: Paidós, 2000.

condiciones concretas de nuestro ser en el mundo social no bloquean el espacio de actividad de la razón práctica; antes bien, estas condiciones constituyen el trasfondo de su funcionamiento. Seyla Benhabib lo explica en los siguientes términos:

Nacemos en redes de interlocución o en redes narrativas, desde relatos familiares y de género hasta relatos lingüísticos y los grandes relatos de la identidad colectiva. Somos conscientes de quiénes somos aprendiendo a ser socios conversacionales en estos relatos. Aunque no escogemos estas redes en cuyas tramas nos vemos inicialmente atrapados, ni seleccionamos a aquellos con quienes deseamos conversar, *nuestra agencia consiste en la capacidad para tejer, a partir de aquellos relatos, nuestras historias individuales de vida.* [...] Así como una vez que se han aprendido las reglas gramaticales de un idioma éstas no agotan nuestra capacidad para construir un número infinito de oraciones bien armadas en ese idioma, la socialización y la aculturación tampoco determinan la vida de una persona, o su capacidad para iniciar nuevas acciones y nuevos enunciados en la conversación.¹²

Tener la capacidad para tejer nuevos relatos sobre la base de los antiguos implica la posibilidad de incorporar nuevos interlocutores —nuevos «socios conversacionales», para usar las palabras de Benhabib— que los antiguos estándares no admitían, e incluso puede llevarnos a plantearnos seriamente la tarea de *resignificar* (vale decir, la posibilidad de asignar nuevos significados) las antiguas prácticas sociales e instituciones que puedan contrastar con antiguas formas de valoración en los espacios sociales que habitamos. La capacidad de componer y recomponer narrativas vitales constituye una forma de apertura a nuevos sentidos y nuevas posibilidades de pensar, sentir y vivir.

¹² BENHABIB, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura*. Buenos Aires: Katz, 2006, pp. 44-45. Las cursivas son mías.

Ampliar nuestros vínculos empáticos constituye una importante innovación narrativa.¹³ En más de un sentido, esto es estrictamente lo que sucede en *Las suplicantes*. Como reseñé en mi breve descripción del inicio de este ensayo, las mujeres argivas piden a Teseo intervenir en el conflicto con Creonte, que no quiere ceder los cadáveres a sus madres y esposas. Hemos dicho que la respuesta inicial del rey ateniense es negativa: no quiere involucrar a la *polis* ática en un enfrentamiento que ha rondado con singular interés la mala fortuna. Según la cosmovisión mítica griega, los seres humanos cuyos cuerpos no recibían la sepultura debida y los ritos fúnebres en honor a los dioses subterráneos quedaban sin posibilidad alguna de descender al Hades. Quedan condenados a vagar por la tierra. Por ello la justificada desesperación de estas mujeres, que recurren a Etra para persuadir al joven monarca.

La reina intenta convencer a su hijo acerca de la justicia de la petición de las mujeres argivas. Como madre, ella entiende su dolor, puede ponerse en su situación sin mayores dificultades. Los soldados invasores fueron muertos en el campo de batalla, ellos ya recibieron su castigo. ¿Para qué ensañarse con sus cadáveres? El entierro y el cumplimiento del ritual constituyen exigencias que plantean las leyes del mundo de abajo, leyes que todos los griegos deben honrar por respeto a los dioses del Hades. Ni los tebanos ni los argivos son «bárbaros»: ellos conocen perfectamente lo que corresponde hacer con los cuerpos de los guerreros muertos. Se trata de una invitación a trascender las leyes de cada *polis* hacia normas más generales y sagradas. La recuperación de los restos del ejército derrotado debería ser considerada una misión sagrada para el propio Teseo.

Hijo, en primer lugar te apremio a que no yerres deshonrando las leyes divinas. ¡Cuidado, no vayas a errar en esto cuando eres sensato en lo demás!

¹³ Véase RORTY, Richard. «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo». En Richard Rorty. *Verdad y progreso*, pp. 219-242.

En segundo lugar, si hubiera que ser audaz con quienes no han recibido agravio, yo me callaría de buen grado. Ahora bien, considera cuánto honor te puede reportar (a mí, desde luego, no me produce miedo el aconsejarte) el constreñir con tu brazo a hombres violentos que impiden a los muertos tener su tumba debida y exequias; y poner coto a quienes tratan de violar las tradiciones de *toda la Hélade*.¹⁴

Como constatamos en este caso, la invocación a la empatía no está reñida con la apelación a una justicia mayor que está implícita en las costumbres locales. Hemos señalado que la exclusión y la violencia constituyen expresiones que a menudo proceden de los intentos de los agentes de imponer(se) una identidad singular que muchas veces se define de manera contradistintiva. Reconocer la pluralidad de nuestras identidades, así como la diversidad de los compromisos que emanan de ella, constituye un buen punto de partida para descubrir el valor de otros modos de estar en el mundo. A través del contacto con los otros, percibimos la riqueza de las diferencias humanas, pero también identificamos lo que tenemos en común: por ejemplo, nuestras maneras similares de reaccionar frente a la muerte de quienes amamos, nuestros modos de expresar amor y consuelo. No solo Etra y Teseo —tan cercanos a las viudas y madres argivas en tanto comparten los marcos referenciales de tipo religioso y moral que sostienen las leyes del mundo subterráneo— pueden contemplar conmovidos el dolor de quienes necesitan celebrar las exequias de los suyos para lograr algo de paz. También nosotros, seres humanos del siglo XXI, podemos sentirnos concernidos por la sensación inicial de desamparo de las mujeres de Argos. Podemos proyectar sobre ellas nuestras propias experiencias de dolor, o las vivencias de nuestros compatriotas en el Ayacucho de los años del conflicto armado interno.

¹⁴ EURÍPIDES. *Las suplicantes*, v. 303-314. Las cursivas son mías.

2.2. Cultura y derechos humanos

Con frecuencia, la apelación contemporánea a lo común en materia moral y política asume el lenguaje de la *cultura de los derechos humanos*. En gran medida, lo que hemos estado discutiendo sobre la importancia del ejercicio de la razón práctica en la construcción de la identidad, y la capacidad de los agentes humanos de intercambiar narraciones y dialogar en torno a ellas se enmarca en el horizonte de esa cultura. Se trata de un sistema de principios e instituciones cuyo propósito fundamental es garantizar la protección efectiva de la dignidad y libertad de los individuos frente a la violencia que puedan ejercer contra ellos otras personas, pero también el propio Estado.

Los derechos humanos son expresión de la exigencia contemporánea de justicia universal, la invocación a un sistema normativo internacional que trascienda la jurisdicción de los Estados locales, que permita vigilar la conducta que asume frente a sus ciudadanos. En ese sentido, podría decirse que los preceptos consignados en la Declaración de 1948 cumplen en el mundo de la posguerra una función análoga a la que cumplían las «leyes de la Hélade» en las relaciones conflictivas entre los argivos, tebanos y atenienses, tal y como son descritas por Eurípides en *Las suplicantes*. Se ha discutido mucho acerca de la clase de universalidad de estos derechos, y si —a pesar de presentar una formulación que recuerda a las Declaraciones de Derechos norteamericana y francesa— pueden dar cuenta de un conjunto de principios que representan consensos interculturales en lo que respecta a las prerrogativas e inmunidades de los individuos. Boaventura de Sousa Santos ha propuesto pensar los derechos humanos desde una *hermenéutica diatópica*, una reflexión crítica en torno a las diferentes ideas de dignidad construidas en tradiciones culturales e intelectuales diversas, que sirva de cimiento a consensos globales que posean una fuerza normativa (y emancipatoria) genuinamente universal.¹⁵

¹⁵ Véase SANTOS, Boaventura de Sousa. *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2006, cap. 10.

Con frecuencia, la conexión conceptual entre los derechos humanos y las identidades culturales ha sido planteada como problemática. Se ha sostenido que reproduce visiones de la vida básicamente occidentales e ilustradas (una antropología metafísica de corte individualista, una epistemología moral racionalista, una concepción utópica cosmopolita subyacente a su propio planteamiento ético). Creo que se trata de objeciones que hay que tomar en serio, pero que tienden a debilitarse si examinamos los derechos humanos en una perspectiva pragmática, y no metafísica. En lugar de formular la cuestión de si los seres humanos somos realmente titulares de derechos naturales inalienables —en virtud de algún «atributo esencial» de la humanidad como la capacidad de razón—, o si es posible «deducir» estos derechos de algún procedimiento racional universal (el imperativo categórico o la hipótesis del contrato, por ejemplo), consideremos este sistema de derechos una *herramienta social*, fruto de la historia moderna —particularmente resultado de la reflexión crítica en torno a experiencias dolorosas como las guerras de religión en el siglo XVII, o el Holocausto judío en la Segunda Guerra Mundial—, que apunta a la prevención y contención de actos de represión, persecuciones por razones ideológicas o religiosas, tortura o desaparición forzada.¹⁶ Tomamos así distancia de las intuiciones metafísicas en torno a los derechos humanos, y nos quedamos con las consideraciones prácticas en torno a sus propósitos: reducción del daño y la violencia, el cuidado de la libertad y el acceso al bienestar de sus usuarios, etcétera. No necesitamos explicitar nuestros compromisos metafísicos para manifestar nuestra adhesión a esta clase de derechos.¹⁷

¿Qué tiene que ver todo esto con las cuestiones de identidad cultural? Mucho, en realidad. La cultura de los derechos humanos pretende ser un espacio espiritual plural en el que los agentes, sus grupos de origen y

¹⁶ Consúltase RORTY, Richard. «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo». En Richard Rorty. *Verdad y progreso*.

¹⁷ Véase APPIAH, K. Anthony. *La ética de la identidad*. Buenos Aires: Katz, 2007, p. 369.

sus asociaciones puedan entrar en contacto. No se trata de un escenario culturalmente neutro, sino de un sistema normativo históricamente constituido que posibilita el encuentro dialógico de los individuos y sus culturas. Los derechos humanos constituyen un sistema de normas que procura *proteger* al individuo, de modo que él pueda planificar su vida y vivirla sin interferencias no consentidas. Sin embargo, discernir y diseñar un proyecto de vida implica traer a colación —y someter a discusión— las diferentes dimensiones de la identidad a las que hemos hecho referencia (incluyendo la lengua y la cultura). Difícilmente uno puede llegar a ser ‘uno mismo’ sin evocar los contextos culturales que influyen en el propio estilo de vida. Esta clase de argumentación ha llevado a filósofos de la talla de Will Kymlicka a sostener que la afirmación del sistema de derechos exige la promoción de políticas lingüísticas y culturales que permitan a los individuos acceder a los servicios que brinda el Estado en su lengua vernácula. De otro modo, no podría garantizarse la observancia del principio de igualdad civil, básica para toda defensa razonable de los derechos humanos.¹⁸

3. Elección y pertenencia. Consideraciones finales

Hemos sostenido hasta aquí *a)* que las formas de violencia asociadas al endurecimiento de las identidades culturales se deben a la afirmación de identidades singulares contradistintivas, que tienden a simplificar la pluralidad de fuentes, facetas y filiaciones que constituyen nuestro sentido del yo; *b)* que el reconocimiento de esta pluralidad pone de manifiesto la importancia de la razón práctica como la capacidad humana de discernir y elegir las dimensiones de la identidad que consideramos superiores y prioritarias para llevar una vida con sentido; *c)* que esta capacidad para

¹⁸ Este es el argumento central de *Ciudadanía multicultural*. KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós, 1996.

la deliberación práctica se evidencia en la disposición del agente para la composición reflexiva de narraciones vitales, así como el intercambio e incluso la confrontación racional respecto de otras narrativas; *d*) que las exigencias de justicia universal —presente en la cultura de los derechos humanos— son plenamente convergentes con la formación de las identidades particulares. Las consideraciones sobre la comunicación intra e intercultural de narrativas y la vindicación de la empatía como formas de apertura hacia el otro se enmarcan en el horizonte plural de los derechos humanos. Quisiera detenerme, finalmente, en la relación entre elección y pertenencia cultural.

