

UNIVERSALISMO INTERACTIVO Y LA NOCION DE PAZ EN LA
ETICA CONTEMPORANEA.
UNA PROPUESTA DE LA PAZ COMO FIN EN SI MISMO.



**TECNOLÓGICO
DE MONTERREY**

TESIS

DOCTORADO EN ESTUDIOS HUMANISTICOS CON
ESPECIALIDAD EN ETICA

**INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS
SUPERIORES DE MONTERREY**
CAMPUS MONTERREY

POR:

ROSALINDA ADRIANA BALLESTEROS VALDÉS

19 AGO 2016

BIBLIOTECA



338578

MAYO, 2011

**UNIVERSALISMO INTERACTIVO Y LA NOCIÓN DE PAZ EN LA
ÉTICA CONTEMPORÁNEA.
UNA PROPUESTA DE LA PAZ COMO FIN EN SÍ MISMO.**



**TECNOLOGICO
DE MONTERREY®**

TESIS

**DOCTORADO EN ESTUDIOS HUMANÍSTICOS CON
ESPECIALIDAD EN ÉTICA**

**INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS
SUPERIORES DE MONTERREY
CAMPUS MONTERREY**

POR

ROSALINDA ADRIANA BALLESTEROS VALDÉS

MAYO DE 2011

Índice

Introducción.....	3
Capítulo 1: La filosofía política kantiana como fundamento del concepto moderno de la paz: <i>jus civitatis</i> , <i>jus gentium</i> y <i>jus cosmopolitanum</i>	13
1.1 Elementos de La Paz Perpetua.....	25
1.1.1 Carácter republicano del Estado como condición de Paz (<i>Jus civitatis</i>).....	28
1.1.2 La Confederación de Estados como mecanismo de control internacional (<i>Jus Gentium</i>).....	37
1.1.3 La dignidad humana como sustento de la ciudadanía universal (<i>Jus cosmopolitanum</i>)	40
1.2 La relación entre el <i>jus civitatis</i> y el <i>jus gentium</i> con el concepto amplio de paz.	44
1.3 El <i>jus cosmopolitanum</i> como tránsito de la paz política a la paz moral	57
1.3.1 El derecho de hospitalidad y la paz política	59
1.3.2 El derecho de hospitalidad y la paz moral	62
1.4 Conclusiones del capítulo	66
Capítulo 2 La guerra: posibilidad de respuesta y criterios éticos.....	70
2.1 Moralidad de la guerra	75
2.1.1 Matizaciones de la guerra: clasificación y posibilidades	83
2.1.2 Análisis de los argumentos del <i>jus ad bellum</i>	88
2.1.3 Conclusiones sobre los aspectos morales de la guerra.....	114
2.2 Constancia histórica de la guerra	115
2.2.1 La guerra como necesidad, historia y progreso.	117
2.2.2 La guerra como accidente inevitable	121
2.2.3 La guerra como una posibilidad de respuesta entre otras	126
2.3.4 Conclusiones sobre la constancia histórica de la guerra	130
2.4 Conclusiones del capítulo	132
Capítulo 3 La paz de los instrumentos, medios y fines: un ideal normativo moral.	135
3.1 La paz de los medios, la paz de las instituciones y la paz como ideario social.....	142
3.1.1 La paz de los medios.....	143
3.1.2 La paz institucional.....	150
3.1.3 La paz como ideario social	153
3.2 Teoría y filosofía de la paz	158
3.3 La filosofía de la paz	164
3.4 Conclusiones del capítulo	169
Capítulo 4: El universalismo interactivo: un puente entre político y lo moral que posibilita la construcción de una paz como fin en sí mismo.	173
4.2 La razón (entre el yo y el nosotros: lo correcto y lo bueno)	185
4.2.1 El Self en Seyla Benhabib	191

4.3 El otro y la paz (de la dignidad generalizada a la identidad moral concreta)..	202
4.4 Conclusión del capítulo	211
Conclusiones.....	215
Referencias	219

Introducción

La evidencia empírica de las relaciones entre las naciones y entre los Estados muestra que la paz no es lo común, sino más bien parece una situación de excepción en la convivencia humana. A partir del siglo XX los intentos de la comunidad internacional por organizarse en aras de la paz le dan un matiz diferente al tema de la paz mundial; la organización del sistema de instituciones internacionales orientadas a la paz intenta proveer mecanismos para regular las relaciones entre Estados y tiene como fin mejorar las condiciones de vida de los habitantes del planeta. Sin embargo, esto no ha sido suficiente y seguimos viendo conflictos bélicos recurrentes en diversas partes del mundo (Fisas, 2006).

Precisamente en el siglo XX, y como antecedente al sistema de organismos internacionales, en la Primera Guerra Mundial se luchó con el propósito de terminar con las guerras. Desgraciadamente a este conflicto le sigue una Segunda Guerra Mundial, misma más que concluida, fue continuada no por un periodo de paz sino por una *Guerra Fría*. Es decir, por el establecimiento de un Estado militar-industrial cuya fuerza prioritaria de trabajo era precisamente el armamentismo, mismo que sienta las bases para un contexto contemporáneo impregnado de guerras y de conflictividad. Se tiene así que sistema económico y militar después de la Segunda Guerra mundial se orientó a contar con suficientes medios para hacer la guerra y asegurar la victoria, esta postura se tomó incluso con la idea de evitar o disuadir que el contrario quisiera entrar en una guerra pues en un mundo militarizado no sería

conveniente hacerlo (Arendt H. , 1970). En la actualidad según se ha dicho ha sucedido lo contrario.

La violencia bélica no es solamente un asunto de las relaciones entre Estados, pues hacia adentro de las comunidades de pertenencia, y también durante el siglo XX, se han visto una serie de revoluciones, guerras civiles, guerrillas y terrorismos que reafirmarían la idea de que la paz es un estado excepcional en la historia y no el estado normal de convivencia. No obstante esta situación no es particular al siglo XX y muchos autores coinciden que la mayoría de los Estados modernos tienen discursos fundacionales basados en la violencia o la guerra; que estos grandes mitos han sido necesarios para generar un sentido de pertenencia y heroísmo que provea a la sociedad de comunes denominadores culturales (Etxeberría, 2005) (Sen, 2006), por mencionar algunos.

En un sentido histórico el siglo XX es heredero de las fórmulas de guerra del siglo XIX, así como también la modernidad es heredera de costumbres de periodos anteriores. Una forma común de ver esta situación es en la que se establecen principios como el de indicar que la guerra es la continuación de la política por otros medios (Clausewitz, 1989). Por otro lado, Arendt (1970) en su interpretación del siglo XX agregaría que la guerra es la continuación de los objetivos económicos por otros medios, y de ahí la militarización de la economía. En este sentido, la paz no es un objetivo moral sino una parte de la estrategia de la guerra. Para autores como Arendt (1970), Bobbio (1992) y Walzer (2006), la capacidad de destrucción masiva ha puesto

al mundo al borde de un suicidio universal, cuando en teoría los medios para la guerra deberían de garantizar la paz, pero incluso aunque así hubiese sucedido esta paz se encontraría basada en la contención de la violencia y no en la solución no violenta de los conflictos, y por lo tanto sería una falsa paz.

Ahora bien, desde su creación el sistema de organismos internacionales ha sido un promotor de estudios sobre la paz. Estos estudios se abordan de forma interdisciplinaria y pretenden aportar una discusión teórica y práctica encaminada a que las condiciones de vida mejoren para todos los habitantes del planeta (Guzmán, 1995). Desde los años 50's del siglo XX se han registrado alrededor de cincuenta centros académicos de estudios para la paz en diversas universidades, primordialmente en países del hemisferio norte, algunos de ellos con marcada inclinación hacia el pacifismo como Suecia, país en el cual se gestan los trabajos de Johan Galtung (1981), autor clave para marcar el tipo de estudios que se realizan sobre la paz.

Existen también al menos unas veinte publicaciones periódicas cuyo propósito está enfocado a abordar el tema, la mayor parte de ellas en lengua inglesa y solo algunas en lengua castellana. Adicionalmente algunas universidades han abierto programas de posgrado en Estudios para la paz y hasta se ha creado una universidad bajo el nombre *Universidad para la paz* (ONU, 1980), esta institución trabaja primordialmente con fondos de la Organización de Naciones Unidas.

Adicionalmente la ONU propuso una pauta sobre la agenda a seguir para promover la paz. En 1992 publicó el texto *Agenda para la paz* (United

Nations, 1992) que amplía la visión de la paz a la idea de prevención del conflicto y manejo diplomático de la paz. Así mismo el año 2000 fue declarado por la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) como el *Año internacional para la cultura de paz*, año que fue dedicado en las escuelas y universidades, a nivel mundial, a trabajar en la promoción de una cultura de la prevención del conflicto y la no violencia. El trabajo práctico fue acompañada por el documento *Declaración por la paz* (UNESCO, 1999).

A diferencia del trabajo hecho hasta ahora en los estudios para la paz, tanto en términos teóricos como en términos prácticos, mismos que se basan en la relación interdisciplinaria de las áreas de política, sociología, antropología y psicología, el análisis que se realiza en esta tesis parte del campo de la filosofía política y de la relación de ésta con la ética. Si bien existe algo de trabajo académico en el tema de filosofía de paz (Guzmán, 1995), (Ion, 2009) la aportación central de esta investigación es que propone una visión amplia de paz que se articula desde planteamientos éticos y no solamente desde la manifestación política del fenómeno de la guerra. Aunque el objetivo pueda parecer similar a otros trabajos sobre el tema de la paz, el modelo o visión de paz que aquí se presenta supone un análisis de las causas profundas de la conflictividad humana que permita resolver de fondo, al menos conceptualmente, los obstáculos que impiden aspirar a una paz como estado permanente para la convivencia social. Cabe aclarar que una visión amplia de

paz no necesariamente implica la desaparición del conflicto sino el encontrar mecanismos no violentos de resolución de los mismos.

El marco de partida para este análisis es el pensamiento de la ilustración, pues éste le da sustento a la figura del Estado-nacional, configuración política que actualmente prevalece en el contexto global. Es decir, al ser la configuración actual del mapa político del mundo resultado del pensamiento del siglo de las luces el entendimiento de nuestras relaciones intraestatales e internacionales también lo es, de ahí la importancia de comenzar el análisis partir de este marco conceptual.

No es la intención de esta investigación hacer un estudio exhaustivo de la noción de paz en los diferentes periodos de la historia de la humanidad, desde la antigüedad o la filosofía griega hasta la actualidad, aunque la investigación exija en algunos momentos citar a algunos autores paradigmáticos como por ejemplo Aristóteles y Agustín de Hipona. Es preciso reiterar que el propósito fundamental de la investigación está enfocado a tender un puente entre la política internacional y la reflexión ética; a ofrecer una visión crítica sobre la situación actual a modo de plantear alternativas para una paz extendida con posibilidades de permanencia en el tiempo.

A manera de justificación es preciso aclarar la importancia de abordar la temática de la paz desde el punto de vista de la ética. Es evidente que en los últimos cincuenta años los estudios sobre la paz y los programas de prevención del conflicto no han erradicado la violencia bélica del orbe. Existen innumerables acuerdos para reducir la producción de medios para la guerra así

como instituciones dedicadas a la paz, sin embargo la situación a la que se enfrentan día a día los habitantes del planeta en zonas de conflicto pareciera demostrar que no se ha tenido éxito en los planteamientos de paz a los que ha apostado la comunidad internacional. Es por ello que en esta tesis se plantea abordar el tema desde la ética y aproximarse a la noción de paz como un concepto de índole moral a ser analizado desde una raíz moderna fuertemente sustentada en la ética.