La tradición liberal ha puesto énfasis en la capacidad de examinar la propia cultura —e incluso modificar parcialmente su ámbito de influencia en la propia vida como condición para el efectivo ejercicio de la libertad. Esa misma tradición considera que una comunidad política democrática protege la potestad de los agentes de emprender esa clase de trabajo crítico sin impedimentos externos (provenientes, por ejemplo, de las autoridades políticas o religiosas del lugar) y asegura la existencia de canales institucionales que permitan que esa actividad pueda ser llevada a cabo y ser expresada en público y en privado. La represión de esta libertad constituye una forma manifiesta de violencia. El individuo tiene derecho a comunicar lo que considera valioso, y a cuestionar lo que considera pernicioso para su vida y para la de los demás (bajo el supuesto de que está dispuesto a admitir las críticas que eventualmente puedan dirigirse contra su propio punto de vista, en el marco del libre juego de la argumentación).

No obstante, la capacidad de examinar críticamente la cultura (o las culturas) que habitamos no implica que dicho examen tenga lugar *a expensas* de la cultura. El proceso de la crítica no supone la desvinculación respecto de un horizonte cultural. Podemos cuestionar severamente aspectos relevantes de nuestra cultura; podemos contribuir decisivamente al cambio de las mentalidades e introducir modificaciones en las prácticas sociales y las instituciones instaladas en nuestro *ethos*. Del mismo modo,

a través de la interacción con otras culturas nos es posible construir una perspectiva crítica respecto de nuestra propia cultura: los propios derechos humanos constituyen un producto de esa interacción. Todas estas operaciones mantienen la explícita referencia a horizontes culturales específicos. *No existe la perspectiva desde ninguna cultura.*

Las culturas constituyen el horizonte desde el cual producimos las condiciones de nuestra vida, desarrollamos nuestros vínculos afectivos, sociales y políticos, y desarrollamos el discernimiento práctico. Las formas de socialización que constituyen nuestro sentido del yo están instaladas en culturas vivas. No podemos separar sin más los procesos de discernimiento de sus fuentes histórico-sociales, como si las culturas ofrecieran solamente los «insumos sustanciales» y la autorreflexión constituyese una especie de «sistema» abstracto que produjese el juicio y la elección. La deliberación y la crítica constituyen prácticas sociales tanto como las formas ordinarias de participación comunitaria. Solemos aislar —erróneamente— la actividad crítica de la inscripción cultural porque tendemos a pensar las culturas como sistemas de creencias cerrados y homogéneos («tradiciones», en el sentido en que el iluminismo usaba este término). Las culturas no constituyen credos monolíticos e inmóviles, que sus usuarios observan sin alteraciones ni cuestionamientos. No son los líderes de la comunidad los que «definen» los contenidos del *ethos*: son los usuarios de la cultura los que la ejercitan, modifican y adaptan a partir de una amplia gama de arreglos sociales y transacciones humanas complejas: composición y comparación de narrativas, debates, negociaciones, etcétera. Como ha señalado agudamente Seyla Benhabib,

*Cualquier visión de las culturas como totalidades claramente definibles es una visión desde afuera que genera coherencia con el propósito de comprender y controlar. [...] Desde su interior, una cultura no necesita parecer una totalidad; más bien, configura un horizonte que se aleja cada vez que nos aproximamos a él.*¹⁹

¹⁹ BENHABIB, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura*, pp. 29-30. Las cursivas son mías.

La deliberación práctica y la elección constituyen prácticas sociales que se inscriben en la dinámica de las culturas, en sus tensiones internas y, también —en ocasiones— en los conflictos interculturales. Es en el seno de las culturas que encontramos las opciones vitales que tenemos que ponderar en razón de su significación y valor. Es en el interior de las culturas donde adquirimos competencias que nos permiten evaluar y distinguir lo «significativo» de lo «trivial», lo «correcto» de lo «incorrecto», y así en otros casos. La configuración de los estándares de lo que es importante para la vida son fruto de nuestras interacciones ordinarias, los procesos educativos en los que nos insertamos, las discusiones en las que participamos. Los casos que he reseñado al inicio de este ensayo —*American History X* y *Las suplicantes*— constituyen narraciones de conversión moral y política que son expresión de conflictos intra e interculturales vinculados a la reducción de la violencia. Lo que se pone en juego en ellos es precisamente la validez de nuestros estándares hermenéuticos de aquello que es importante para nosotros —aquello que contribuye a «mejorar» la vida— a la luz de experiencias de crisis.

Si lo que buscamos es potenciar espacios para el florecimiento de la empatía y el diálogo intercultural —así como el desarrollo de la razón práctica— debemos concentrarnos en el trabajo específico de la crítica cultural.²⁰ No es posible examinar los códigos culturales, para suscribirlos, para modificarlos o para tomar distancia frente a ellos sin insertarse en la racionalidad que los constituye y los hace inteligibles. Defender el universalismo moral implica incorporar al otro —más allá de nuestras eventuales discrepancias respecto de sus creencias, filiaciones y costumbres— en la esfera de nuestros vínculos empáticos y compromisos morales. Supone también percibir al otro como titular de derechos que debemos respetar y proteger. Ninguna de estas acciones y propósitos puede llevarse a cabo prescindiendo de la referencia a las culturas.

²⁰ Véase TUBINO, Fidel. «En defensa de la universalidad dialógica». En Miguel Giusti y Fidel Tubino (eds.). *Debates de la ética contemporánea*. Lima: Estudios Generales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007, pp. 77-95.

Las dimensiones políticas de la desobediencia civil*

ALESSANDRO CAVIGLIA
Pontificia Universidad Católica del Perú

* El presente trabajo fue originalmente un aporte para el curso Cultura de Paz dictado en Estudios Generales Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

LA DESOBEDIENCIA CIVIL TIENE un carácter peculiar ya que se trata de un acto político moralmente motivado que desafía al sistema jurídico vigente. De este modo, se encuentra en uno de los puntos de intersección entre la política, la moral y el derecho. Por su ubicación teórica, se halla en los márgenes del derecho; sin embargo, puede officiar de piedra de toque para la evaluación crítica de los sistemas jurídicos. Preguntas como ¿de qué manera el derecho vigente responde a los actos de desobediencia civil? o ¿de qué manera las teorías del derecho y de la justicia procesan dichos actos? permiten evaluar la validez de las normas y resultan ser una prueba exigente pero necesaria para las diferentes teorías jurídicas.

En lo que sigue expondré una concepción de la desobediencia civil filosóficamente clarificada, para luego insertarla dentro de la esfera pública tal como Kant la determinó por medio del concepto de uso público de la razón, a fin de explorar sus dimensiones políticas. Finalmente, añadiré una consideración respecto al vínculo entre el concepto de la desobediencia civil, comunidades domésticas, derechos fundamentales, derechos humanos y el derecho internacional.

I. El concepto de desobediencia civil

El término «desobediencia civil» es usado comúnmente para referir indiscriminadamente un conjunto de fenómenos políticos y jurídicos de naturaleza sumamente diversa. Ese uso común es problemático porque incurre en una serie de malos entendidos que traen consigo confusiones que es necesario despejar. En determinados casos, algunos poderes de Estado —especialmente judiciales— de diferentes países han interpretado ciertos actos como casos de desobediencia civil y los han procesado de un modo erróneo con la consecuencia de conducir a planteamientos políticos confusos y peligrosos. Es por ello que es necesario proceder al esclarecimiento del término. Dicha dilucidación no puede proceder —como muchos abogados y juristas creen— contraponiendo casos y tratando de extraer los conceptos pertinentes a partir de estos. Ese procedimiento no permite extraer los principios adecuadamente. La manera de hacerlo es realizando una reflexión crítico-filosófica que permita pulir los conceptos pertinentes de manera racional.

A fin de realizar esta aclaración en torno al concepto de «desobediencia civil», exploraremos una serie de fenómenos con los que ha sido confundido para, inmediatamente después, presentar una cierta determinación de este.

I.1. La insurgencia

Por desobediencia civil no debe entenderse toda forma de desacato a la ley. Una forma de desacato que es necesario distinguir de la desobediencia civil la constituye la insurgencia contra el Gobierno o contra el Estado. Es posible encontrar en el pensamiento político de Thomas Hobbes algunos elementos para la elaboración de una teoría de la insurgencia, claro está, de manera matizada y diluida hasta el punto que parece no

haber un derecho a la insurgencia propiamente dicho. Tales elementos germinales se encuentran en el texto del *Leviatán*, donde se dice:

La obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos. En efecto, el derecho que los hombres tienen, por naturaleza, a protegerse a sí mismos, cuando ninguno puede protegerlos, no puede ser renunciado por ningún pacto.¹

Queda claro en este pasaje cómo la obligación política y jurídica de los ciudadanos frente al Estado soberano tiene sus límites en la medida en que este garantice protección. Sin embargo, fuera de ese caso específico, en la teoría política y jurídica hobbesiana se puede observar resistencia a otorgar a los ciudadanos el derecho a la insurgencia.²

¹ HOBBS, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 180.

² Así, en el *De Cive* se analiza el caso de la sedición basada en el reclamo frente a excesivas cargas tributarias, pero a pesar del peso que eso significa, los ciudadanos habrían de considerar que ese es el costo que han de pagar para el mantenimiento del Estado que garantice la paz. Así, «[E]n todo gobierno, la mano que empuña la espada es *el rey o la asamblea suprema*, los cuales deben ser mantenidos por los súbditos con la misma dedicación e industria con la que cada hombre se afana en procurarse a sí mismo su fortuna personal, y que los *impuestos y tributos* no son sino las mercedes que reciben quienes nos protegen con las armas en alto para que los trabajos y esfuerzos de los individuos particulares no sean perturbados por intromisión de los enemigos». HOBBS, Thomas. *De Cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Madrid: Alianza Editorial, 2000, pp. 204-205.

Pareciera ser que, por lo menos en el caso de cargas tributarias, Hobbes no introduce un criterio que permita discriminar entre cargas razonables y excesivas, con la consecuente imposibilidad de reacción, de parte de los ciudadanos, de cargas impositivas abusivas por parte del Estado. Sin embargo, en el pensamiento de Hobbes, los ciudadanos no tienen las manos completamente atadas. Ellos pueden apelar a una instancia mayor en el caso de que los magistrados actúen de manera opresiva, tal como lo testimonia el texto de los *Elementos del derecho natural y político*: «Otra cosa necesaria para el mantenimiento de la paz es la correcta administración de la justicia, que descansa principalmente en el desempeño honesto de sus deberes por parte de aquellos que han sido nombrados magistrados por y bajo la autoridad del poder soberano; los cuales al ser personas privadas respecto al soberano pueden tener fines privados, de modo que pueden ser corrompidos mediante regalos o por intercesión de amigos; en consecuencia, deben ser controlados por el poder superior para evitar que el pueblo, agraviado por su injusticia, tome la justicia por su mano perturbando la paz de la comunidad. [...] [E]s necesario asimismo una vía libre y abierta para denunciar los agravios ante aquel o aquello que tienen la autoridad soberana». HOBBS, Thomas. *Elementos del derecho natural y político*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 302.

A diferencia de Hobbes, John Locke nos va a ofrecer una resuelta teoría respecto de la legitimidad de insurgencia. En el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* plantea la posibilidad del desacato a las leyes del Estado, cuando estas leyes representan la tiranización de la ciudadanía. Locke lo expresa en los siguientes términos:

[L]a tiranía es un poder que viola lo que es de derecho; y un poder así nadie puede tenerlo legalmente. Y consiste en hacer uso del poder que se tiene, mas no para el bien de quienes están bajo ese poder, sino para propia ventaja de quien lo ostenta.

Y continúa afirmando:

Así ocurre cuando el que le gobierna, por mucho derecho que tenga al cargo, no se guía por la ley, sino por su voluntad propia; y sus mandatos y acciones no están dirigidos a la conservación de la propiedad de su pueblo, sino a satisfacer su propia ambición, venganza, avaricia o alguna otra pasión irregular.³

En la concepción de Locke encontramos que, frente a las pretensiones tiranizantes por parte de quien detenta el poder político, los ciudadanos cuentan con el derecho de resistir, puesto que semejante actitud despoja de legitimidad a las autoridades. Así Locke señala que:

[C]ualquiera que, en una posición de autoridad, exceda el poder que le ha dado la ley y usa esa fuerza que tiene bajo su mando para imponer sobre los súbditos cosas que la ley no permite cesa en ese momento de ser un magistrado, y, al estar actuando sin autoridad, puede hacérsele frente igual que a cualquier hombre que por la

Con esto podemos observar cómo en Hobbes los ciudadanos tienen el derecho de retirar su apoyo político a un Estado que no esté en condiciones de defender sus derecho, pero el derecho a sedición por parte de los ciudadanos no está presente, a menos que se interprete la autorización expresada en el pasaje del *Leviatán* que hemos citado, como un caso de «autorización a la sedición». Este asunto conduce a una investigación más ardua en el pensamiento político de Hobbes que desborda la dirección del presente artículo.

³ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

fuerza invade los derechos de otro. [Así,] quien tiene autoridad para apoderarse en la calle de mi persona puede ser resistido, igual que se resiste a un ladrón, si pretende entrar en casa para efectuar el arresto a domicilio; y podré yo resistirle, aunque él traiga una orden de detención que le autoriza legalmente a arrestarme fuera de mi casa.⁴

En estos pasajes de Locke no se expresa abiertamente la posibilidad de la insurgencia tanto como la posibilidad de ofrecer resistencia a una autoridad que actúa tiránicamente, invadiendo esferas que le están vedadas por la naturaleza de su cargo. Sin embargo, es posible encontrar aquí indicios claros de una teoría de la sedición.

Ciertamente, en otros autores clásicos y modernos podríamos encontrar algunos gérmenes o esbozos de una teoría de la sedición,⁵ pero basta con estas piezas famosas de la literatura filosófica para caracterizarla y poder distinguir, en contraposición, algunos rasgos de la desobediencia civil. En el caso de la sedición, puesto que la justificación del Estado es *a)* evitar la muerte violenta de los individuos, *b)* garantizar la paz en la sociedad y *c)* resguardar los derechos legítimos de las personas; en caso de que este no cumpliera con tales exigencias perdería paulatinamente legitimidad. Ciertamente, la falta frente a cada una de estas exigencias no acarrea las mismas consecuencias políticas. La falta contra *b)* puede no tener las mismas consecuencias políticas como la falta contra *a)* o *c)*, dependiendo del grado de intensidad del conflicto que el Estado no esté en condiciones de evitar, controlar o contener. Ciertamente, la guerra

⁴ Ib., pp. 198-199.

⁵ Por ejemplo, Juan de Salisbury desarrolló en el siglo XII una teoría sobre la legitimidad del tiranicidio. El tiranicidio constituye una figura política cercana a la sedición, solo que en ella el fin de la actividad es la muerte del soberano, a causa de que es considerado un tirano de cuyo poder no es posible liberarse de otro modo; en cambio, la sedición tiene como fin destruir el sistema político vigente, de manera parcial o total, para instaurar otro. La sedición no implica necesariamente el asesinato del tirano, y tampoco implica necesariamente que el soberano sea un tirano, sino que basta con que sea considerado un déspota. Véase SALISBURY, Juan. *Policraticus*. Madrid: Editora Nacional, 1984. Además, se puede ver BACIGALUPO, LUIS. «El probabilismo y la licitud del tiranicidio: un análisis del atentado del 20 de julio de 1944». En *Actas del Segundo Simposio de Estudiantes de Filosofía*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Especialidad de Filosofía, 2004.

civil en la que el Estado parece ser inexistente pone en entredicho su legitimidad política. Por otra parte, el hecho de que el Estado no esté en condiciones de resguardar los derechos de los ciudadanos pone en entredicho su legitimidad, dependiendo de si los derechos vulnerados son fundamentales o si es el mismo Estado el que vulnera tales derechos. Pero el caso en que la pérdida de apoyo político de los ciudadanos al Estado resulta inevitable y plenamente justificado, ocurre cuando el Estado atenta contra la vida de las personas.

En todos los casos en que los ciudadanos tienen justificaciones suficientes para retirar al Gobierno o al Estado el apoyo político necesario, les es permitido remover el Gobierno y cambiar, parcial o totalmente, de sistema político por medio de acciones violentas. Pero, aunque se trata de acciones llevadas a cabo por principios políticos fundamentales, es decir, morales, (la supervivencia de las personas y el resguardo de sus derechos fundamentales) no se trata de casos de desobediencia civil. Aquí las acciones llevadas a cabo son de carácter violento, en cambio, en el caso de la desobediencia civil, no es permisible el uso de la violencia. En la sedición o insurrección moralmente motivada y justificada, los subversivos consideran que el Estado ha perdido plenamente el derecho a su apoyo político, de modo que si la insurrección fracasa los implicados en esta no se someten por sí mismos a la justicia de aquel Estado que consideran ilegítimo, sino que se les somete a ello por medio de la fuerza pública que el Estado controla. La desobediencia civil, en cambio, supone que los ciudadanos que desacatan la ley por una cuestión de conciencia están dispuestos a cumplir con las penas que el Estado tiene previstas para ellos.

1.2. La objeción de conciencia

La desobediencia civil se acerca más a la objeción de conciencia que a la insurrección, pero ambos fenómenos tampoco se confunden. El fenómeno

de la objeción de conciencia puede ser dividido en dos figuras: la figura del objetor de conciencia de tipo socrático y la figura, más extendida, del objetor inspirado en consideraciones religiosas o emanadas de una concepción comprehensiva de la vida.

1.2.1. *El objetor socrático*

El objetor socrático se acerca más a la figura del desobediente civil. El Sócrates del diálogo platónico *Critón*⁶ sintetiza teóricamente tanto las características del objetor de conciencia como su cercanía con el desobediente civil. Allí encontramos a Sócrates en la cárcel esperando el momento en que ha de cumplirse la pena. En la escena anterior —relatada por Platón en su *Apología de Sócrates*—⁷, podemos observarlo frente al jurado que había de condenarlo a muerte bebiendo la cicuta. Durante el juicio, Sócrates ha procurado ilustrar al jurado sin éxito. Resulta claro que la carga de los prejuicios y la fuerza persuasiva de los acusadores no permiten a los miembros del jurado evaluar adecuadamente la situación. Este fracaso frente al intento de parte de Sócrates de transformar las creencias de los miembros del jurado es subrayado en el *Critón*, donde se señala que la relación jurídica fundamental no es aquella que establecen los ciudadanos entre sí, sino que reside en el compromiso que cada uno de ellos adquiere con las leyes de la polis.

Puesto que es la polis, por medio de sus leyes, la que ha proveído todo lo necesario para que el ciudadano tenga una vida verdaderamente humana, este no puede desconocerlas ni dejar de someterse a ellas ello no sería justo—, aún así esas mismas leyes lo condenen a muerte. En este punto se abre, en la argumentación que Platón pone en boca de Sócrates, la distinción entre las leyes y los miembros del jurado.

⁶ Véase el diálogo *Critón* en PLATÓN. *Apología de Sócrates; Critón o el deber del ciudadano; Banquete*. Madrid: Mestas, 2006. Respecto del vínculo entre estos textos y el tema de la desobediencia civil, véase también ARENDT, Hannah. «Desobediencia civil». En *Tiempos presentes*. Barcelona: Gedisa, 2006.

⁷ Véase *La apología de Sócrates* en PLATÓN. Ob. cit.

Sócrates se somete a las leyes porque estas son incuestionables, pero ello no significa que el juicio de los jueces lo sea también. Todo lo contrario. Sócrates sabe que las creencias a partir de las que los jueces emiten su veredicto están equivocadas. Durante el desarrollo del juicio Sócrates ha mostrado su objeción contra esas creencias, y en la cárcel, mientras espera la aplicación de la pena, sigue manifestando dicha objeción. Pero este desacuerdo motivado moralmente con las creencias y el juicio de los miembros del jurado no alcanza a las leyes, puesto que se esperaba que los jueces, de contar con las creencias correctas, aplicasen al caso las leyes de manera adecuada.