A lo anterior debe añadirse un aspecto central que se señala desde el título de esta investigación y es el que se refiere al concepto de *universalismo interactivo* (1992) que propone Seyla Benhabib. El planteamiento aquí presentado aporta una aplicación novedosa la noción de universalismo, misma que ha de entenderse en un doble significado de igualdad y reconocimiento de la diferencia. En esta forma no sólo se trata de entender la paz como un ideal o fin a alcanzar, sino que desde la óptica de esta tesis es necesario además explorar algunas discusiones de la ética contemporánea para tender el puente entre la paz política y la paz moral.

La línea argumentativa que se irá desarrollando en este trabajo tiene como objetivo final proponer la paz como fin en sí mismo. El proceso o pasos metodológicos que habrá de seguirse para llegar a ello implica la revisión de autores como Emmanuel Kant (2007), (2002), (2008), (2007), (2006) Hannah Arendt (1970),(1995), (2005) Norberto Bobbio (1992), Michael Walzer (1970), (2001),(2006),(2007), por mencionar a los autores principales. Cabe señalar brevemente en esta introducción que la raíz de la discusión de la propuesta

kantiana de la paz será fundamental para plantear la paz como ausencia de violencia, es decir desde su raíz ética y no sólo desde su manifestación práctica en la política nacional e internacional. Esta perspectiva será en su momento articulada con la noción del universalismo interactivo para defender que el objetivo final de la paz tiene que ser entendido en términos de una realización de la justicia que se concreta en mejores condiciones de vida para la humanidad en su conjunto y no sólo para algunos. Así la definición de paz en sentido amplio aboga por el respeto a la diferencia, la inclusión y el diálogo abierto; aboga por una sociedad pluralista y con igualdad de oportunidades para todos.

El trabajo está estructurado en cuatro capítulos el primero aborda a la filosofía política kantiana como fundamento del concepto moderno de paz. A partir de los principios que este autor enuncia como necesarios para la existencia de una paz perpetua se analizan el *jus civitatis*, el *jus gentium* y el *jus cosmopolitanum*. Esta revisión permite establecer el tránsito entre el concepto de paz política y el concepto de paz moral y deja sentadas las bases para la posterior discusión sobre la paz en un sentido amplio. El hilo conductor que permite desarrollar la discusión del trabajo en su conjunto es la crítica a una paz entendida como orden social. En este capítulo se hace una crítica al planteamiento hobbesiano que a partir de la idea de un contrato sostenido sobre la base del temor a un estado de guerra, reduce la convivencia humana a meras transacciones que implican la instrumentalización del otro.

El segundo capítulo aborda el tema de la guerra desde dos ópticas, la moralidad de la guerra y la constancia histórica de la guerra. La primera perspectiva aborda los criterios de decisión para entrar en una guerra a través de dos modelos de decisión: el primer modelo lo provee el criterio del *jus ad bellum* dentro de la teoría de la Guerra Justa, y el segundo lo aporta la perspectiva sobre la *Responsabilidad de Proteger* a las poblaciones civiles. Este último es el que prevalece en el discurso oficial para justificar los conflictos que caracterizan al contexto contemporáneo y configuran el frágil equilibrio de las relaciones entre Estados. En esta sección la crítica a la paz como orden hace referencia a las ideas de Agustín de Hipona, poniendo en evidencia que detrás de la actitud contemporánea que considera imposible aspirar a una paz justa se encuentra vigente la idea de la paz celestial agustiniana.

La segunda óptica del capítulo dos tiene que ver con la taxonomía de la guerra que provee Bobbio (1992) en la que se analiza la guerra desde tres posturas: la guerra como necesidad histórica, la guerra como accidente inevitable y la guerra como una posibilidad de respuesta. Esta última postura se retoma para fundamentar que la conflictividad no tiene que resolverse de manera violenta.

El capítulo tres por su parte, hace una revisión de tres concepciones de paz en el siglo XX: la paz de los medios, la paz de las instituciones y la paz como ideario social. Adicionalmente este capítulo hace una revisión de los trabajos hechos en filosofía y teoría para la paz en la segunda mitad del siglo

XX. En este capítulo se propone que la concepción de paz como ideario social se encuentra ubicada en el nivel moral de la paz y provee un sustento para la elaboración de una paz como fin en sí mismo que se encuentra fundamentada en la idea de dignidad humana. En tercer capítulo la crítica a la idea de paz como orden se hace cuestionando la ineficacia probada de la paz como simple reducción de medios para hacer la guerra, o de los límites estrechos que las estructuras internacionales vigentes proveen en términos de la erradicación de la violencia.

El último capítulo de la tesis toma como punto de partida el tema de la paz como fin en sí mismo que se ha planteado en el capítulo anterior y lo entrelaza con la noción de universalismo interactivo de Benhabib (1992). En este capítulo se aborda la construcción de la identidad generalizada y se contrapone con la idea de la diferencia y la exigencia de respetar dicha diferencia como clave fundamental en la noción de cosmopolitanismo, idea de resonancia kantiana pero de ineludible vigencia para la construcción plural y justa de las sociedades contemporáneas.

En síntesis la propuesta de esta tesis es argumentar que la paz debe entenderse en forma amplia y ser vista desde lo político y lo moral en conjunto. La hipótesis que subyace en el planteamiento anterior queda suficientemente argumentada para sostener una pretensión de validez al plantear: las condiciones que debe cumplir un Estado plural en el contexto contemporáneo para aspirar a la paz, la necesidad y las razones para efectuar un cambio de mentalidad que conciba que la paz basada en lo moral es alcanzable, y que el

modelo de relación con el otro que hace posible dicha paz se encuentra plasmado el *universalismo interactivo*.

Capítulo 1: La filosofía política kantiana como fundamento del concepto moderno de la paz: *jus civitatis*, *jus gentium* y *jus cosmopolitanum*

A pesar de que la paz es una aspiración universal, la violencia es una constante en la historia de la humanidad. Desde finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX se prestó especial atención entre los políticos y los filósofos a la violencia entre Estados. Esta tendencia continuó en el inicio del siglo XX aunque, después de la Segunda Guerra Mundial se gesta un cambio que disminuye los enfrentamientos directos entre Estados. Se genera una dinámica orientada a la violencia civil, más guerrillas, más movimientos separatistas e independentistas durante el periodo conocido como la Guerra Fría. Al finalizar la guerra fría, al fin del siglo XX, el foco de la atención se mueve a la violencia interna de las sociedades.

Por un lado, la violencia de la guerra directa evoca a la paz política: la paz entre los estados, o el rompimiento del estado de derecho. La paz a la que se hace referencia es aquella que establece un orden de convivencia social adecuado a la que sustenta la idea de un contrato social. Mientras que la violencia colectiva nos apunta hacia la paz moral, la que tiene que ver con la convivencia entre los seres humanos por su condición de serlo. Es decir la paz que debe surgir de la razón como fuente de reconocimiento de la dignidad de todo ser humano. En esta tesis se tratarán los dos tipos de paz, desde una óptica amplia, la que define Galtung (1981) como la reducción sistemática de la violencia en la sociedad.

Por otro lado, el tratamiento del tópico de la paz, como se desea expresar aquí, parte de la modernidad y se aborda necesariamente al menos en dos niveles de análisis. El primero tiene que ver con *nosotros* y el segundo con nuestra relación con *los otros*. Nosotros, representa al Estado nacional, incluyendo la relación del ciudadano con sus instituciones. Los otros, representa a los que son diferentes a la comunidad, aquellos que no pertenecen a nosotros y para quienes no tenemos obligación política. La paz política se da en ambos niveles, la relación del Estado y el ciudadano y la relación entre Estados. La paz moral sólo puede darse entre las personas, sin embargo en esta tesis se sostendrá que no puede haber una sin la otra. Esto se debe a que el entendimiento de la paz legal o el estado de derecho como sustento de la organización social tiene como telón de fondo la racionalidad de la paz.

Esta tesis sostiene que tenemos una obligación política hacia nosotros que está sustentada en el vínculo ético de la comunidad. Forzosamente se hace una matriz de relaciones: paz política con la relación entre nosotros y los otros; paz moral y la relación entre nosotros y los otros. Aunque no tengamos obligación política hacia los otros, sí tenemos una obligación de índole ética y a la cual supone un imperativo mayor que la ley. El imperativo de la paz moral.

Cabe explicar que para esta investigación se utiliza como marco de análisis con respecto a los otros y nosotros, la filosofía política respecto a lo internacional de Emmanuel Kant plasmada en dos de sus textos: *La Paz Perpetua [1795]* e *Ideas para una Historia del Mundo en Clave Cosmopolita*

[1794]. En ellos se propone que hay un nivel de las relaciones dentro de la comunidad, es decir las relaciones entre los ciudadanos y las instituciones que los representan (nosotros) denominado como *Jus civitatis*. En un segundo nivel las relaciones entre los Estados y otros Estados (los otros), determinadas por el derecho internacional, *Jus Gentium*. En la relación entre estos dos niveles de análisis está ubicada lo que se llamará la paz política.

Dentro del planteamiento kantiano un tercer caso especial lo forman las relaciones entre los no ciudadanos insertados en una dinámica estatal y su condición de ciudadanos del mundo. Es decir la relación entre *nosotros como otros*. La sustitución del conectivo “y” por el “como” es un asunto de profundo análisis filosófico. Dicho análisis posibilita la existencia de una paz moral. En este nivel está ubicado el *Jus Cosmopoliticum*, al que Kant anuncia como el estado de Paz perpetua entre los Estados y entre los hombres. Ese nosotros como otros, está obligado moralmente por el imperativo categórico kantiano (en su tercera formulación y en particular en su fórmula de *reino de los fines*): actúa de acuerdo a las máximas de un miembro universalmente legislador para un meramente posible reino de los fines. Esta última formulación se encuentra planteada en *La fundamentación para la metafísica de las costumbres* [1785].

Es imposible sacar los conceptos del texto kantiano sobre la paz sin observar sus relaciones con otros trabajos de Kant como la mencionada *Fundamentación*. Sin embargo, también en *La crítica de la razón pura* [1781] y *Metafísica de las costumbres* [1797]. Kant dedica unas líneas en ambos textos

para plantear que la paz es el ideal al que aspira la razón desde la perspectiva de los fines. He aquí un fragmento de *Metafísica de las costumbres*:

Puede decirse que este establecimiento universal y duradero de la paz no constituye sólo una parte, sino la totalidad del fin final de la doctrina del derecho, dentro de los límites de la mera razón; porque el estado de paz es el único en el que están garantizados mediante leyes lo mío y lo tuyo; en un conjunto de hombres vecinos entre sí, por tanto, que están reunidos en una constitución. (2008, p. 355)

Del fragmento anterior se deja ver el sustento que para Kant provee la paz como finalidad para el Estado, esto es una de las ideas que se elaborarán durante este capítulo.

Adicionalmente se incorporan algunos planteamientos contemporáneos sobre la paz desde algunos estudiosos de Kant. Entre ellos resulta relevante el planteamiento de Seyla Benhabib (2004), que tiene que ver con una adecuación de la regla de oro kantiana al contexto actual de la ética neokantiana. En el pensamiento de Benhabib, la regla está imbricada con el juicio particular a través de un desarrollo moral conocido como *universalismo interactivo*. Es decir, una matización de la norma universal para que sea capaz de adaptarse a la situación particular. Sólo bajo esta condición es aceptable que el *nosotros*, esos vecinos de los que Kant habla en la cita anterior, sea *como otros*, refiriéndose a otros Estados.