Si el problema no reside en las leyes sino en el enjuiciamiento del jurado, ¿qué debía hacer Sócrates?, ¿solamente manifestar su objeción de conciencia o desacatar las leyes que mandan que cumpla con la pena? La propuesta que Critón le hace es que desacate el veredicto y se fugue. La opción que toma Sócrates es la de la objeción moralmente motivada, que por el pacto que se presenta en la misma conciencia de Sócrates entre el ciudadano y las leyes no puede significar el desacato. Por ello vemos a Sócrates bebiendo de sus propias manos la cicuta y pidiéndole al buen Critón que entregue de su parte un gallo a Esculapio.

Vemos en el texto de Platón que la objeción de conciencia que Sócrates ejemplifica mantiene el componente del desacuerdo que hemos visto ya en la sedición y que también informa a la desobediencia civil. Pero no conduce a una acción violenta contra el Estado, como el caso de la insurrección, ni tampoco significa una trasgresión de la ley, como en la desobediencia civil, según veremos más adelante. Por otra parte, con la desobediencia civil la objeción de conciencia comparte que, quien las emprende, manifiesta un compromiso fuerte con los principios de justicia y la constitución de la comunidad política, por lo que se encuentra dispuesto a recibir la sanción que le corresponde de acuerdo con el derecho vigente.

1.2.2. *El objetor apelante de razones de vida buena*

A parte del ejemplo de Sócrates, podemos encontrar otra forma de la objeción de conciencia consistente en negarse a cumplir una determinada norma por «razones de conciencia». Aquí se entiende por «razones de conciencia» todo tipo de principio religioso o asentado en una visión global de la vida que una persona puede abrazar. Por ejemplo, si un médico se niega a prestar los servicios de guardia en un hospital, porque sus creencias religiosas se lo impiden (por ser, tal vez el sábado el día de servicio religioso y de descanso), se dice que está objetando en conciencia la norma que le exige trabajar ese día. O el caso de quien, por razones religiosas o razones pacifistas se resiste a enrolarse para ir a combatir, no porque considere que la guerra (o tal guerra específica, como la de Vietnam) es injusta en general (es decir, desde el punto de vista de cualquier ciudadano), sino porque enrolarse va en contra de sus creencias religiosas o sus creencias pacifistas.⁸ Otra de los motivos de objeción de conciencia lo podemos encontrar en los miembros de las bancadas parlamentarias que deciden votar en contra de las directrices emanadas de los centros partidarios.

El problema que arroja esta variante, más extendida, de objeción de conciencia es la reacción que suele suscitar en los juzgados. Comúnmente, el juez que ve casos de este tipo suele exculpar la desobediencia a la ley tal como si los motivos por los que se pide la excepción a la norma fuesen motivos públicos y no privados. De hecho, este tipo de resoluciones judiciales termina por generar confusión más que abrir camino a la justicia.

⁸ Ciertamente, según el derecho internacional basado en principios de justicia liberal, hay razones por las cuales una guerra resulta ilegal: si esta se decide con el fin de expansión territorial, política, cultural, etcétera, o si, siendo justa en principio, se conduce de manera criminal, no respetando el *ius in bellum*. En esos casos, efectivamente, hay lugar a desobediencia civil, porque lo que está en juego son los principios de la justicia política.

1.3. La desobediencia civil

La objeción de conciencia que en Sócrates hemos encontrado supone que el objetor tiene motivos morales que pueden tener validez pública y, sin embargo, la ley no se deja de cumplir; en cambio, en el caso del sentido más extendido de la objeción de conciencia, el sujeto en cuestión presenta motivos privados (religiosos o vinculados a una visión global de la vida), mas no morales —es decir, no de justicia—, además de incurrir en una violación de las normas establecidas. La desobediencia civil se diferencia de ambos tipos de objeción en que supone una trasgresión de la ley vigente, tiene como objeto conseguir la derogación de la misma ley (u otra ley⁹) y se está dispuesto a asumir las consecuencias legales que tales actos implican.

1.3.1. Desobediencia civil en sentido lato

Tanto la desobediencia civil como la objeción de conciencia pueden ser actos colectivos y no solo individuales. Pero lo que distingue claramente a ambos es que la desobediencia civil se funda en principios políticos, mientras que la objeción de conciencia se basa en principios religiosos o de otra índole. El clásico ensayo sobre la desobediencia civil de Henry David Thoreau es expresión de una concepción tradicional todavía no suficientemente depurada del concepto.¹⁰ En él se identifica la desobediencia civil con la objeción de conciencia, pero los casos en los que se manifiesta la objeción de conciencia que se presentan en dicho texto son de carácter político y público: el cobro de los impuestos y el uso

⁹ La teoría de la desobediencia civil contempla tanto la «desobediencia directa» como «indirecta». La llamada «desobediencia directa» sucede cuando el sujeto en cuestión desacata la misma ley contra la que presenta objeciones; mientras que por medio de la «desobediencia indirecta» se manifiesta el desacuerdo desacatando otras leyes. En este segundo tipo queda claro que no es necesario, por ejemplo, realizar actos de traición a la patria para mostrar su desacuerdo con la legislación respectiva.

¹⁰ Véase THOREAU, Henry David. *Desobediencia civil*. Santiago de Chile: Universitaria, 1970.

del ejército norteamericano en la guerra contra México, guerra que se considera ilegítima. Pero la teoría tradicional sobre la desobediencia civil que el ensayo de Thoreau presenta podría asumir sin dificultad razones religiosas y de otra índole, y no solo públicas o políticas, como casos de desobediencia civil.¹¹ Aquí se exige distinguir una concepción amplia de una estricta de la desobediencia civil. La concepción amplia, representada por la visión tradicional de Thoreau, contempla como motivos de la desobediencia cuestiones de índole religiosa o ética tanto como cuestiones de orden público o político. En cambio, la concepción estricta, representada por John Rawls,¹² distingue la objeción de conciencia de la desobediencia civil y señala que las motivaciones para la desobediencia son solo de orden público, político o moral, no de índole religioso o ético.

1.3.2. Desobediencia civil en sentido estricto

La perspectiva estricta de Rawls muestra su superioridad respecto de la versión lata ya que permite precisar de mejor modo los conceptos. En su *Teoría de la justicia* y en el conjunto de trabajos titulado *Justicia como equidad*, Rawls se dedica a la desobediencia civil de manera sistemática, con el fin de ofrecernos una teoría consistente. Sus esfuerzos tienen éxito porque sus conceptos se encuentran acrisolados filosóficamente.

Rawls precisa el concepto de desobediencia civil, recurriendo a la definición otorgada por Bedau.¹³ La define de esta manera, en su *Teoría de la justicia*:

¹¹ Por su estilo ensayístico, Thoreau pone el énfasis en la persuasión retórica más que en la clarificación de los conceptos. Es por ello que dicho ensayo es más útil para demarcar el campo de investigación más que para precisar los hitos que se encuentran en el campo que abre.

¹² Véase RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1995. También, del propio Rawls, consúltase *Justicia como equidad*. Barcelona: Paidós, 2002. Una perspectiva cercana a la de Rawls también puede encontrarse en DWORKIN, Ronald. *Derechos en serio*. Barcelona: Ariel, 1989.

¹³ Véase BEDAU, H. A. «On Civil Disobedience». *Journal of Philosophy*, vol. 58, 1961.

[U]n acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido habitualmente con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno.¹⁴

Rawls restringe la teoría sobre la desobediencia civil a las sociedades que contienen un sistema democrático constitucional. Aquí es necesario percibir cómo en estos sistemas jurídicos y políticos de plena legitimidad se pueden legislar leyes ilegítimas. Además, se necesita precisar qué tipos de acciones son legítimas dentro del proceso mismo de la desobediencia.

Las democracias constitucionales basan su legitimidad en principios públicos de igualdad, imparcialidad y cooperación social entre ciudadanos libres e iguales, principios amparados en la Constitución democrática propia del Estado de derecho. Estos principios de justicia modelan la producción de las leyes conforme con procedimientos establecidos y legitimados por descansar en las intuiciones de justicia en una sociedad democrático-liberal. Al interior de los mismos procedimientos de producción de normas jurídicas, los pesos relativos de las mayorías y las minorías en el Poder Legislativo van modelando las leyes que se establecen y que resultan legítimas por el mismo procedimiento que les ha dado origen. En ese ínterin, sin embargo, es posible que las leyes jurídicas que se produzcan no respondan a las exigencias que brotan de los principios constitucionales. Dicha distancia es debida al peso que la mayoría parlamentaria ha tenido durante el proceso, de modo que las leyes, en vez de representar la igualdad jurídica de los ciudadanos, la imparcialidad de la ley y la cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales, terminan arrinconando los derechos y las libertades de una minoría social.

La desobediencia civil se inscribe en este contexto. Las personas y los grupos que realizan actos de desobediencia civil perciben la distancia que existe entre los principios constitucionales y las leyes legisladas, y en

¹⁴ RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 332.

señal de protesta deciden violar ciertas leyes promulgadas. Puesto que dicha distancia puede ser reconocida públicamente por los ciudadanos cuando reflexionan suficientemente, el o los disidentes se encuentran en condiciones de ofrecer argumentaciones y justificaciones al resto de sus conciudadanos. Así, los actos de desobediencia no se fundamentan en consideraciones privadas, como cuestiones religiosas o intereses privados. Las razones que se esgrimen son políticas, es decir, son pertinentes para la discusión pública. Los actos y las argumentaciones que esgrimen el o los desobedientes civilmente son *políticas* o *públicas* en tres sentidos: *a)* se encuentran como reclamaciones de parte de la minoría ante la mayoría política; *b)* las motivaciones de las acciones y el carácter de los argumentos son públicos, es decir, tienen como contenido cuestiones de interés público y afectan la estructura básica de la sociedad y; finalmente, *c)* estos actos y argumentaciones son públicos no solo por su contenido sino por la forma en que son expresados y discutidos: los actos en cuestión no son realizados a espaldas de la esfera pública, no se trata de actos secretos y en la oscuridad, sino que son realizados a la vista de todos los ciudadanos. Los argumentos que respaldan tales actos son esgrimidos en la esfera pública y son puestos a consideración del resto de la ciudadanía.

Es necesario señalar que los actos y argumentos en la desobediencia civil son *políticos* pero tienen una motivación *moral*. Surgen desde la conciencia de individuos movidos por intuiciones de moralidad política que se encuentran en el sentido de justicia política presente en todo ciudadano razonable. Sin embargo, no basta con la publicidad de los actos y las argumentaciones, sino que es necesario que los disidentes hayan intentado disuadir a la mayoría respecto a lo injusto de las leyes en cuestión. Ello supone que la injusticia producto de la ley se ha venido manteniendo en el tiempo y que los disidentes han llevado a cabo acciones dentro de los canales legales regulares con el fin de invocar el sentido de justicia de la mayoría. Además, las leyes en cuestión han de significar violaciones sustanciales y claras de derechos y libertades

fundamentales y de la igualdad de oportunidades consagrados en los principios de la justicia, al tiempo que es necesario restringir la desobediencia civil a casos en los que los disidentes están dispuestos a afirmar que cualquier otro ciudadano podría reaccionar de manera similar si la situación es similar.