La congruencia del imperativo categórico en su reino de fines es muy valiosa en este punto de la tesis. Es necesario aunarla con la interpretación de los principios *civitatis*, *gentium* y *cosmopoliticum* como la fórmula que plantea

Kant para que pueda existir una paz perpetua. Una adecuación contemporánea neokantiana será propuesta más adelante en el capítulo cuarto de la tesis para posibilitar tender un puente entre la propuesta kantiana en un mundo práctico.

Si Kant no hubiera planteado una regla de oro, tanto en su formulación universal como en la del reino de los fines, no podría hoy hablarse de las adecuaciones a la misma (Cortina, Alianza y Contrato , 2001). Sin duda una de las críticas que se le da es la de no adecuarse al contexto, esto hay que reconocerlo de inicio. Para Kant la razón universal nos llevaría a la misma conclusión sobre un tema o dilema, pero al incorporar la perspectiva de las diferencias culturales y/o étnicas, religiosas, de género; resulta que no es así. El pensamiento de Benhabib no sólo se trae a esta tesis a causa de la adecuación que hace del universalismo kantiano, sino también porque sus trabajos se interrelacionan con la idea de paz política y paz moral. En la interpretación que se hace aquí de los conceptos de esta autora, la paz tiene una relación más profunda con el *jus cosmopolitanum kantiano*, por lo que en cuando se elaboran juicios sobre esos argumentos se incorporan consideraciones de dicha autora, en especial hacia el capítulo cuarto.

En resumen, este capítulo tiene como objetivo el desarrollo de los dos niveles de análisis de la paz (política y moral), abordado desde los tres principios kantianos. Parte del objetivo del capítulo es contrastar los postulados kantianos con su realidad político-filosófica contemporánea, utilizando los argumentos contemporáneos de los autores Benhabib (2006), (1992) y

Etzebería (2005). De igual forma, se traen a la explicación algunos ejemplos reales de la política internacional para ilustrar la aplicación de los postulados kantianos.

Es posible que una de las más importantes aportaciones de esta tesis sea la revisión del concepto de la paz política de Kant y su aplicación en la política internacional contemporánea. La revisión de los postulados kantianos originales permitiría ver la paz hacia su fundamento, lo cual pudiera brindar un nuevo horizonte para la humanidad. La paz como aquí se propone debe ser abordada desde la óptica de los estudios para la paz, iniciados por Johan Galtung (1981) en los años setenta del siglo veinte. Ya se ha explicado la necesidad de ver la paz como ausencia de violencia y trabajar por una sociedad libre de violencia.

En relación a la paz y la filosofía política hay dos niveles a analizar: la paz como orden social, cuyo sinónimo sería el de paz política, y el de la paz como fin en sí, cuyo símil será el de paz moral. El primero es condición previa para que exista el segundo. Esta tesis aboga por una paz en un sentido amplio y que sostiene lo siguiente: La paz debe desarrollarse en un espacio político republicano justo, lo cual la libera de la violencia en todas sus formas y no sólo de la violencia directa de la guerra. Con una cualidad moral basada en la dignidad del otro, un *otro* concreto cuyas diferencias son aceptadas de forma serena y se consideran valiosas. Una paz, cuya permanencia en el tiempo implica una visión cosmopolita del mundo.

Es pretencioso decir que la paz por la cual se ha trabajado hasta ahora en el sistema internacional es una paz incompleta. Más aún cuando lo incompleto se atribuye a una mala interpretación de los postulados políticos de sólo un filósofo. La respuesta a la pregunta de porqué no hay paz, es más compleja que reinterpretar los postulados kantianos. Sin embargo, el valor de la tesis radica en profundizar en la discusión sobre las formas en las que podemos evitar la violencia entre los seres humanos¹. Ésta es la que origina la carencia de la paz política entre Estados. Erradicar las mayores formas de violencia posible nos acerca a una paz basada en una Ética cosmopolita, ésta es la relevancia del planteamiento kantiano: la paz política tiene sus mecanismos de erradicación de la violencia para que a través del cosmopolitanismo pueda después haber una paz moral.

La discusión filosófica del tema por parte de Kant surge de su preocupación por la realidad en la que se encontraba insertado: los caprichos de los gobernantes y sus consecuencias en la vida diaria de los ciudadanos de los Estados. La preocupación de esta investigadora no es diferente que la de aquel autor: los caprichos de los gobernantes de los años que me toca vivir. A pesar de contar con medios más limitados de entendimiento, compartimos de forma atemporal la misma preocupación.

Para entender el aporte de Kant, es necesario resumir brevemente los fundamentos anteriores del concepto de paz y del orden, que en el Pensamiento moderno inician con Hobbes y el contractualismo. Es necesario

¹ Esto se resuelve a través de la propuesta de una paz moral que se entienda como una paz como fin en sí misma. La argumentación sobre este nivel de la paz se encuentra en el capítulo cuatro de esta tesis.

explicar brevemente que el concepto de paz política y el concepto de orden se encuentran estrechamente ligados a través de la idea de un contrato social. En ésta filosofía el orden es preferible a su ausencia, aunque esto implique un cierto grado de injusticia (Fernández, 2001). El contractualismo tradicional con su origen hobbesiano reconoce la injusticia en *El Leviatán [1615]*: el hombre debe renunciar a la libertad en aras de la institución de una sociedad ordenada (Hobbes, *Leviatán*, 2001). El concepto de paz visto de este modo es limitado tanto en su concepción como en sus alcances.

La paz concebida como orden social es limitada en su concepción pues no le interesa la justicia para el establecimiento de la sociedad. De hecho Hobbes asume que la sociedad es injusta, en tanto exige una autolimitación de la libertad, pero es la única forma de sobrevivir. Esto limita también el alcance de la paz a un convenio entre los hombres de no hacerse el mal, pero no implica buscar el beneficio de otros. Es una cesión de la libertad en aras de la protección.

La tradición liberal en la que se inscriben autores como Hobbes y Rousseau implican una libertad negativa. Esta es la que requiere la menor intervención posible del Estado. Al exigir de éste la salvaguarda de los derechos de los ciudadanos, a la vez que establece límites para su intervención en la vida del ciudadano. Esto va muy de acuerdo con Hobbes (2001) y Rousseau (2006). Otra visión la presenta Locke. En los *Tratados sobre el gobierno civil [1689]* Locke presenta una visión cooperativa de los seres humanos, quienes nos encontramos originalmente en una posición de



libertad pero con un deseo de conformar una sociedad para convivir armónicamente. Desde esta óptica no cedemos la libertad en aras de la seguridad, aportamos nuestras libertades para generar una sociedad que nos permita vivir mejor. Por lo tanto, más que un gobierno que arbitre entre el egoísmo de cada uno, el gobierno es la representación de esa visión de la humanidad que libremente desea conformarse en sociedad.

De este modo para Locke, si un gobierno no representa a sus ciudadanos, ese es un gobierno que no puede considerarse como legítimo. Para este autor, los ciudadanos hacen un reconocimiento tácito de su aceptación del gobierno de un Estado, pero también de acuerdo a sus interpretaciones de la sociedad el sentimiento de revolución está justificado claramente. Más que en otros autores, si el gobierno no cumple con el propósito para el cual fue creado para Locke la idea de revolución está justificada. En esta tesis este tema se trata con mayor profundidad en el capítulo tres.

Hobbes (2001) y Locke (2010) ponen dos visiones en oposición. En términos temporales, el contractualismo de Rousseau (2006) surge posteriormente, este se encuentra plasmado en *El contrato social [1762]* y se plantea a sí mismo de forma diferente: ya no habla de renuncia a la libertad, sino de la necesaria renuncia al deseo de venganza como base de la constitución del contrato. Sin embargo, incluso la renuncia a la venganza de Rousseau no se aproxima al deseo de paz como ausencia de violencia.

Para Kant el republicanismo se inscribe en esta tradición de la libertad en negativo (Cortina, 1995). Sin embargo la tradición republicana se inscribe como la necesaria y racional cesión de la libertad absoluta en aras de una sociedad de derecho, cuyo papel es la búsqueda de la paz. Esto queda claramente establecido en *Metafísica de las Costumbres [1797]* y en *La Crítica de la Razón Pura [1781]*. El último fin de la doctrina del derecho es la paz en las sociedades, esto sólo puede hacerse a través de un Estado que permita la libertad de sus ciudadanos, es decir a través de una constitución perfecta. (2008)

Tanto para Locke como para Kant el Estado no sólo debe plantearse la libertad en negativo, sino también se plantea a sí como una posibilidad de expresar en positivo la naturaleza de la humanidad. Recordemos que Locke expresa que los seres humanos deseamos ser sociedad y Kant expresa que los seres humanos razonamos que como especie podemos aspirar a una mejor humanidad si vivimos en sociedad.

Según Cortina (1995) (2001), el Estado liberal ha perdido credibilidad en el Siglo XXI pues en lugar de ser el mejor garante de la paz ha perdido entre los ciudadanos el crédito del que gozaba. Se ha roto el pacto originario, pues según esta autora el Estado se ha apoderado de la sociedad civil. Una reinterpretación del ideal del contrato social en Siglo XX sería para Adela Cortina la de Hannah Arendt. La visión de Arendt implica la erradicación de la violencia en la relación ciudadano-Estado (2005). La dimensión moderna del

contractualismo asume esta necesidad de erradicar la violencia por completo del nivel de la política.

La relación del ciudadano con la autoridad no es a través de un poder ligado a la violencia o a una libertad en negativo, sino de un reconocimiento de dicho poder que se ha ganado a través de la acción política, misma que siempre implica un diálogo. Es decir una libertad en positivo más acercada a una postura de comunidad, es decir la idea de Locke, más que la del contrato de Hobbes.

Respecto al tema de la paz Hannah Arendt (1970) sostiene en uno de sus últimos textos que ésta es el único absoluto moral, pues se sustenta precisamente en la erradicación de la violencia de las relaciones humanas. La interpretación de la paz como absoluto moral es de vital importancia. Kant lo plantea desde su *Metafísica* y Arendt en *Sobre la violencia* sostiene que sólo la paz se avoca a erradicar la violencia proveyendo un soporte filosófico a la idea de una paz como estado de convivencia permanente entre los seres humanos.

El planteamiento kantiano provee un mejor sustento teórico para la posibilidad de una paz más amplia que las teorías contractualistas tradicionales. Reconoce la dignidad como un valor común a todos los seres humanos cuyo origen se encuentra en una capacidad racional que interactúa con la norma a través de la autonomía moral. Para Kant, esta capacidad racional nos hace aspirar a ser una mejor especie y mejorar las condiciones de vida para la humanidad. A esta aspiración que tiene la humanidad en su

conjunto se le denomina en la obra de Kant *plan de la naturaleza*. Dicho plan es entendido como una *fuera* racional que nos lleva a cuestionar nuestro propio egoísmo individual y desear ser mejores. Se expresa en *La crítica de la razón pura [1781]* como la racionalidad pacificada consigo misma que acepta que su misión es buscar la paz entre los hombres. (2002)

Así en Kant el contrato no está basado en el temor a la violencia como consecuencia del orden, ni en la renuncia de la libertad; sino en la autonomía racional del ser humano. En esta condición que nos distingue de todos los habitantes del planeta, nos hace optar por una sociedad de leyes cuyo fin último es la paz entre los hombres. Kant indica esto en su *Crítica de la razón Pura [1781]*, su *Ideas para una Historia del mundo en clave Cosmopolita [1784]*, su *Tratado sobre la Paz perpetua [1785]* y en su texto *Metafísica de las costumbres [1797]*: la paz entre los hombres es el ideal último del Estado.

Por lo tanto, revisar detalladamente los postulados kantianos de filosofía moral-política es el paso natural para encontrar el fundamento de la paz en su sentido más amplio. Por ello, se presentarán primero de manera general los postulados para pasar posteriormente a un análisis de cada uno de los principios que Kant propone en particular teniendo como guía el *Tratado sobre la Paz perpetua*.