Otra característica de la desobediencia civil entendida en sentido estricto es que las motivaciones que los disidentes tienen no se basen en el interés de parte,¹⁵ que los actos en cuestión no sean violentos y que quienes los realizan se encuentren dispuestos a someterse a las penas que acarrea la violación de las leyes positivas. Los desobedientes civilmente pueden transgredir las leyes, pero en ningún caso vulnerar los derechos de los demás ciudadanos. Sus actos deben ser pacíficos y no pueden producir daños a otros. Por otro lado, ellos no pueden eludir las consecuencias legales de sus actos. Pero como dichos actos tienen como objeto señalar la ilegitimidad, desde el punto de vista de la moralidad política, de ciertas leyes, tienen como objetivo llamar a reflexión a la mayoría parlamentaria a fin de que se corrijan dichas leyes. En el caso de que la mayoría desoiga tales llamados, la desobediencia puede reiterarse o puede pasarse a figuras violentas de resistencia a las leyes injustas. Esto último ya abandona el campo de la desobediencia civil.

La desobediencia civil tomada en su sentido estricto supone el compromiso del disidente con la Constitución y los principios de justicia que la inspiran. Es por ello que sus actos se distinguen radicalmente del

¹⁵ La distinción entre actos de desobediencia civil y actos de interés particular es clara. Aquel que evade los impuestos, roba servicio de luz o de televisión por cable, o realiza acciones análogas, no por razones de justicia, sino de conveniencia no se encuentra dentro del campo de la desobediencia civil, por dos motivos fundamentales: a) porque su acción no está motivada por la justicia y b) porque el sujeto en cuestión no está dispuesto, en principio, a someterse a las consecuencias legales por sus actos.

No creo que nos encontremos aquí en una zona liminar, como se ha sostenido en reiteradas oportunidades, entre el reclamo de justicia y la búsqueda del interés particular. Ciertamente, en la práctica de las sociedades contemporáneas el desacato y la evasión a la ley coexisten, pero es necesario ejercer el discernimiento adecuado. La sociedad civil es el lugar en el que se manifiestan ambos tipos de fenómenos de cuestionamiento de las leyes, pero considero que no todo lo que sucede allí puede acogerse a lo que Kant denomina *ley permisiva*, sino solo las acciones amparadas en razones de justicia. Agradezco a Juan Gonzáles por sus comentarios al respecto.

militante sedicioso. Las acciones del disidente son no violentas y muestran un desacuerdo moral sincero ante la ley, sinceridad que se expresa a través de la aceptación de las consecuencias legales de sus actos.¹⁶ El militante sedicioso, por su parte, no se encuentra comprometido ni con la Constitución ni con los principios de justicia presentes en ella; él, más bien, actúa con el propósito de subvertir la concepción de la justicia imperante, motivado por una concepción de lo justo distinta. Por ello entiende que el uso de la fuerza es legítimo y no se encuentra dispuesto a acatar, de buen grado, las consecuencias legales de sus actos, puesto que considera que las penas no tienen una base de justicia adecuada.

Entendida en un sentido estricto, la desobediencia civil se acerca a dos figuras constitucionales propias del Estado democrático de derecho: el control difuso de la Constitución y el control concentrado (o abstracto) de esta. Si en el caso de la desobediencia civil son los ciudadanos quienes señalan que una norma específica no es consistente con los principios democrático-liberales, en los casos del control difuso y concentrado de la Constitución sucede también una demanda respecto de una norma vigente. Para el caso del control difuso, el que demanda la norma no es un ciudadano cualquiera, sino un juez, quien —en vista de la distancia que esta guarda con los principios democráticos— decide declarar su inaplicabilidad para un caso concreto. De esta manera, hace valer los derechos fundamentales frente a cualquier otra norma por la posición que estos tienen en la Constitución. La norma en cuestión no resulta derogada, sino simplemente se declara su inaplicabilidad al caso en cuestión. En lo que al control concentrado o abstracto de la Constitución se

¹⁶ Las acciones realizadas por Gandhi, Martín Luther King y sus respectivos seguidores comparten estas dos características de la desobediencia civil respecto de la violencia: son acciones no violentas y los sujetos en cuestión se encuentran dispuestos a cargar con las consecuencias legales de sus actos. Pero las motivaciones no son completamente políticas, sino que comportan ribetes religiosos. Los discursos de ambos está cargado de retórica religiosa. Ciertamente, por momentos, los discursos de ambos líderes contenían lo que Rawls denomina *estipulación*, es decir, elementos que provienen de doctrinas generales razonables religiosas y no religiosas que son introducidas en el debate público, pero solo contienen esos elementos. Los actos de desobediencia civil suelen presentarse, en sus argumentaciones, libres de tales rasgos religiosos.

refiere, ya no se trata de un juez sino del Tribunal Constitucional, quien deroga la norma en cuestión.¹⁷

1.3.3. Redefinición de «lo razonable»¹⁸

La desobediencia civil está informada por un sentido de lo razonable que es necesario analizar. En primera instancia, lo razonable tiene un sentido preciso especificado en los trabajos de Rawls. A este nivel, se encuentra vinculado con la justicia, en el sentido de que exige que los ciudadanos reconozcan a los demás ciudadanos el derecho de desarrollar sus planes de vida, al igual que ellos también cuentan con los mismos derechos. Así, lo razonable alude a términos justos de distribución de derechos y libertades. En este sentido, quien exige derechos y prerrogativas especiales a causa de su posición de fuerza no es razonable.

Pero en un sentido adicional resulta ser razonable ser «irrazonable». ¿En qué sentido sería eso? Cuando un sector de la población ha sido relegado y herido sistemáticamente por el conjunto de la nación no está en condiciones de realizar un juicio altamente equilibrado que podría ser tildado de «razonable». Sin embargo, resulta ser razonable, en un sentido más amplio del término, el que sea considerado el dolor colectivo que padece esa comunidad y se acepte como un reclamo justo aquello que exigen esos ciudadanos, aunque desde las fronteras del dolor de la comunidad no podamos entender bien qué es lo que están reclamando en el fondo. Más bien sería irrazonable nuestra actitud si les exigiésemos explicaciones que pudiésemos entender plenamente.

La desobediencia civil se encuentra informada de una concepción de lo razonable amplia que incluye la posibilidad de la población vulnerada de exigir cosas que el resto de la ciudadanía no pueda comprender plenamente, pero que puede perfectamente entender como derecho de esa

¹⁷ Estoy en deuda con Abraham García por sus observaciones al respecto.

¹⁸ Estoy en deuda con Ciro Alegría respecto de la necesidad de redefinir el concepto de lo razonable.

comunidad en cuestión dada la situación de dolor en que se encuentra. Así, aunque no se entienda claramente el porqué, resulta razonable que la población local exija la posesión y administración completa de la represa u otra obra pública nacional, aunque no quede clara la relación que eso tiene con el maltrato que ha sufrido sistemáticamente. Alguien puede preguntarse ¿acaso eso va a sanar sus heridas? En realidad, ello tiene una importancia muy relativa, puesto que la población no está en condiciones de establecer las relaciones racionales que conduzcan a esa deducción. Resulta, más bien, razonable pensar que la sociedad nacional no tiene derecho de exigirle que sean plenamente equilibrados en sus juicios y demandas.

2. Desobediencia civil y uso público de la razón

Con el fin de entender qué entiende Kant por política, es necesario que abordemos una de las principales distinciones que aparecen en el texto sobre la Ilustración. Allí distingue la dimensión pública de la dimensión privada de la vida de las personas. Pero dicha distinción no es exactamente la que nuestro uso actual establece entre «lo público» y «lo privado». En nuestro sentido habitual del término *privado* es también el uso de la conciencia individual, de modo que cuando ejercemos una reflexión en conciencia solemos decir que nos encontramos es nuestro «fuero privado». En cambio, Kant ofrece otro significado al término *privado* que se identifica no con el «fuero interno» de la conciencia individual, sino con las relaciones desarrolladas al interior de las instituciones sociales, como son las universidades, las iglesias, las Fuerzas Armadas, entre otras instituciones. Al interior de estas se demarca una esfera que podríamos denominar «fuero privativo». Las personas son representadas allí como miembros de las instituciones respectivas. Lo público, en contraposición, es entendido como un espacio compartido por todas las personas en el que ellas son representadas como ciudadanos, con independencia de

la institución a la que pertenezcan. En contraposición a lo privado, las cuestiones públicas son de interés general, no solo de interés privativo.

Por uso público de la razón, Kant entiende la reflexión de orden político respecto de las normas jurídicas que las personas hacen en tanto ciudadanos. Dicho concepto se contrapone al uso privado de la razón, uso de la razón que representa aquel que las personas desarrollan en el fuero doméstico (la Iglesia, el Ejército y demás instituciones). Puesto que lo que caracteriza a la Ilustración es la expansión de la libertad, a Kant le va a interesar resaltar qué permite dicha expansión. Aquello que da un dinamismo importante a la presencia de la autonomía y la libertad en las sociedades consiste en la concurrencia de la libertad tanto respecto del uso público como del uso privado de la razón, pero en dosis diferentes: mientras que el uso público ha de ser completamente libre, el privado ha de ser restringido. La necesidad de que el uso privado de la razón sea restringido descansa en el hecho de que de ese modo es posible el funcionamiento de las instituciones. En cambio, el uso público ha de ser completamente libre, sin restricción alguna, porque ello permite el mejoramiento de las leyes del Estado.

El uso público de la razón representa el ejercicio del pensamiento crítico de los ciudadanos respecto a las leyes. Se trata de un ejercicio político por excelencia, puesto que la política, desde la perspectiva kantiana, consiste en la actividad de los ciudadanos en vistas de acercar el derecho vigente a la idea normativa del derecho. Tal uso de la razón supone un espacio público que los ciudadanos comparten y en el que pueden expresar —por medio de la publicación de artículos, visualizaba Kant— sus diferencias con la ley y sus sugerencias de reforma. Pero además supone la disposición del soberano (los legisladores) para acoger las críticas y realizar las reformas necesarias al sistema jurídico.

Ciertamente, a lo largo de la historia de las sociedades en vía de modernización, los reclamos de los ciudadanos frente a leyes injustas han encontrado canales públicos de expresión que exceden el marco de los medios impresos de comunicación a través de artículos. Hoy nos

suelen llegar sus denuncias a través de imágenes de demandas judiciales, manifestaciones públicas, huelgas, desacato de las leyes por razones de conciencia o acciones de desobediencia civil, entre otras. Todo esto exige tomar distancia crítica del uso público de la razón que Kant desarrolló.