1.1 Elementos de La Paz Perpetua

El ensayo de Kant *La Paz Perpetua* [1785] es un breve texto de unas treinta y cinco páginas en la edición que se utiliza en esta tesis² (2007). Es un texto de filosofía política que contiene algunas recomendaciones para alcanzar el estado deseable de paz entre los pueblos. En él, Kant (2007) enuncia las condiciones que deben darse para que el mundo pueda acceder a un estadio de Paz generalizada y duradera que llamará *Paz Perpetua*. El ensayo se constituye en dos partes, una que sienta la base en la práctica diaria de la administración de la Política Exterior de los Estados y una segunda parte que es el tratado filosófico y una propuesta para un mundo cosmopolita.

La primera parte del tratado se encuentra formada por la sección de artículos preliminares, a continuación se muestra cómo aparecen los títulos originales en la edición de Porrúa (Kant E. , *La Paz Perpetua*, 2007): a) No debe considerarse como válido un tratado de paz que se haya ajustado con la reserva mental de ciertos motivos capaces de provocar en el porvenir otra Guerra b) Ningún Estado independiente -pequeño o grande, lo mismo podrá ser adquirido por otro Estado mediante herencia, cambio, compra o donación... c) Los ejércitos permanentes -*miles perpetuus*- deben desaparecer por completo con el tiempo; d) No debe el Estado contraer deudas que tengan por objeto sostener su Política Exterior, e) Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y el gobierno de otro Estado, f) Ningún Estado que esté en guerra con otro debe permitirse el uso de hostilidades que imposibiliten

² Para esta tesis se utilizó la versión de la editorial Miguel Angel Porrúa, publicada en 2007. El estudio preliminar de esta edición corre a cargo de Francisco Larroyo y la traducción de Francisco Rivera Pastor.

la recíproca confianza en la paz futura; tales son, por ejemplo, el empleo en el Estado enemigo de asesinos (*percussores*), envenenadores (*venefici*), el quebrantamiento de capitulaciones, la excitación a la traición, etc.

En los artículos preliminares son una prescripción que tienen como fin el evitar la guerra desde los medios para hacerla, para que exista un acuerdo mínimo de convivencia entre los Estados. Son condiciones o recomendaciones básicas que hace Kant a los gobernantes respecto a su política exterior. Son reglas bajo las cuales debe operar el sistema internacional. Éstas son para Kant normas de cordialidad y cordura mínimas. No implican un cambio profundo en la forma de organizarnos como sociedades, aunque sí el presupuesto kantiano de la *racionalidad pacificada*. Es decir el entender que no se desea estar en un constante estado de guerra. En este sentido se aproxima a la idea hobesiana.

Sin embargo, es de resaltarse el artículo que tiene que ver con la desaparición de los ejércitos permanentes, o de los medios para la guerra –en este punto se pueden incluir ejércitos permanentes y armamentos desarrollados para la guerra y no sólo para la autodefensa- pues para Kant mientras haya maquinaria institucional para la guerra, ésta será imposible de erradicar. Esta postura es común en los pacifismos tanto modernos como contemporáneos: trabajar en la erradicación de la maquinaria para la guerra es una forma de evitar que la guerra exista. Este punto será tratado en el capítulo tres de esta tesis.

Otro artículo a resaltar es el de la no intervención representado para Kant en su enunciación sobre la supremacía de la Constitución dentro de un Estado. Finalmente el hecho de respetar los tratados, estipulado en el último artículo preliminar, indica el apoyo de Kant a los postulados del Derecho Internacional desde la paz de Westfalia. Estos dos artículos “el de la no intervención y respeto a los tratados” eran una convención propia de las Relaciones Internacionales de la época kantiana. Incluso es el estándar impuesto por la paz del tratado de Westfalia en 1649. Tratado que delimitó la estructura del Derecho Internacional moderno. Mismo que dicho sea de paso queda expresado en la *Carta de las Naciones Unidas* [1945], como principios básicos de convivencia entre los Estados.

Para propósito de esta tesis, lo de mayor relevancia en el análisis de la paz en un sentido político y moral – en un sentido amplio- son los tres artículos *definitivos*. Estos artículos son los que Kant que considera indispensables para obtener dicha meta, estos artículos son: a) La constitución de todo Estado debe ser republicana, *jus civitatis* b) El derecho de gentes está fundado en una Confederación de Estados Independientes *jus gentium*, y c) El derecho a una ciudadanía universal limitado por las condiciones de una Universal Hospitalidad *jus cosmopolitanum*. El análisis de estos tres artículos sirve para revisar, la noción de paz que aquí se propone desde la perspectiva de una prescripción, lo que debieran hacer los Estados para cumplir su función de paz. Para ello se parte del supuesto asignado por Kant de que como fin último el

Derecho tiene por misión conservar la paz ente los hombres, esto es claro que se puede afirmar sólo desde la óptica de la configuración política occidental.

Las relaciones políticas entre Estados están determinadas por una condición fundamental: la común propiedad de la superficie de la tierra. El planteamiento kantiano tiene este telón de fondo y este pilar de fundamento. El concepto moderno de paz tiene que reconocer la propiedad compartida, y no individual del planeta. Esto debe observarse en sus dos acepciones: paz política y paz moral. El fundamento del derecho de propiedad remite de manera natural a Locke y sus planteamientos republicanos.

Es importante notar que Kant comienza por indicar que la primera condición es propia no de las relaciones entre Estados, sino de la configuración del Estado. La segunda condición habla de las relaciones internacionales y la tercera de las relaciones entre las personas ajenas al estado que interactúan con el. A continuación se hace la revisión de cada uno de los artículos del tratado para relacionarlos con los conceptos de paz presentados en esta tesis.

1.1.1 Carácter republicano del Estado como condición de Paz (Jus civitatis)

Para Kant existe una relación directa entre la existencia de una constitución democrática y la paz. Por un lado esto se debe a que este tipo de gobierno es menos propenso de entrar en una guerra con otro Estado y por otro lado a que los ciudadanos de un estado democrático tenderían, desde la óptica kantiana, a vivir en mejores condiciones que los de una monarquía absolutista. Es decir,

una constitución republicana que se ha logrado a partir de un proceso representativo parecería más justa que una monarquía en la que un soberano toma las decisiones sin la guía de una ley consensada. Esto es para Kant definitivo: las democracias no están sujetas a los deseos de los monarcas, sino a los ideales de la comunidad. En Relaciones Internacionales la idea de Kant ha inspirado la teoría llama "Paz Democrática" (Archibugi, 2009). Hay innumerables ejemplos del desarrollo teórico de esta teoría, por citar algunos Archibugi (2009) y Ion (2009) exploran la aplicación de la teoría de la Paz Democrática en el contexto contemporáneo y su aportación al estudio de la Relaciones Internacionales. Algunas de las críticas que menciona Ion (2009) a la teoría se basan en que en sus textos originales la postura de Kant asume un proceso de consenso a partir del cual se construye la república, sin embargo no contempla la necesidad de un proceso de construcción de la identidad nacional.

De acuerdo a su origen, el principal interés de la Teoría de Relaciones Internacionales es evitar la guerra, encontrar mecanismos para lidiar con el conflicto. Es una convención generalizada en los estudiosos de las Relaciones Internacionales que la Teoría de la Paz Democrática tiene una pretensión de validez, es coherente, es lógica y por lo tanto puede ser válida. Numerosas fuentes, entre ellas Ion (2009) y Archibugi (2009), encuentran el origen de esta idea en los textos de Kant. Sin embargo cabe mencionar que el pensamiento de Kant es teórico, pocos (Bennet, 2006) se cuestionan la operación de la misma en la realidad política, entre ellos Bennet marca una relación entre el

gobierno autocrático y el establecimiento del proceso de construcción de la república.

El paradigma principal de las relaciones internacionales es la dinámica de poder entre los Estados. Desde esta óptica el tipo de gobierno de un estado no determina la factibilidad de entrar en guerra. Sin embargo, el uso político de la teoría de la paz democrática lleva a algunos a incluso considerarla una herramienta para la construcción de la política exterior de un Estado. La teoría sostiene que los estados democráticos no entran en guerra pues el sistema de gobierno los previene de ello, sin embargo la práctica no demuestra que la guerra esté basada en el sistema de gobierno.

En realidad el planteamiento de Kant es muy simple: las democracias no están sujetas a los caprichos de un monarca, Kant criticaba en su época que los gobernantes lucharan guerras con afanes expansionistas, o incluso por querellas dinásticas. La extrapolación de la teoría vino con el paso del tiempo. Los Siglos XIX y XX ven un desarrollo de esta idea e incluso una glorificación de esta idea a través de la comprobación de que los gobiernos monárquicos, y después autoritarios, se vieron involucrados en guerras en Europa.

Desde el paradigma de las relaciones entre estados, la seguridad territorial y la integridad del concepto de nación, son los asuntos principales que debe defender el Estado. Los ciudadanos ceden para algunos teóricos (Weber, 2001), su uso de la fuerza al estado, por lo que sólo este tiene la legitimidad de usar la fuerza. La paz democrática no es en sí misma una garantía tampoco, otros estudiosos plantean que son las democracias

prósperas las que pueden tomar la bandera de la guerra (Archibugi, 2009), (Bennet, 2006), (Ion, 2009).

Lo que sí asume adecuadamente la teoría de la paz democrática, desde el punto de vista de esta investigación, es un interés común por preservar las condiciones de vida internas del Estado. En el mejor de los casos, estas reflejan un estándar de justicia y equidad. Además asegura, según Kant, una prevención contra los caprichos de los gobernantes.

Sin embargo, una mala interpretación que se ha dado a esta teoría es la que intenta llevar la democracia a lugares del mundo que no cuentan con ella en aras de una idea de que estos Estados que se democratizan no representarán en el futuro una amenaza para los Estados ya democráticos.

La aplicación de la teoría ha incluso llegado a dimensiones en las que se asume que es deseable fomentar la democracia donde no la hay, en aras de evitar futuros conflictos (Chan, 1997). Democratizar ha sido una consigna del escenario internacional de la segunda mitad del siglo XX. Los procesos de independencia de África generaron estados que aspiraban a los ideales democráticos como fundamento de sus nacientes repúblicas, aún y cuando este sistema de gobierno resultaba culturalmente ajeno a esas comunidades.

La configuración política del Norte de África, por poner un ejemplo, responde a este proceso de gestación de repúblicas democráticas. El 17 de diciembre del año 2010 un pequeño incidente con un vendedor ambulante comenzó un levantamiento popular para pedir un gobierno más justo en Túnez. El ejemplo tunecino desató una serie de protestas populares para pedir mayor

justicia y democracia en algunos Estados cercanos, ente ellos Egipto cuyo presidente Mubarak tenía treinta años en un poder dictatorial. Como resultado de las protestas Egipto se encuentra hoy en proceso de cambio de gobierno con la expectativa de los ciudadanos de mejores condiciones de vida para el futuro. Mubarak renuncia a su cargo y deja a una junta de gobierno al pendiente de organizar elecciones en Septiembre de 2011.

Por su Parte Bahrein, con un sistema de gobierno monárquico, repelió a los manifestantes. En este Estado el Rey es jefe de Estado y de Gobierno. La reacción fue de ataque contra los ciudadanos. Desde la óptica de Kant, este podría ser un ejemplo de esos “caprichos” de los monarcas.

Otro ejemplo lo provee Libia con un dictador que tomó el gobierno del país por un golpe de Estado. Gadafi jefe de Estado y gobierno se vio enfrentado a la renuncia de los miembros del gobierno y organizó a través de grupos paramilitares una respuesta armada contra los ciudadanos libios.

La zona cuenta actualmente con una alta inestabilidad política. Sin embargo, vemos como Egipto que no contaba con una democracia como tal pero sí con instituciones estables tuvo una transición menos violenta que otros Estados cuyas instituciones son débiles, poco estables o basadas en gobiernos absolutistas.

En los Estados del Norte de África se han visto diferentes reacciones ante las manifestaciones populares. Por un lado, el sistema de gobierno y fortaleza institucional es diferente en cada país. Si bien algunos son gobiernos autoritarios, otros tienen un mayor grado de representatividad, según Kant ya

desde ahí habría una república. Otros más, en papel son democracias pero en la práctica autoritarismos. Está la diferencia entre la reacción del gobierno de cada Estado, puede atribuirse una reacción menos violenta hacia adentro del Estado si las instituciones son más fuertes, pero no está clara la relación con el tipo de gobierno. Es un hecho que no eran democracias más allá de lo electoral, que la sociedad no tenía control sobre el gobierno, de ahí la irrupción de violencia. Porque de hecho el caso podría demostrar la validez del principio kantiano.

En el uso internacional las relaciones entre estados están sujetas a los principios mutuamente obligantes del Derecho Internacional, una de ellas es la soberanía, lo que suceda hacia dentro de los Estados no es jurisdicción de las relaciones internacionales. Los ejemplos del Norte de África muestran la aplicación de una teoría que tiene que ver con relaciones entre entidades políticas reconocidas, pero a la vez sirven para ilustrar la compleja relación entre los ciudadanos de un estado y su gobierno.

En un mundo como el contemporáneo la regla de soberanía y la no intervención tan útiles en los siglos XIX y XX se ven retadas por la cantidad de información que se recibe a diario sobre las condiciones de vida hacia adentro de los Estados. Esto provoca una reflexión. El fundamento de la paz en su sentido amplio se encuentra en la dinámica interna del Estado, la intención de Kant de dictar que la constitución de todo estado debe ser republicana, implicaba que dentro de ella se cumplan ciertas condiciones.

La constitución republicana tiene dos problemas básicos: la posibilidad de generar inequidades internas y el que la decisión de la mayoría no necesariamente es el bien común. La democracia como sistema de organización política tiene sus ventajas y sus áreas grises. Seyla Benhabib lo menciona así:

However, since Rousseau, we also know that the will of the democratic people may be legitimate but unjust, unanimous but unwise. "The general will" and "the will of all" may not overlap either in theory or in practice. Democratic rule and the claims of justice may contradict one another. (2006, p. 32)

La idea planteada por Benhabib es de suma importancia en el análisis del primer artículo del tratado kantiano sobre la paz, desde la óptica de las relaciones hacia el interior de los Estados. Si bien Kant sostiene que una constitución republicana asegura la paz, pues hace que los ciudadanos no quieran entrar en guerra, Benhabib hace ver que los ciudadanos no toman sus decisiones cotidianas con la idea de justicia en mente. Por el acuerdo de la mayoría puede suspenderse la paz, pero existe una diferencia entre lo que la mayoría decida y lo que es el bien común.

Por otro lado, por el acuerdo de la mayoría puede accederse a una paz limitada a un ordenamiento jurídico de las instituciones que le convengan a dicha mayoría, pero que no representen un gobierno justo para todos los habitantes de ese estado. En algunos casos incluso la imposición de la paz limitada puede no ser con el beneplácito de la mayoría, sino de un grupo que obtenga el control del gobierno.

Para Kant es más realizable la justicia en una Constitución Republicana que la justicia dentro de gobiernos absolutistas. Pero habría que interpretar que la Constitución en sí no es la solución al problema de la paz, sino que una constitución que refleje leyes justas y que éstas se apliquen bajo la norma del bien común. Para Kant la Constitución Republicana representa estos ideales: justicia y bien común.

El llamado *plan de la naturaleza* nos lleva pensar que al formar estados con constituciones republicanas, estos deberán funcionar óptimamente, es decir serán más representativos, más justos, más apegados al derecho y por lo tanto menos propensos a la violencia dentro de la sociedad. Es desde esta lógica que Kant sugiere que la Constitución de todo Estado debe ser republicana como condición fundamental para la Paz Perpetua.

Habría que cuestionar entonces si lo que está de fondo del *jus civitatis* es una constitución republicana o el ideal de una sociedad justa a la que se puede acceder a través de dicha forma de gobierno. Desde la óptica de esta tesis la erradicación de la violencia hacia el interior de las sociedades es el paso fundamental para la paz en un sentido amplio. Pareciera que en este principio de la Constitución Republicana Kant está planteando que dicha erradicación solo es posible a través de una sociedad justa.

Los dos niveles de relación expresados en este principio: la idea de que los Estados democráticos no entran en guerras y la idea de que Constitución republicana provee un marco institucional de relación ciudadano-Estado basado en el bien común, están en realidad sustentados por el principio de la

justicia, que a la vez implica la erradicación de la violencia. Este pudiera parecer un argumento cíclico sin embargo, cabe mencionar que para Kant el *plan de la naturaleza* permitiría acceder racionalmente a estos principios. En el contexto contemporáneo los estudios de Archibugi (2009), Bennet (2009), Chen (1997) y Ion (2006) presentarían evidencias de la dificultad de aplicación de los principios. Más que decir que los Estados democráticos no entran en guerras por su condición de contar con una Constitución justa, se podría argumentar que los Estados justos no entran en guerras entre ellos y el nivel de violencia dentro de sus instituciones es menor que aquellos Estados en los que las instituciones se operan de forma injusta.

Se establece así una posible relación entre la idea de paz política y una Constitución Republicana en Kant, siempre y cuando la Constitución Republicana sea entendida como justa. Se deja ver además la idea de una paz moral basada en la erradicación de la violencia dentro de la relación ciudadano-estado, lo cual es posible precisamente por la justicia que se contiene en la Constitución.

Los estados republicanos son el comienzo de la paz, una vez que están organizados de este modo, es decir a partir de la condición dada de inicio- la común posesión de la superficie del planeta- que hace necesario plantearse un mecanismo de interacción entre las entidades políticas que refleje los ideales de justicia de igual forma que quedaron plasmados en la Constitución Republicana de cada uno de ellos.

1.1.2 La Confederación de Estados como mecanismo de control internacional (Jus Gentium)

Kant visualizaba una comunidad internacional que reconociera la propiedad común de todos los seres humanos del planeta³. Esta comunidad debiera en términos kantianos basarse en una Confederación de Estados libres. Este filósofo no contemplaba ni un gobierno mundial, ni una comunidad que pudiera fundarse entre Estados que no tuvieran constituciones republicanas.

Cabe aclarar que no es posible pensar en un ciudadano sin el espacio de la comunidad local, pero para Kant debe darse una relación simbiótica entre la ciudadanía estatal y la ciudadanía mundial. Entre un Estado de derecho cuya función última es la paz entre los hombres y unas relaciones entre Estados llevadas de forma civilizada. No es posible pensar en un ciudadano mundial sin el espacio de la comunidad local en la cual se vive en el día a día.

Los derechos son del ser humano, sin embargo como sociedades no estamos en posibilidades de asegurar el ejercicio de los mismos, y solicitar del individuo las obligaciones correspondientes, si no es a través de una ciudadanía nacional. El hecho de que la práctica nos lleve a reconocer derechos de los ciudadanos, no implica que el principio ético que los sustenta sea respetado. El principio se olvida y se avoca el trabajo político en la ejecución del derecho y no en su espíritu. Los derechos encuentran su

³ En este sentido la propuesta hecha muchos años después por Apel (2007) y Habermas (1985) de la Ética Discursiva provee un marco de construcción del diálogo para acordar las condiciones de dicha común posesión de la superficie de la tierra. El papel de la Ética discursiva en la construcción de la noción de paz se introduce en el capítulo tres de la tesis.

fundamento en nuestra racionalidad autónoma como seres humanos, por la cualidad de miembro de la única especie en la tierra con esta capacidad.

Los derechos los adquirimos al ser miembros de la especie. Basta para ello citar el primer artículo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: Todos los seres humanos somos iguales en dignidad. No es posible argumentar que todos los seres humanos compartimos un catálogo de valores similares, tampoco es posible asegurar que todos los sistemas políticos en los que se funda el Estado son justos. Sin embargo, entendemos algunos valores como deseables a nivel del orbe, entre ellos la Paz, objeto de análisis de esta tesis.

Si bien para Kant la única forma de acceder a un Derecho de gentes es si contamos con constituciones republicanas de inicio, pues debemos recordar que el fin último del Estado visto desde la Filosofía del Derecho es el de buscar la paz entre los hombres. Otros autores como John Rawls –autor inscrito en un liberalismo contemporáneo- tienen su propia interpretación del Derecho de gentes o *jus gentium*. Este filósofo lo define a partir de una concepción política particular de la equidad y la justicia que se aplica a los principios y normas del derecho internacional y su práctica (Rawls, 2001).

La paz requiere un respeto a la dignidad del otro por su cualidad de ser humano y no un acuerdo contractualista, ni por beneficencia. El Estado sólo puede garantizar respeto para sus ciudadanos, por ello legalmente los derechos se ubican en esa categoría: derechos ciudadanos. Sin embargo, el segundo artículo definitivo del tratado Kantiano de la paz sostiene que la

relación entre una constitución estatal republicana y el respeto a los habitantes del planeta es fundamental para que haya una paz estable y duradera.

Para Rawls (2001) hay *sociedades de los pueblos* en las que el Derecho de gentes puede vivirse mejor que otras, pero ubicado en la práctica política de la realidad contemporánea no niega que existan diferentes sistemas políticos, a diferencia de Kant que plantea que las Constituciones Republicanas son las únicas que pueden llevarnos a un *jus gentium*.

La Confederación cubre la función de supervisar las armoniosas relaciones entre los Estados y los Estados adoptan los principios de ciudadanía mundial al creer en la dignidad fundamental de todo ser humano. Los asuntos de controversias entre Estados estarán entonces guiados por este paradigma: el de la cooperación mutua.

De manera general el sistema de la Confederación de Estados tiene una problemática central en términos políticos: las resoluciones que toma no son obligantes, a diferencia de la relación contractual entre Estado y ciudadanos. Los Estados entran en una Confederación porque entienden el valor de la cooperación versus la guerra y porque prefieren el orden al desorden. En mi interpretación es una especie de contrato de buena voluntad. Existe una renuncia al deseo de venganza tal vez, pero más que eso existe la voluntad de trabajar por una humanidad en armonía.

Cuando Kant escribe *La Paz Perpetua* en 1795, la configuración política de Europa no era tan estable como lo es en el Siglo XXI. El reconocimiento de un mapa más o menos estable de Estados es posterior a la Segunda Guerra

Mundial del Siglo XX. De hecho, ésta guerra es fundamental para el entendimiento contemporáneo de la definición de paz, pues uno de los resultados de ella es el establecimiento del sistema de Organismos Internacionales dedicados a la paz, La Organización de las Naciones Unidas.

En Kant, el respeto a la dignidad de la persona es central también para la comunidad de Estados. Dado que la ejecución de dicho respeto sólo puede darse en la praxis a través del ciudadano y su relación con el Estado, Kant plantea como requisito para la existencia de una comunidad de Estados, que Constitución de todo Estado sea republicana. La posibilidad de una convivencia ente Estados que aspiran a constituirse como sociedades justas es viable. Kant deja claro que la igualdad jurídica de los Estados es importante pero también es que estén constituidos como Repúblicas de forma libre.