El uso público de la razón para Kant tiene un carácter legislativo en el sentido en el que expresa la actividad de la voluntad popular, que es la instancia legislativa en última instancia. En el texto de la *Metafísica de las costumbres*¹⁹ y en *Teoría y práctica*²⁰ se aclara de qué manera el juego entre mayoría y minoría en los parlamentos expresa solo en parte la dinámica legislativa de la ciudadanía en tanto voluntad popular. En ese sentido, las figuras políticas anotadas arriba manifiestan el uso público de la razón, y reproducen un proceso de reflexión política que se realiza por medios pacíficos y legales. En todas esas acciones se expresan de manera implícita argumentos políticos y jurídicos dirigidos a lograr cambios políticos y transformaciones en las leyes.

Así como las palabras llevan a cabo acciones, estas acciones políticas realizan discursos dentro del debate político. Ello es posible porque todas estas manifestaciones prácticas se encuentran en la órbita de la fidelidad a la Constitución y a los principios de la justicia. El concepto kantiano del uso público de la razón representa un espacio de la actividad política conducente a la reforma de las leyes del derecho donde coexisten los artículos de opinión, los foros públicos de discusión pública, las demandas judiciales, los paros, las marchas y huelgas, entre otras tantas actividades políticas fieles a la Constitución. La desobediencia civil ocupa un lugar especial entre esas actividades políticas: demarca el límite entre la acción. Esto es posible porque la desobediencia civil tiene los elementos que ya vimos:

¹⁹ Véase KANT, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, 1989.

²⁰ Véase KANT, Immanuel. «Sobre el tópico: esto puede ser correcto en teoría pero no vale para la práctica». En Immanuel Kant. *En defensa de la ilustración*. Barcelona: Alba Editorial, 1999.

- Dicho desacato no se realiza por medios violentos.
- Se realiza por medio del desacato de ciertas leyes. No necesariamente se desacatan las leyes contra las que se está en desacuerdo. Por ejemplo, no necesariamente para manifestarse en contra de la ley sobre la traición a la patria se van a realizar acciones de traición a la patria. Esto da lugar a la distinción entre la desobediencia directa de la desobediencia indirecta.
- Las motivaciones de dicha acción son de orden moral, de orden del interés particular.
- Se realiza dentro de la fidelidad a la ley, de modo que el disidente se encuentra dispuesto a someterse a las consecuencias legales de sus actos. Puesto que el ámbito de las motivaciones son difíciles de intuirse (ni siquiera el sujeto actuante puede tener una claridad al respecto), su fidelidad a la ley, manifestada por medio de su acatamiento a las consecuencias por sus acciones de desobediencia muestran la moralidad de sus intenciones.

De este modo, la desobediencia civil es el límite de lo político. Las acciones más radicales inmediatas ya abren las puertas a la insurgencia y representan el no compromiso con las intuiciones de justicia dentro de una sociedad republicana o democrática constitucional. Todas las acciones que van más allá de ella abandonan el campo de lo político por ser expresiones de violencia. La diferencia entre el guerrillero y el desobediente civil es que mientras el primero se enfrenta al Estado y a la Constitución a través de las armas, destruyendo, hiriendo y matando, el desobediente civil resiste a la ley por medio de la autoridad que emana de su propio cuerpo desarmado, y lo hace en defensa de los principios constitucionales.

El punto, dentro del espectro de las acciones políticas, que la desobediencia civil demarca, señala la distinción entre la legalidad y la criminalidad. Esto se logra en dos sentidos. Primero, respecto de las

acciones de los ciudadanos particulares, pues las acciones que se apartan de ese punto por su radicalidad se insertan en la militancia sediciosa que no reconoce la Constitución y el sistema de justicia, en contraparte, los reconoce como criminales, no como disidentes políticos. Y en un segundo sentido, sucede también que la desobediencia civil establece el punto en el que un Estado pasa a la criminalidad. Si el Estado no escucha las demandas que provienen desde la desobediencia civil es porque ha decidido abandonar el ámbito de lo político. Con su determinación, la mayoría política ha decidido exponerse a acciones más radicales de parte de las minorías, abriendo las puertas a las acciones violentas que caracterizan a los conflictos internos que por lo general son conflictos armados. Dichos Estados son claramente criminales porque a través de su negativa a revisar la legislación vigente muestran su falta de fidelidad a la Constitución y a los principios de justicia.

3. La desobediencia civil desde comunidades domésticas al derecho internacional: derechos fundamentales y derechos humanos

Todas las reflexiones anteriores se centran en la relación entre la desobediencia civil, el derecho político y la política interna de un Estado. Eso es así porque no se cuenta con instituciones políticas que tengan la fuerza y el imperio de los Estados, de modo que no hay actos de desobediencia civil contra organizaciones distintas a los Estados.

No obstante, es posible precisar una forma de desobediencia, cercana a la desobediencia civil, a nivel de comunidades más pequeñas que las estatales —o domésticas— (la familia, las comunidades religiosas, etcétera). Al mismo tiempo, es posible que la desobediencia civil y el orden jurídico internacional se intersequen de dos maneras: en el caso de la guerra injusta; y en el caso de legislación estatal que viola derechos humanos. Además, los cambios que se han producido en la evolución

política internacional en las últimas décadas permiten pensar otras figuras en las que la desobediencia civil puede tener relevancia. Finalmente, presentaremos algunos casos difíciles.

3.1. Desobediencia y comunidades domésticas

Si bien no se trata de fenómenos de desobediencia civil, los casos de las mujeres que deciden denunciar el maltrato dentro del hogar o el caso de las personas pertenecientes a grupos religiosos que deciden denunciar los maltratos físicos y psicológicos que el grupo o las autoridades de estos les infringen, se dirigen a hacer valer los mismos derechos fundamentales. De ese modo, las personas cuyos derechos son vulnerados resisten apelando a la acción del Estado. Aquí, como en el caso de la desobediencia civil, la base de la resistencia son los derechos fundamentales y las intuiciones de justicia pública. La diferencia fundamental entre ambas figuras reside en que en la desobediencia civil se encuentra el elemento de aceptación de las consecuencias legales que brotan de los actos desobedientes, en cambio, en el caso de la violencia doméstica no es necesario aceptar las respuestas de los grupos domésticos que puedan surgir del hecho de ofrecer resistencia a maltratos anteriores. De hecho, se espera que las personas sigan denunciando los maltratos para erradicar la violencia doméstica.

3.2. Desobediencia civil y orden jurídico internacional

Ahora hemos de precisar la relación entre la desobediencia civil y el orden político internacional. Esta relación cuenta con dos puntos definidos: *a)* Las guerras injustas y la consecuente desobediencia civil de los ciudadanos a enrolarse con el fin de combatir en ellas. *b)* La resistencia del Estado a transformar leyes injustas (y a dejar de actuar según ellas),

interpretada por la comunidad internacional como una violación de derechos humanos.

3.2.1. *Desobediencia civil y guerras injustas*

Comúnmente, se suele pensar que la legalidad y la moralidad no tienen que ver con las guerras. Sin hacer concesiones al realismo político podemos decir que es posible y necesario introducir ciertos criterios de legalidad respecto de tales conflictos. La tradición jurídica de occidente ha dividido estos criterios en lo que respecta al *ius ad bellum* y al *ius in bellum*.²¹ La literatura de la tradición ha circunscrito estos términos a casos de guerra simétrica (es decir, la que se lleva a cabo entre los Estados) y no a casos de guerra asimétrica (entre el Estado y la guerrilla interna, o entre los Estados y el terrorismo internacional). Yo centraré mi análisis en los casos de guerra simétrica. Respecto de las guerras asimétricas solo haré algunos comentarios.

El llamado *ius ad bellum* (derecho a la guerra) representa las motivaciones justas que un Estado puede tener para comprometerse en una guerra. Hay dos casos en los que un Estado puede legítimamente involucrarse en una guerra simétrica: a) Para defender su territorio y a su población de la agresión externa. Algunos Estados han acogido el argumento de la guerra preventiva, según el cual se extendería la guerra en legítima defensa a aquellas en las cuales el Estado ataca primero frente a una supuesta agresión inminente. Este argumento no es válido y las guerras en legítima defensa son flagrantemente ilegítimas.²² También

²¹ Sobre esta distinción, véase KANT, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, 1989, además de «Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico». En Immanuel Kant. *En defensa de la ilustración*. Barcelona: Alba Editorial, 1999. RAWLS, John. *El derecho de gentes y «una revisión de la idea de razón pública»*. Barcelona, Buenos Aires y México D. F.: Paidós, 2001. WALZER, Michael. *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*. Barcelona: Paidós, 2001.

²² Arthur M. Schlesinger distingue la guerra «preventiva» de la de «anticipación». La «guerra de anticipación», refiere a la guerra emprendida frente a una amenaza directa y específica que debe sofocarse de inmediato, en cambio, la «guerra de preventiva» es emprendida no contra una amenaza directa, sino potenciales y especulativas, lo que hace que no gocen de legitimidad.

son ilegítimas las guerras cuyas motivaciones son la expansión territorial, económica, ideológica, cultural y de otro tipo. *b)* Para defender los derechos humanos de la población de un Estado claramente criminal, donde la misma población ha manifestado un pedido de ayuda a la comunidad internacional. Este tipo de guerras suelen conocerse como guerras de intervención humanitaria y se encuentran orquestadas por instituciones internacionales de reconocimiento multilateral, es decir, la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Son ilegítimas aquellas guerras emprendidas de manera unilateral por superpotencias, potencias o conglomerados unilaterales de superpotencias, potencias y países, con el supuesto fin de proteger derechos humanos de poblaciones de Estados criminales o realizadas supuestamente con la finalidad de expandir el sistema democrático. La desobediencia civil tiene ribetes internacionales cuando la ciudadanía se opone a participar de guerras injustas a través del desacato a la ley de enrolamiento u otras formas de desacato.

El llamado *ius in bellum* (derecho durante la guerra) representa la legalidad de las acciones de los Estados durante la conducción de la guerra misma. Conforme a este sistema jurídico es ilegal la acción de un Estado que durante la guerra ataca población civil, maltrata a los prisioneros, utiliza armas ilegales como las armas de destrucción masiva o las armas bacteriológicas. También son criminales aquellos Estados que durante la guerra no permiten el ingreso de inspectores en sus campos de prisioneros de guerra. Los ciudadanos están autorizados a desobedecer civilmente en esos casos, ya sea negándose al enrolamiento, negándose al pago de impuestos, puesto que estos financian el desarrollo de la guerra, o desertando de las fuerzas combatientes.