Hasta ahora se han analizado dos de los tres artículos definitivos del tratado, ambos guardan una relación muy cercana para Kant no puede haber una comunidad de Estados que funcione adecuadamente si no hay Estados justos. El tercer artículo no es diferente, también guarda una relación cercana con los otros artículos.

1.1.3 La dignidad humana como sustento de la ciudadanía universal (Jus cosmopolitanum)

El tercer artículo definitivo del tratado es probablemente el más importante en la elaboración de un esbozo de la paz en su sentido amplio, tanto en su acepción política como moral. El concepto kantiano de hospitalidad universal

indica que aquellos que son extraños a la comunidad tienen derecho a no ser tratados como enemigos. Para Kant el extranjero no es un enemigo en el suelo nacional, sus intenciones no tienen porqué ser consideradas como una amenaza.

Es consideración fundamental para la construcción de una paz moral que el diferente, o el extranjero, no constituya una amenaza a la estabilidad del Estado y de sus miembros. Sin embargo, Kant lo deja planteado como posible una vez que los dos primeros artículos se cumplan. El *jus civitatis* y el *jus gentium* son condición de posibilidad para el *jus cosmopolitanum*. El derecho cosmopolita kantiano es simple: no es el de ser ciudadano del mundo *per se*, sino el de ser parte de un mundo sin amenazas.

El asunto es resuelto a través de un mundo donde todos los Estados cuentan con constituciones republicanas cuyo funcionamiento es adecuado y son parte de una Confederación de Estados en igualdad de circunstancias. Una vez que contamos con estas condiciones es posible erradicar la sensación de amenaza que produce el otro. Para Kant el extranjero representa ese otro, sin embargo no debemos dejar fuera de esta categoría a los que son diferentes. El extraño en la comunidad no es sólo el que nació en otro suelo, sino también el que se encuentra al margen de la sociedad. Los procesos de exclusión incluyen a los extranjeros, pero también en muchos casos hay miembros de la comunidad que no gozan de los mismos derechos (mujeres, pobres, personas de diferente grupo étnico y/o religión). Todos aquellos que son diferentes representan una amenaza a la existencia de la comunidad.

La sensación de amenaza a lo extraño es natural en la sociedad. En las filosofías del contrato es necesario establecer los límites de lo que está dentro y fuera del grupo que se protege de la anarquía, la agresión o el ataque de los otros (Etxeberría, 2005). La condición tribal del ser humano es inevitable, la definición del grupo se hace por oposición a los que están fuera de él. En este sentido, el extraño implica una alerta pues su diferencia pudiera amenazar la existencia del grupo.

Pero, la amenaza es irracional. Para un pensador como Kant no hay justificación por la cual otro ser humano pueda ser causa de una amenaza. Si racionalmente todos podemos acceder a una normatividad universal regida por el imperativo categórico en sus varias formulaciones, no es racional la sensación de amenaza. Los seres humanos cuya conciencia se ha desarrollado hacia la autonomía no tendrían precisamente que tener intenciones malas en un Estado no propio.

Hemos de considerar que los seres humanos entendemos hoy nuestra compleja variedad de paradigmas culturales y valoramos en lo fundamental la diferencia, pero le tememos en lo cotidiano. Etxeberría lo expresa en la habilidad que debe tener la norma universal de adaptarse a una diferencia a nivel epistemológico (Etxeberría, 2005). Sólo de esta forma podemos lograr que el extraño no sea una amenaza. Para Etxeberría debe haber un entendimiento global de que las diferencias no implican una amenaza, sino más bien un valor agregado en nuestras identidades complejas.

A diferencia de Kant, quien no aborda el tema de la identidad, Exteberría asegura que la diferencia es a nivel profundo, epistémico, y que debemos tener un mecanismo de encontrar universalizables éticos que nos permitan una convivencia pacífica. Para Kant no sería necesario hacerlo desde el punto de vista de que la autonomía nos llevaría a una normatividad universal válida para todo grupo cultural. En cualquiera de las dos posturas existe una fórmula contra la amenaza.

Recordemos que en Kant la formulación de la regla de oro tiene dos acepciones: la de la universalidad de la norma (pasar la norma por la pregunta ¿es válida mi acción para todas las veces que se presente esta circunstancia en cualquier lugar del mundo?) y la del reino de los fines:

Por *reino* entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Mas como las leyes determinan los fines, según su validez universal, resultará que, si prescindimos de las diferencias personales de los seres racionales y asimismo de todo contenido de sus fines privados, podrá pensarse un todo de todos los fines (tanto racionales como fines en sí, como también de los propios fines que cada cual pueda proponerse) en enlace sistemático; es decir un reino de los fines según los ya citados principios. (Kant M. , 2007, p. parte II)

Para propósitos de esta tesis es más funcional la interpretación del reino de los fines, pues se sostiene que la paz es uno de esos fines que pasan por los citados principios kantianos, en la fórmula del imperativo categórico de los fines en sí, la paz resulta un fin más allá de las diferencias personales y los fines privados; resulta un fin de todos los fines.

La experiencia de las guerras y los actos violentos xenófobos nos indicarían que no hemos podido acceder a la racionalidad como Kant la establece o que necesitamos atender a criterios como los proporcionados por Exteberría y otros autores que nos hablan de la diferencia a nivel epistémico. Pero, este punto se analizará a profundidad en el capítulo cuatro de esta tesis.

Hasta aquí se han explicado los tres artículos definitivos del tratado kantiano de la paz. Se procede entonces al análisis de su relación con el concepto amplio de paz al cual se aboca este trabajo.

1.2 La relación entre el *jus civitatis* y el *jus gentium* con el concepto amplio de paz.

Para Kant la paz sólo puede realizarse en una sociedad política republicana. Esto queda claro en el texto de *La Paz Perpetua*. Sin embargo, en el otro texto kantiano de filosofía política donde se abordan estos temas es el de *Ideas para una Historia del mundo en clave cosmopolita* (Kant E. , 2006). En este segundo Kant anuncia que el republicanismo no es *per se* una garantía sino que requiere otras condiciones, tal y como se revisó anteriormente, para que el orden democrático del gobierno sea justo.

Cabe mencionar que por racionalidad de la especie Kant entiende que existe un *plan de la naturaleza* que nos permite utilizar la racionalidad humana como una *fuerza* para tener mejores condiciones de vida. Dada esta dinámica

entre el egoísmo individual y la racionalidad de la especie se genera un vector que es capaz de ir elevando la civilización hasta un estado de Paz Perpetua.

En *Ideas para una historia del mundo*, Kant detalla algunos de los conceptos que pone en los artículos definitivos de la Paz Perpetua. Para Kant, la Ética es lo que posibilita una política centrada en el bien común y, por lo tanto, puede llevar a un mejor futuro para la sociedad. Francisco Rivera realiza un estudio sobre la filosofía política kantiana y bautiza su postura como un utopismo ucrónico (Kant E. , 2006). Según Rivera, Kant expresa “un deseo filosófico por escribir la historia de lo que la humanidad puede llegar a ser”.

Es indudable que para Kant no era posible elaborar una teoría de *la historia por construir* sin la existencia de la *fuerza* que posibilita una mejor humanidad. Para el propósito del análisis de esta tesis el plan no es una receta o una estrategia, sino una tensión entre el egoísmo individual y la racionalidad que nos lleva a vivir en sociedades armoniosas en las cuales la convivencialidad pacífica sea una posibilidad realizable. Es decir el afán contractualista en Kant, va más de la cesión de derechos y la generación de obligaciones. Kant se suscribe al *plan natural* y por lo tanto es una fuerza que dinamiza el concepto de contrato.

La base de toda paz amplia debe ser una sociedad civil justa y no solo una sociedad democrática. Sin embargo, para Kant, sólo es posible aspirar a una sociedad justa, cuando hay una constitución republicana. Este es al final el postulado kantiano, la república provee los mecanismos para mediar entre el egoísmo individual de los gobernantes y sus gobernados, cuya renuncia al

egoísmo individual está de antemano dada por las condiciones del contractualismo. Al final humanos, gobernantes y gobernados son egoístas, pero quien gobierna tiene mayor posibilidad de actuar bajo su capricho pues tiene los medios para declarar una guerra. La racionalidad de la especie humana es la que nos lleva a vivir en sociedad, y a pensar que el gobernante realizará su labor pensando en el bien común.

Este argumento se ilustra en el segundo principio planteado por Kant en su texto sobre *Historia cosmopolita* (Kant E. , 2006, p. 6): “En el hombre (como única criatura racional sobre la tierra) aquellas disposiciones que tienden al uso de su razón, sólo deben desarrollarse por completo en la especie, mas no en el individuo.” Para Kant, los seres humanos en lo individual no podemos conjugar la *fuerza* que como especie nos lleve un futuro cosmopolita.

En este futuro ideal, todos los seres humanos seremos ciudadanos de un mundo justo y pacífico. La primera condición se da cuando entendemos que todos los seres humanos tenemos dignidad y el segundo por la racionalidad de que un orden político justo implica que no es razonable desear lo que el otro tiene o pelear para convencer al otro de ser como nosotros.

Aquí radica la relación entre el *jus civitatis* y el *jus gentium*. El juego, que ya he llamado simbiótico antes, entre una constitución republicana y una Confederación de Estados en igualdad de condiciones se encuentra en el espectro de la política pero forzosamente pasa para Kant por el espectro de la autonomía moral y por la *fuerza* de la especie para razonar. La sociedad civil es agente de control de la comunidad internacional y la comunidad

internacional monitorea a los Estados para que respeten las sociedades civiles que los integran.

Kant parece prever la operación de la comunidad internacional actual, el sistema de las Naciones Unidas. Es decir, a mediados del Siglo XX la comunidad internacional se integró en una compleja red de organismos internacionales que cuenta con Estados miembros que cooperan en aras de la paz y de la mejora de la calidad de vida de los habitantes de todo el planeta. Sin embargo, una diferencia es que no nos encontramos en la situación kantiana de constituciones republicanas en todos los Estados del orbe. Ni contamos con una Confederación de Estados en igualdad de condiciones.

Ahora bien, el sexto principio enuncia al hablar de la función de los gobernantes: “a partir de madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada totalmente recto” (Kant E. , 2006, p. 12) Es imposible que ser humano en lo individual pueda acceder a un estado de convivencia armónico. La convivencia implica más de uno, por ello la sociedad civil es parte de la simbiosis. Kant habla de especie, no de sociedad en su texto sobre Historia Cosmopolita. Pero la construcción de una especie común se hace en la simbiosis entre las reglas civiles y el derecho de gentes.

Así como la paz es un valor compartido a nivel mundial, el planteamiento de la paz en su sentido amplio, es un ideal. La definición extensa de paz implica una ausencia de violencia en la sociedad. Para ello no

solo es necesario que no haya guerras, es necesario que las sociedades puedan vivir en un estado libre de violencia.⁴

Los grupos humanos se autodeterminan en comunidades políticas denominadas Estados. Esta autodeterminación implica -como ya se dijo- la condición de agruparnos por oposición a aquello que no somos. Por ello, los Estados se ocupan de proteger los derechos de sus ciudadanos y de resguardar su territorio. Kant sostiene que la constitución de todo Estado debe ser Republicana, sí, pero no sólo eso también agrega justa; tercera condición a agregar: libre de toda violencia física, psicológica o estructural.

La injusticia puede ser considerada violenta pues limita la capacidad del ser humano para autodeterminarse, de este modo atenta contra la dignidad del ser humano y destruye por lo tanto lo que se ha edificado a partir de el entendimiento de nuestra común posesión de la superficie de la tierra. Por otro lado la injusticia también impide la natural inclinación del ser humano a la libertad, lo que hace que podamos considerarla una forma de violencia profundamente dañina para la especie.

Recordemos que según Benhabib, la regla democrática no implica justicia, la voluntad popular elige al gobierno que los representa, sin embargo no necesariamente tienen el criterio de lo más justo en mente cuando toman la decisión de porqué o por quién votar. En otros casos las mismas fallas en el sistema democrático pueden impedir la existencia de una verdadera paz.

⁴ Como se mencionó en secciones anteriores no sólo se trata de erradicar la violencia directa de la guerra, sino de contar con condiciones justas hacia adentro de las sociedades que reduzcan lo más posible la violencia estructural de las sociedades.

Usualmente ésta es sustituida por un orden social estable, que sin embargo puede ser injusto, lo cual es en sí una forma de violencia.

Las teorías de Relaciones Internacionales como “La paz democrática” sostienen que los Estados con gobiernos electos por sus ciudadanos serán menos propensos a entrar en guerra unos con otros, sin embargo no dicen nada sobre los Estados no democráticos y/o sobre lo que sucede hacia adentro del estado. Es un error considerar la paz de forma tan limitada. Para Kant la constitución republicana haría más probable una paz estable, e incluso podría conducir a una paz perpetua; si y solo si genera una sociedad justa y por lo tanto libre de violencia.

En esta sociedad democrática, justa, libre de violencia, sus miembros no tendrán inconformidades y sus necesidades⁵ se encontrarán satisfechas. Esta pudiera ser una fórmula de domar el egoísmo individual. Esta misma idea se ilustra en el quinto principio *“El mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la naturaleza, es la instalación de una sociedad civil que administre universalmente el derecho”* (Kant E. , 2006, p. 10). Cuando Kant asume una fuerza superior racional que conduce una mejor sociedad, lo hace a través de plantear un esquema de gobierno legalmente establecido; para Kant una administración universal del derecho implica el apego a las leyes. Cabe recordar que en el modelo kantiano las leyes deben siempre ser seguidas.

⁵ En este punto cabe mencionar que las necesidades pueden ser satisfechas pero no así los deseos. Existe una tensión entre la necesidad y el deseo pues es difícil establecer el límite de la satisfacción plena de una necesidad y la aspiración de un deseo. El Derecho aporta a este dilema estableciendo claramente los derechos a satisfacer.

Se suma entonces a las tres condiciones (democrática, justa y sin violencia) que la sociedad tenga ciudadanos organizados y apegados a la legalidad universal. Cabe mencionar que debido al periodo histórico en el que se inscribe la obra de Kant, se asume que está comparando los Estados democráticos con las monarquías, en los que es posible entrar en guerras por el “capricho” del soberano. Sin embargo, esto no sería diferente de la época actual en la que entendemos que a) por un lado un líder puede convencer por intereses propios o de un grupo a la sociedad de hacer una guerra, b) en un gobierno autoritario, aunque no monárquico, el líder puede tomar las decisiones sin convencer a la sociedad de entrar a una guerra, de ahí que los líderes no entienden la función del Estado como garante de la paz entre los hombres, y que se involucren en guerras sin que la sociedad lo apruebe.

Sin embargo, cuando Kant sostiene que “la sociedad debe contar con una constitución perfectamente justa, y ésta tiene que ser la tarea más alta de la Naturaleza para la especie humana, ya que la naturaleza solo puede conseguir el resto de sus designios para la especie dando solución a dicha tarea y ejecutándola...Sólo en el terreno de la sociedad civil esas inclinaciones humanas a la libertad producirán el mejor resultado” (Kant E. , 2006, p. 11) Nos indica que justicia y libertad son necesarias para que la propuesta funcione.

Aunque Kant habla de la naturaleza egoísta en diversos espacios de su obra, en su *Historia cosmopolita*, articula dicho egoísmo con una solución al problema. La solución se puede expresar: a) Los Estados se constituyen en gobiernos justos, b) éstos cuentan con leyes que estén por encima de los

intereses individuales y, c) también los gobernantes de dichos Estados entienden su lugar como defensores de la justicia necesaria en la sociedad.

Kant dice en el sexto principio: “el jefe supremo debe ser sin embargo justo sin dejar de ser un hombre. Esta tarea es la más difícil de todas y su solución perfecta es poco menos que imposible” (Kant E. , 2006, p. 12). Si bien reconoce que un gobernante totalmente dedicado al bien común es utópico, esto es muy importante para posteriores desarrollos en la idea de un cosmopolitanismo pues Kant enuncia en los principios posteriores que así como es de la naturaleza humana buscar su bienestar egoísta, sólo se podrá llevar a un progreso moral para la especie si hay un gobierno justo⁶.

De este modo la Constitución Republicana y el reconocimiento de nuestra necesidad de una sociedad civil apegada a la ley y un gobierno con la *fuerza* de la razón lleva dentro de sí misma, de sus propios mecanismos de control, un reconocimiento de lo imposible que resulta cumplir con estas condiciones. Dice Kant: el plan resulta poco menos que imposible. Una sociedad de hombres justos es utópica (Kant E. , Ideas para una historia del mundo en clave cosmopolita y otros estudios sobre filosofía de la historia, 2006).

Por otra parte se entiende que el *jus civitatis*, parece haber dejado de lado el principio fundamental de la dignidad humana, para dar lugar a la exclusión de aquellos que están fuera de la regla de la mayoría de quienes

⁶ Esta idea de gobierno justo no es exclusiva de los autores aquí presentados, Platón ya lo expresaba en sus trabajos sobre la República, sin embargo la argumentación teórica de esta tesis se inscribe en el contexto del Estado Moderno, por ello se utilizan las ideas de Kant para establecer la necesidad de un gobierno justo.

tienen el control en el modo usual de interacción social. Los marginados no deberían existir en una sociedad justa. El *jus gentium*, puede proveer un mecanismo de control -como y se sostuvo antes- sin embargo en el modelo de aplicación de las Naciones Unidas, el derecho de gentes no funciona como lo plantea Kant. No por ello debe rechazarse su teoría pues la paz como la planteó Kant no ha sido aún desarrollada en los organismos internacionales.

Para Kant el *jus civitatis* con todas sus condiciones es una aspiración, pero la continua tensión entre el egoísmo individual y la capacidad de juicio moral pone en riesgo el funcionamiento de la República. En este esquema lo que Kant considera como importante es que la constitución, la ley, sea lo más justa posible para que entonces cumplirla garantice apegarse lo más posible a una sociedad democrática, justa, sin violencia y apegada al derecho universal. La organización política del Estado se ocupa de los derechos de sus ciudadanos, por la protección a la que lo obliga la constitución y no por la reflexión moral individual de quienes hacen cumplir la ley.

Ahora bien, el derecho de gentes se encuentra explicado en el segundo artículo definitivo del tratado kantiano de la paz, mientras que en su texto sobre *Historia cosmopolita* este tema se ubica en el séptimo principio (Kant E. , 2006, p. 13). Así como necesitamos vivir en sociedad para aprovechar la *fuerza* que generamos como especie, nuestra propia acción lleva a tener relaciones entre los Estados, pues éstos no pueden aislarse por completo. Entre Estados también hay egoísmos y por lo mismo la capacidad racional-moral de los jefes

de Estados y sus ciudadanos actúan para crear la comunidad de Estados, en beneficio de una convivencia armónica.

Existen varios problemas con el planteamiento de la confederación de Estados. En la práctica la operación efectiva de la confederación no cuenta con los elementos de coerción con los que cuenta la organización del Estado. El único elemento que vincula es el compromiso de los propios Estados de cumplir con el pacto. El segundo problema radica en que en el marco jurídico-normativo de la confederación de Estados, el Derecho Internacional no es coercitivo. Los derechos siguen siendo del ámbito republicano civil, *jus civitatis*, que el mismo Kant sugiere como condición de la paz perpetua, pero del que ya hemos elaborado sobre sus condiciones más profundas y se ha dicho que no sólo se trata de un gobierno civil sino de un gobierno justo.

En el contexto contemporáneo, la organización de dicha confederación se puede comparar con el sistema de organización de las Naciones Unidas. Estos organismos resultan después de las guerras mundiales que durante el Siglo XX impactaron a Europa y algunas otras potencias políticas en Asia y América. Esto se encuentra establecido en el preámbulo de Carta de las Naciones Unidas:

Nosotros los pueblos de las Naciones Unidas resueltos a preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra que dos veces durante nuestra vida ha infligido a la Humanidad sufrimientos indecibles, a reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana, en la igualdad de derechos de hombres y mujeres y de las naciones grandes y pequeñas, a crear condiciones bajo las cuales puedan mantenerse

la justicia y el respeto a las obligaciones emanadas de los tratados y de otras fuentes del derecho internacional, a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad... (Carta de la Organización de Naciones Unidas 1945)

Sin embargo, en la práctica la estructura de la Organización de Naciones Unidas contiene un desbalance entre aquellos Estados que tenían una posición de poder mayor que otros al finalizar la guerra en 1945 que otros. Esto se evidencia en la estructura del Consejo de Seguridad. Si alguno de esos miembros permanentes no desean intervenir en algún asunto que se haya determinado como de importancia para la organización, éste puede vetar la intervención.

Adicionalmente una segunda consecuencia es que un asunto que no es de interés político para todos los miembros del Consejo de Seguridad, puede ser desechado aún cuando éste se trate de una emergencia humanitaria. En todos los casos, la soberanía territorial del Estado es una condición inamovible para los miembros de la ONU, la no intervención es uno de los pilares bajo los cuales se construye el ideal de comunidad. Esto comprueba empíricamente el problema al que remite la no coercitividad del Derecho Internacional. Pues desde esta postura un Estado puede ser injusto en su interior y la Comunidad de Estados no tiene injerencia en ello.

Otras fallas en la estructura de la ONU y los organismos que de ella se derivan han demostrado su incapacidad de lidiar con rapidez sobre crisis mundiales pues el funcionamiento de su estructura requiere la aprobación y

votación de sanciones para luego llegar a una intervención conjunta. El compromiso que tienen los Estados miembros es de índole consensual, se sostiene por el interés en el bien global. Sin embargo, la definición de dicho bien es más difusa aún que la de bien común.

En el ámbito nacional el interés general no es equiparable al bien común, es decir la voluntad general no es la suma de los intereses particulares (Benhabib S. , 2006)⁷. De igual forma en la organización internacional el bienestar de la comunidad internacional no está determinado por la suma del bienestar común interno de todos sus Estados miembros. Adicionalmente el problema se agrava por la falta de un poder coercitivo para la aplicación efectiva de las decisiones tomadas en los organismos internacionales, así como su parcialidad hacia algunos miembros del grupo. En términos kantianos la organización internacional actual no obedece a los principios de una verdadera confederación de Estados.

En su texto sobre cómo las naciones hacen la paz Kegley y Charles (1999) se preocupan por la falta de responsabilidad imputable al Estado que inicia una guerra, invade un territorio o provoca una intervención internacional injusta. En su trabajo ellos elaboran una serie de posibles intereses de los Estados por realizar una invasión, guerra o intervención. Proponen como correctivo a las fallas actuales al sistema de organización internacional un proceso donde haya alguna responsabilidad imputable, por ejemplo, la reconstrucción de la sociedad o sociedades afectadas por el conflicto. La

⁷ Este es un problema ético y no sólo político, es una preocupación que trata de abordar esta tesis a través del planteamiento de un Estado plural que permita la incorporación constructiva de la diferencia. Este tema será tratado en el capítulo cuatro de la tesis.

postura de estos autores pudiera ser un paso hacia una confederación más equitativa. Sin embargo, dista de ser la confederación kantiana pues no está sustentada sobre la base de la igualdad entre los Estados.