3.2.2. Desobediencia civil y violación de derechos humanos

La desobediencia civil también adquiere una aureola internacional, ciertamente más tenue, cuando se presenta como protesta contra crímenes de lesa humanidad o contra violaciones de derechos humanos. Si bien

es cierto que desde dentro del campo del derecho político los «derechos humanos» son entendidos como los «derechos fundamentales» consagrados en las Constituciones de los Estados democráticos de derecho, vistos desde la perspectiva del derecho internacional son interpretados como derechos humanos y sus violaciones son entendidas como crímenes de lesa humanidad. Cuando el consenso internacional señala que un Estado democrático comienza a tener una política legislativa de violación de derechos humanos, la desobediencia civil de parte de los ciudadanos adquiere un matiz internacional, hasta tal punto que gana la simpatía y el apoyo de la comunidad internacional. Ciertamente, en este caso ejercer la desobediencia resulta ser peligroso puesto que el Estado parece convertirse cada vez más en criminal y se corre el riesgo que vulnere los derechos humanos de los disidentes. Hay un punto límite, por cierto difícil de precisar, en el cual el Estado pasa de legal a criminal. Muchas veces el disidente se encuentra en estas circunstancias políticamente imprecisas.

3.3. Otros casos difíciles de la escena internacional contemporánea

Existen dos circunstancias que complican el análisis de la desobediencia civil en su vínculo con el derecho y la política internacionales. El primero es el cambio, en la teoría contemporánea respecto del derecho internacional. La teoría tradicional consideraba a los Estados sujetos del derecho internacional, mientras que la teoría reciente comienza a considerar a los pueblos, y no a los Estados, sujetos del derecho internacional.²³ Las razones por las que Rawls defiende la primacía de los pueblos sobre los Estados adquieren su sentido en la consideración de que los pueblos tienen características morales, en el sentido de que son

²³ Véase RAWLS, John. *El derecho de gentes y una revisión de la «idea de razón pública»*. Barcelona: Paidós, 2001.

racionales a la vez que razonables, de modo que pueden tener una concepción del bien y una noción de la justicia. Pero ¿qué es un pueblo? Tal vez se podría problematizar el concepto de pueblo para encontrar un conjunto de relaciones de asimetría entre sus integrantes. ¿Acaso un pueblo no podría tiranizar a una minoría de sus integrantes? ¿Qué significaría eso en términos de nuestro análisis de la desobediencia civil? ¿Es posible desobedecer civilmente a un pueblo?

La segunda circunstancia es la que surge a raíz de la guerra global contra el terrorismo internacional. Se trata de un caso especial de guerra asimétrica porque tiene un nivel global y porque implicaría muchos Estados democráticos que no necesariamente vulneran derechos fundamentales de sus poblaciones. Otro componente nuevo es el surgimiento de una esfera pública mundial y una opinión pública mundial. Casos como las irregularidades frente a población civil y a trato de prisioneros durante la conducción de la guerra (Guantánamo, desplazamiento de prisioneros a países que no han adherido la legislación internacional contra la tortura) levantan la indignación de la esfera pública mundial (como durante el bombardeo de Bagdad). ¿Hay espacio allí para la desobediencia civil? ¿Qué significaría desobedecer civilmente en este contexto? ¿Acaso se reduciría a la acción de ciudadanos estadounidenses contra el enrolamiento o incluye el retiro de apoyo político de la población de los Estados aliados de Estados Unidos?

Repertorio bibliográfico*

1. Bibliografía general sobre la cultura de paz

BANDA TARRADELLAS, Alfonso. *La cultura de paz*. Barcelona: Intermón Oxfam, 2002.

CICERÓN, Marco Tulio. *Sobre la República*. Madrid: Gredos, 1984.

COLOMER VIADEL, Antonio (coord.). *Cultura de paz y medidas para garantizarla*. Valencia: Nomos, 2001.

GALTUNG, Johan. *Sobre la paz*. Barcelona: Fontamara, 1985.

— *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*. Londres: SAGE, 1996.

GANDHI, Mahatma. *Todos los hombres son hermanos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973.

INSTITUTO INTERNACIONAL DE LA PAZ. *La ciencia y la paz*. Viena: IIP, 1970.

KANT, Immanuel. «Idea de una historia universal con propósito cosmopolita». En Immanuel Kant. *En defensa de la ilustración*. Barcelona: Alba Editorial, 1999.

* Elaborado por Alessandro Caviglia.

- «Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico». En Immanuel Kant. *En defensa de la ilustración*. Barcelona: Alba Editorial, 1999.
- LERERACH, John. *Conflict Preparin the Paece. Transformation Across Cultures*. Nueva York: Syracuse University Press, 1995.
- *La construcción de la paz. Reconciliación sustentable en sociedades divididas*. 5.^a ed. Washington D. C.: US Institute of Peace Press, 2002.
- MAC GREGOR, Felipe E. «La investigación de la paz». En *Socialismo y Participación*, n.º 22, 1983, pp. 165-172.
- «La paz como derecho humano fundamental». En *Agenda Internacional*, año 3, n.º 7, 1996, pp. 15-18.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN. COMISIÓN NACIONAL PERMANENTE DE EDUCACIÓN PARA LA PAZ. *Cultura de paz*. Lima: Universo, 1989.
- PETTIGREW, L. Eudora. «La educación superior en el siglo XXI: visión y acción. Debate temático: la promoción de una cultura de paz». Conferencia Mundial sobre Educación Superior. París, 5-9 octubre de 1998.
- RAWLS, John. *El derecho de gentes y una revisión de la «idea de razón pública»*. Barcelona: Paidós, 2001.
- UNESCO. *Investigación sobre la paz: tendencias recientes y repertorio mundial*. París: Unesco, 1981.

2. Cultura de paz y educación

- COMISIÓN ANDINA DE JURISTAS. *Manual para la construcción de la paz*. Lima: Comisión Andina de Juristas, 2006.
- CONFERENCIA MUNDIAL SOBRE EDUCACIÓN SUPERIOR. *La educación superior en el siglo XXI: visión y acción. Debate temático: la promoción de una cultura de paz*. París: Unesco, 1998.
- DÍAZ BAZO, Carmen. *Proyecto educativo institucional: construyendo juntos la cultura de paz*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Facultad de Educación. Centro de Investigaciones y Servicios Educativos, 2000.
- ESPINOSA, Simón (comp.). *Hacia una cultura de la paz*. Santiago de Chile: Comisión Sudamericana de Paz, Consejo Latinoamericano de Iglesias, 1989.

- ETXEBERRIA, Xabier. *La noviolencia en el ámbito educativo*. Bilbao: Bakeaz, 2000.
- GALO, Bilbao y otros. *El perdón en la vida pública*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1999.
- INSTITUTO DE DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ. *Para cruzar el umbral: acciones y reflexiones para la construcción de la paz y la democracia en el Perú, 2005-2006*. Lima: IDEHPUCP, 2006.
- MAC GREGOR, Felipe E. *Educación, futuro cultura de paz*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Facultad de Educación, 1989.
- *Enseñanza de la historia y cultura de paz*. Lima: Asociación Peruana de Estudios e Investigación para la Paz, Unesco, 1999.
- MEYER BISCH, Patrice. *Cultura democrática: un desafío para las escuelas*. París: Unesco, 1995.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN. COMISIÓN NACIONAL PERMANENTE DE EDUCACIÓN PARA LA PAZ. *Cultura de paz*. Lima: Ministerio de Educación, PNUD, 1987.

3. Cultura de paz y asunción de conflictos

- ALEGRÍA, Ciro. *La policía nacional y el sistema de defensa nacional*. Lima: Instituto de Defensa Legal, 1997.
- «Lid a priori: apuntes sobre el aprendizaje de la paz». En *Paz*, revista del Centro de Estudios y Acción para la Paz (CEAPAZ), n.º 34, 1998, pp. 16-25.
- ALLOT, Anthony. *The Limits of Law*. Londres: Butterworths, 1980.
- ARENDT, Hannah. *Sobre la violencia*. México D. F.: J. Mortiz, 1970.
- *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1982-1987.
- *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 1999.
- ARON, Raymond. *Paz y guerra entre las naciones*. Madrid: Alianza Editorial, 1985, 2 vols.
- ÁVILA CAMACHO, Manuel. *Los problemas de la guerra y la preparación de la paz: una América libre, fuerte y culta, inestimable promesa para el mundo*. México, D. F.: Secretaría de Gobernación, 1945.

- BERGER, Peter. «Consideraciones generales sobre conflictos normativos y su mediación». («Allgemeine Betrachtungen über normative Konflikte und ihre Vermittlung»). En *Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften. Ein Bericht der Bertelsmann Stiftung an den Club of Rome*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 1997.
- BOBBIO, Norberto. *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Barcelona: Gedisa, 1992.
- BOWEN, Sally. *El espía imperfecto. La telaraña siniestra de Vladimiro Montesinos*, Lima: Peisa, 2003.
- CAESAR. *Bellum gallicum. Guerre des Gaules*. París: Les Belles Lettres, 1947.
- CARRILLO CÁZARES, Alberto. *La guerra y la paz: tradiciones y contradicciones*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2002, 2 vols.
- CRUZ VILLALÓN, Pedro. *El estado de sitio y la constitución. La constitucionalización de la protección extraordinaria del Estado (1789-1878)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1980.
- *Estados excepcionales y suspensión de garantías*. Madrid: Tecnos, 1984.
- CZEMPIEL, Ernst-Otto. *Estrategias de paz. Una presentación sistemática de la política exterior de las teorías de Maquiavelo a Madarriaga*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1998.
- «Paz como fruto de la justicia: ¿hacia un nuevo orden de paz?». En Hermann Weber. *Las raíces del conflicto: las herramientas de la paz*. Bonn, 2003, pp. 19-34.
- DOMÍNGUEZ VIAL, Andrés. *Policía y derechos humanos*. Santiago de Chile: Policía de Investigaciones de Chile, 1996.
- DWORKIN, Ronald. *El imperio de la justicia: de la teoría general del derecho, de las decisiones e interpretaciones de los jueces y de la integridad política y legal como clave de la teoría y práctica*. Barcelona: Gedisa, 1988.
- FISAS, Vicenç. *Procesos de paz y negociación en conflictos armados*. Barcelona: Paidós, 2004.
- GROTIUS, Hugo. *Del derecho de presa; del derecho de la guerra y de la paz*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. *Tiempo de transiciones*. Madrid: Trotta, 2004.

- HARTO DE VERA, Fernando. *Investigación para la paz y resolución de conflictos*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2004.
- HOBBSAWM, Eric John. *Guerra y paz en el siglo XXI*. Barcelona: Crítica, 2007.
- HOFFMANN, Stanley. *Jano y minerva: ensayos sobre la guerra y la paz*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1991.
- HUNTINGTON, Samuel. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós, 1997.
- KAGAN, Donald. *Sobre las causas de la guerra y la preservación de la paz*. Madrid: Turner, 2003.
- KAHHAT, Farid. «¿Hacia el conflicto de las civilizaciones?». En Carlos Iván Degregori y Gonzalo Portocarrero (eds.). *Cultura y globalización*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, 1999.
- KALDOR, Mary. *Las nuevas guerras: violencia organizada en la era global*. Madrid: Tusquets, 2003.
- KOONINGS, Kees (ed.). *Ejércitos políticos. Las Fuerzas Armadas y la construcción de la Nación en la era de la democracia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2003.
- LUCKHAM, Robin. *La cultura de las armas*. Barcelona: Lerna, 1986.
- MAALOUF, Amin. *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- MAR, Matos. *Desborde popular y crisis del Estado: el nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: CONCYTEC, 1988.
- MCLUHAN, Marshall. *Guerra y paz en la aldea global*. Barcelona: Martínez Roca, 1971.
- MÜNKLER, Herfried. *Viejas y nuevas guerras. Asimetría y privatización de la violencia*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2005.
- NUTTALL, Chris y Robert BAXTER. «Sentencias severas ¿no disuaden el delito?». En Elías Carranza. *Delito y seguridad de los habitantes*. México D. F.: Siglo XXI Editores, 1997.
- RIAL, Juan. *Las fuerzas armadas: ¿soldados-políticos garantes de la democracia?* Montevideo: CLADE, CIESU, EBO, 1986.
- RODRÍGUEZ MOLINERO, Marcelino. *La doctrina colonial de Francisco de Vitoria o el derecho de la paz y la guerra: un legado perenne de la escuela de Salamanca*. Salamanca: Cervantes, 1993.

- SCHMITT, Carl. *La dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- TAMAYO, Ana María (ed.). *Conocer la guerra, construir la seguridad: aproximaciones desde la sociedad civil*. Lima: Instituto de Defensa Legal, 2008.
- TOLSTOI, León Nikolaevich. *Guerra y paz*. Barcelona: Juventud, 1999.
- TUCÍDIDES. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid: Cátedra, 1988.
- WALZER, Michael. *Guerras justas e injustas: un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Barcelona: Paidós, 2001.
- *Reflexiones sobre la guerra*. Barcelona: Paidós, 2004.

4. Cultura de paz y derechos humanos (aspectos filosóficos)

- ALEXY, Robert. *Teoría del discurso y derechos humanos*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1995.
- BACIGALUPO, Luis. «Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos: justicia moral y justicia política». En *Justicia y derechos humanos*. Lima: CEAS, 1997.
- BLOCH, Ernst. *Derecho natural y dignidad humana*. Madrid: Aguilar, 1980.
- CÁCERES, Eduardo. *De repente la misma cosa va a ser. Reflexiones en torno a identidades, derechos y bienestar en el Perú contemporáneo*. Lima: DFID, 2003.
- COHEN, Gerald. «¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades». En Martha Nussbaum y Amartya Sen. *Calidad de vida*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- FREEMAN, Michael. «The Philosophical Foundations of Human Rights». *Human Rights Quarterly*, vol. 16, 1994.
- HABERMAS, Jürgen. *Pensamiento postmetafísico*. México: Taurus, 1990.
- HONNETH, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica, 1997.
- LANSSIERS, Hubert. *Los dientes del dragón*. Lima: Instituto de Defensa Legal, 1995.
- LERNER FEBRES, Salomón. *La rebelión de la memoria: selección de discursos 2001-2003*. Lima: IDEHPUCP, CNDDHH, CEP, 2004.
- PAINE, Thomas. *Los derechos del hombre*. Buenos Aires: Aguilar, 1962.

- POGGE, Thomas. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona: Paidós, 2005.
- RABOSI, Eduardo. «La teoría de los derechos humanos naturalizada». *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n.º 5, 1990, pp. 159-175.
- RORTY, Richard. «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo». En *Verdad y progreso: escritos filosóficos 3*. Barcelona, Buenos Aires, México D. F.: Paidós, 2000.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Tecnos, 1987.
- SEN, Amartya. *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- «Capacidades y bienestar». En Martha Nussbaum y Amartya Sen. *Calidad de vida*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- TUGENDHAT, Ernst. *Justicia y derechos humanos*. Lima: Universidad de Lima, 1993.
- WALZER, Michael. *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós, 1998.

5. Cultura de paz y derechos humanos (aspectos sociológicos)

- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN. *Informe Final*. Lima: CVR, 2003, 9 vols.
- *Hatun Willakuy*. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Lima: CVR, 2004.
- HAMANN, M. y otros. *Batallas por la memoria. Los antagonismos de la promesa peruana*. Lima: PUCP, UP, IEP, 2003.
- HAYNER, Priscilla. *Unspeakable Truths: Confronting State Terror and Atrocity*. Nueva York: Routledge, 2001.
- HERRENDORF, Daniel. *Sociología de los derechos humanos*. México D. F.: Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1992.
- WIESEL, E. y otros. *¿Por qué recordar?* Barcelona: GRANICA, 2002.

6. Cultura de paz y derechos humanos (aspectos jurídicos)

- CHIPOCO, Carlos. *En defensa de la vida. Ensayos sobre derechos humanos y derecho internacional humanitario*. Lima: CEP, 1992.
- GUTIÉRREZ, Walter y Carlos MESIA (comps.). *Derechos humanos: instrumentos internacionales y teoría*. Lima: Ministerio de Justicia, 1995.
- PECES-BARBA, Gregorio. *Curso de derechos fundamentales*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado, 1995.
- NACIONES UNIDAS. ALTO COMISIONADO PARA LOS DERECHOS HUMANOS. *Los principales tratados internacionales de derechos humanos*. Ginebra: ONU, 2006.
- NACIONES UNIDAS. *Declaración universal de los derechos humanos*. Santiago de Chile: Jurídica de Chile, 1991.

7. Cultura de paz, racismo y discriminación

- AMES, Patricia (ed.). *Las brechas invisibles: desafíos para una equidad de género en la educación*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2006.
- ARDITO VEGA, Wilfredo Jesús. «Discriminación y racismo en el Perú: ¿cómo estamos?». En *Pobreza, desigualdad y desarrollo en el Perú: informe anual 2006-2007*. Lima: Oxfam, 2007, pp. 109-114.
- BRUCE, Jorge. *Nos habíamos choleado tanto: psicoanálisis y racismo*. Lima: Universidad San Martín de Porres, 2007.
- HOPENHAYN, Martín. *Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: CEPAL, 2001.
- *Los pueblos indígenas y afrodescendientes ante el nuevo milenio*. Santiago de Chile: CEPAL, 2006.
- PORTOCARRERO, Gonzalo. «Discriminación social y racismo en el Perú de hoy». En Nelson Manrique y otros. *500 años después... el fin de la historia*. Lima: Escuela para el Desarrollo, 1992, pp. 179-197.
- *Racismo y mestizaje y otros ensayos*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007.

SCHAMA, Simon. *Ciudadanos. Crónica de la Revolución Francesa*. Buenos Aires: Vergara, 1990.

TODOROV, Tzvetan. *Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana*. México D. F.: Siglo XXI Editores, 1991.

VALLEJO, César. *Paco Yunque*. Lima: Mantaro, 1994.

8. Cultura de paz e interculturalidad

ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, 2 vols.

APPIAH, Anthony. *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*. Buenos Aires: Katz, 2007.

— *La ética de la identidad*. Buenos Aires: Katz, 2007.

CHUECAS CABRERA, Adda. *El pueblo yagua y su lucha por sobrevivir*. Lima: APEP, CAAAP, 1996.

ESPINOSA DE RIVERO, Óscar. «El pueblo asháninka y su lucha por la ciudadanía en un país pluricultural». En *Derechos humanos y pueblos indígenas de la Amazonía peruana: realidad normativa y perspectivas*. Lima: APEP, CAAAP, 1996.

ETXEBERRIA, Xavier. *Ética de la diferencia*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2000.

KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós, 1996.

— «Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal». *Isegoría*, n.º 14, 1996, pp. 5-36.

MATSUMORI, Natsuko. *Civilización y barbarie. Los asuntos de Indias y el pensamiento político moderno (1492-1560)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.

RENDÓN ESCOBAR, Elena. *Los aguarunas en el Alto Mayo: el dilema del desarrollo y la identidad cultural*. Lima: APEP, CAAAP, 1996.

— *Los derechos humanos de los pueblos indígenas en los instrumentos internacionales*. Lima: APEP, CAAAP, 1996.

TUBINO, Fidel y otros. *La interculturalidad: un desafío*. Lima: CAAAP, 1992.

VITORIA, Francisco de. *Las elecciones de Indias y de Iure Belli*. Washington D. C.: Unión Panamericana, 1963.

9. Cultura de paz y democracia

ARANGUREN, José Luis y otros. *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Crítica, 1991.

ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Seix Barral, 1974.

BELLAH, R. N. y otros. *Hábitos del corazón*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

BERLIN, Isaiah. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

BOBBIO, Norberto. *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

— *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

DAHL, Robert. *La democracia: una guía para los ciudadanos*. Madrid: Taurus, 1999.

DWORKIN, Ronald. *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel, 1989.

— *La comunidad liberal: estudio preliminar*. Santa Fe de Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 1996.

— *Virtud soberana: la teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona: Paidós, 2003.

FOUCAULD, J. B. de. *Pluralismo y equidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.

GAMIO, Gonzalo. *Racionalidad y conflicto ético: ensayos sobre filosofía práctica*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, Instituto Bartolomé de las Casas, 2007.

GIUSTI, Miguel. *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

HABERMAS, Jürgen. *Sobre la relación entre política y moral*. Buenos Aires: Almagesto, 1991.

— «El criticismo neoconservador de la cultura en los Estados Unidos y en Alemania Occidental: un movimiento intelectual en dos culturas políticas». En Anthony Giddens y otros. *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra, 1994, pp. 127-152.

— *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta, 1998.

- *Más allá del estado nacional*. Madrid: Trotta, 1998.
 - *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1999.
 - *La constelación posnacional: ensayos políticos*. Barcelona: Paidós, 2000.
- SARTORI, Giovanni. *La teoría de la democracia*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- TOCQUEVILLE, Alexis. *La democracia en América*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- TOURAINÉ, Alain. *¿Qué es la democracia?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1995.

intertexto estudios generales lecturas

Los estudios sobre la cultura de paz fueron impulsados por el R.P. Felipe Mac Gregor, S.J., a partir del año 1992. Él definía, con lucidez y pertinencia, que la cultura de paz implica saber captar «los recursos culturales que permiten desplegar las diferencias sin que colapsen en violencia, así como resolver de modo no violento los conflictos existentes».

Para evitar que las inevitables discrepancias de la convivencia humana degeneren en confrontaciones violentas, es necesario saber optar por el diálogo como forma razonable de manejo de los conflictos, y estar preparados actitudinal y conceptualmente para llevarlo a la práctica en situaciones adversas. La cultura de paz aparece así como una opción ética que parte del reconocimiento del carácter conflictivo de la convivencia y de la capacidad que tenemos los seres humanos de convertir las diferencias en ocasiones propicias para reinventar las relaciones interpersonales y grupales.