El problema que observa Kant, es que caemos en el error de pensar que al estar organizados se resuelve el problema, cuando el problema es de índole ética y sólo puede resolverse a través de una actuación con base en la justicia para todos los miembros de la confederación. En su texto sobre Historia cosmopolita Kant lo enuncia así:

Antes de dar este paso (y constituir una confederación de Estados), esto es, casi a la mitad de su formación, la naturaleza humana sufre la más penosa de las calamidades bajo la engañosa apariencia de un bienestar externo... Estamos civilizados hasta la exageración en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales. Pero para considerarnos moralizados queda todavía mucho... Mientras los Estados malgastan todas sus fuerzas en sus vanos y violentos intentos de expansión, obstruyendo continuamente el lento esfuerzo de sus ciudadanos-privándoles de todo apoyo en este sentido-, no cabe esperar nada de ésta índole (Kant E. , Ideas para una historia del mundo en clave cosmopolita y otros estudios sobre filosofía de la historia, 2006, p. 17)

Aunque sería discutible, podemos hacer la inferencia de que estamos en ese momento de la Historia que imaginado por Kant. En el punto donde estamos civilizados pero no moralizados, por ello la federación de Estados no ha sido verdaderamente posible. Ahora que para Kant la confederación de Estados

libres (*jus genitum*) y el que la Constitución de los Estados sea republicana (*jus civitatis*) son dos partes de un binomio que no pueden separarse. No es posible tener sociedades justas, sin una confederación bien articulada y no es posible tener una confederación justa sin Estados Republicanos.

Este es un asunto difícil pues al estar constituidos en repúblicas delimitadas por una ciudadanía estatal, forzosamente todos los que no forman parte de la comunidad, no tienen derecho a lo que provee el Estado. Este conjunto de personas son *los otros*, y a ellos se les considera una amenaza a la seguridad de los miembros de la comunidad.

Desde el otro percibido como amenazante, el paso hacia la violencia no se hace esperar. Y si la paz es lo que interesa se precisa buscar salidas a este problema. Por ello la paz no puede quedarse en el ámbito de lo político, si bien los derechos ciudadanos son inmanentes al ser humano, es necesario atender a aquello que es trascendente y no sólo lo que está obligado el Estado según la doctrina del Derecho. De este planteamiento se deriva la importancia del Derecho Cosmopolita.

1.3 El *jus cosmopoliticum* como tránsito de la paz política a la paz moral

Cuando Kant establece que los extraños a la comunidad no deben ser considerados un enemigo, lo hace a partir de reconocer los derechos de todo ser humano miembro, o no, de la comunidad. Este es el asunto que no ha sido tratado adecuadamente en la configuración de los Estados modernos, al

menos no desde el favorecimiento de una paz como ausencia de violencia. De la paz como fin del Estado de derecho.

Para comenzar este análisis cabe mencionar que Kant considera dos niveles de reconocimiento del otro en términos de su calidad como extranjero: El primero es el derecho de hospitalidad, basado en la común posesión de la superficie de la tierra (*jus cosmopoliticum*). El segundo nivel que reconoce Kant es el derecho de visitante, que no es lo mismo que el derecho de hospitalidad, el derecho de visitante implica reconocer al que llega al suelo del Estado con ciertos derechos porque ha de establecerse ahí.

Esta tesis se centra en el nivel del *jus cosmopoliticum*, la parte metafísica de la posesión de los derechos. Nuestra dignidad como seres humanos nos hace poseedores de la superficie de la tierra por todos los seres humanos, la propuesta mas profunda de la paz moral. Hay quienes interpretan que este principio es suficiente para invocar después el derecho de los residentes extranjeros en un Estado diferente. Según Bilbeny (Bilbeny, 2007) un verdadero cosmopolita es aquel al que le interesan los asuntos mundiales independientemente de dónde viva y cuál vaya a ser el lugar donde muera. Más que un asunto de dónde vivimos o morimos el asunto desde la visión moral implica el cómo vivimos, o dicho de otro modo cómo viven los extraños (extranjeros, excluidos, diferentes) dentro de los Estados que deberían de albergar sus necesidades y proteger sus derechos.

1.3.1 El derecho de hospitalidad y la paz política

El derecho de hospitalidad *-jus cosmopolitanum-* tiene como sustento la igualdad en dignidad de todos los seres humanos. Kant distingue la praxis de la política del principio. En la praxis política sólo puede darse al ciudadano el derecho que le corresponde y otorgarle la obligación de cumplir con la ley del Estado, de igual forma de le da al Estado la organización legal para que sea un Estado de derecho cuya función es la protección de la libertad de sus ciudadanos.

Desde la óptica de la dignidad⁸, y por lo tanto de nuestra condición metafísica, debe que los derechos son de la humanidad, y se alberguen en cada ser humano: Seyla Benhabib lo llama “la humanidad encarnada en cada una de nuestras personas” (Benhabib S. , 2006), en esta tesis el concepto de *humanidad encarnada* será muy relevante y se hace sinónimo de *otros concretos*, es decir de aquellos que no son nosotros pero en su forma particular y no generalizada.

Este concepto de *humanidad encarnada u otro concreto* es básico para la comprensión de la paz en un sentido amplio desde la óptica de la política. Lo que se conoce como el *jus cosmopolitanum* o el ser un ciudadano del mundo, implica el compromiso moral de la defensa de los derechos propios y de los demás, pues esto es parte de nuestra *racionalidad pacificada*. La hospitalidad universal es un derecho dado por ser miembros de la especie, pues el que no es parte del grupo sigue siendo igual de humano que quienes sí lo son. Sin

⁸ En este caso debe asumirse la dignidad de manera ontológica, como algo que es condición de la persona en su calidad de ser humano y miembro de la especie, desde la óptica cosmopolita: en su calidad de poseedor comunitario de la superficie de la tierra.

embargo, para los extraños a la comunidad esta protección de sus derechos sólo es posible si vemos al Estado desde la óptica moral kantiana de la paz o desde el idealismo de Locke y no desde el liberalismo que plantea las obligaciones de dicho Estado en negativo.

La concepción de los otros como amenaza es una de las constantes en los discursos políticos contemporáneos. El miedo al otro ya sea por su religión, creencias o pertenencia étnica, es el discurso político que protege a la identidad estatal. Pero también entendemos la dificultad de la protección de nuestra vida y propiedad si con quienes convivimos no son parte del pacto social en que nos encontramos. El derecho cosmopolita hace evidente una necesidad ética de observar las razones contra la violencia, contra el estado natural de guerra entre las sociedades vs. el plan al que la naturaleza como *fuerza del raciocinio humano*, nos pide aspirar como especie.

Esta *fuerza*, como ya se mencionó antes, nos llevará a construir la idea de paz basada no en lo que la Historia de la humanidad nos ha demostrado, sino en lo que pudiera ser. El derecho cosmopolita implica que el deber moral de los individuos hacia la humanidad es entendido como prioridad por encima del patriotismo o el amor al país del cual se es ciudadano, puesto que los derechos son del ser humano y no de los ciudadanos.

La idea de paz perpetua no es originaria de Kant, el Abad de Saint Pierre la desarrolla en 1713 después de las guerras de sucesión española. Este personaje de la época se plantea la necesidad de establecer relaciones en Europa de tal forma que los Estados no entren en guerra unos con otros.

Saint Pierre encuentra que la única paz posible es la de contención de la lucha por medio de la organización de una comunidad, es decir para este autor la paz no es un profundo conocimiento y aceptación de la dignidad del otro, sino una convicción de no hacer la guerra.

De igual forma después Jean Jaques Rousseau hace lo propio en una reflexión de 1760 donde toma el tema de la paz política. Recordemos que en la versión del contrato de Rousseau, la renuncia al deseo de venganza es necesaria, esto es una forma de erradicar la violencia en la sociedad. Las instituciones estaría protegidas pues los egoísmos estarían sujetos a canales de resolución no violenta de las problemáticas que se presentasen. Ahora bien en sus relaciones exteriores, es decir en su relación con los otros Estados, la relación es más compleja porque Rousseau no ve posibilidad de evitar el egoísmo de los gobernantes. Pareciera que para Rousseau la secuencia que plantea Kant: constitución republicana, comunidad de estados, ciudadanía mundial resulta imposible.

Kant conoce y comenta sobre el trabajo de dichos autores en términos de la paz: Cuando Saint Pierre y Rousseau se plantean la imposibilidad, lo hacen pensando en lo provechosas que son las guerras para los gobernantes (Kant E. , 2006, p. 14). Por ello Kant imbrica los artículos definitivos de tal modo que las guerras se puedan detener a través de una constitución republicana, de una confederación de Estados y, además, de un derecho de hospitalidad. Los mecanismos de control para el egoísmo individual son los tres principios: *jus civitatis*, *jus gentium* y *jus cosmopolitanum*; entrelazados.

Sin embargo la articulación profunda de estos derechos, está sujeta a que el hombre tenga un desarrollo moral como especie. Los trabajos de Kant nos invitan a reflexionar: no estamos aún en posibilidades de una paz perpetua. A través de la articulación de estos tres derechos estaremos en posibilidad de acercarnos más a ella si entendemos la necesidad de reconocimiento del otro de forma que no represente una amenaza para el nosotros. La paz en el ámbito de la política internacional es factible si se cumplen las condiciones indicadas por Kant.

1.3.2 El derecho de hospitalidad y la paz moral

El sustento filosófico de la paz vista como un fin en sí mismo es la comprensión y valoración del otro como sujeto de dignidad. Según Norbert Bilbeny (2007), la paz es un valor compartido en todo el orbe. La dignidad humana es la condición incuestionable que nos brinda, según Kant, el ser racionales. La racionalidad de nuestra dignidad puesta en práctica en el espacio de la convivencia humana y en el ámbito de nuestras relaciones políticas son lo que componen, para propósitos de esta tesis, la paz moral.

Es decir, para propósitos de esta tesis se entenderá la paz moral como el reconocimiento de la dignidad humana como eje central de la toma de decisiones en el espacio de la convivencia internacional. En su sentido amplio la paz política es un orden social justo, libre y basado en el principio de igualdad, la paz moral es el reconocer el valor de dicho orden por la razón objetiva: la ausencia de violencia que implica la justicia, libertad y amistad es el

reconocimiento de la “humanidad encarnada”. La paz política implica un nivel de heteronomía, mientras que la paz moral es un estadio autónomo de la conciencia compartida de la humanidad.

Así como a través de la razón accedemos al juicio que nos lleva a organizarnos en sociedades, a través de la paz moral accedemos a la forma de racionalidad que sustenta al derecho de hospitalidad. El no considerar al otro como amenazante sólo es posible a través del reconocimiento de los otros como seres humanos igualmente dignos a nosotros, de este modo se activa el derecho de hospitalidad y la paz moral. Cabe mencionar que la paz política es condición previa para que pueda existir una paz moral. No es posible pensar en un entendimiento profundo de nuestra humanidad encarnada sin una serie de condiciones previas que provee la paz política. En particular abogando por la paz política como está planteada en Kant.

Cuando Benhabib habla de “humanidad encarnada” lo hace desde dos posturas éticas: a) la de los derechos de la humanidad encarnados en cada uno de *nosotros*, (Another Cosmopolitanism, 2006; Arendt H. , La condición humana, 2005) y b) la de los derechos de la humanidad encarnados en cada uno los *otros*. (Benhabib S. , The rights of others, 2004). Como se mencionó antes, Kant indica que hay una diferencia entre el principio cosmopolita y el derecho de visitante de quienes residen en otro país. Sin embargo, comparto la postura de Benhabib sobre la puerta que abre el tercer artículo definitivo para tratar el problema de la identificación de *nosotros y los otros*.

Esta dicotomía *nosotros-los otros* tiene una compleja problemática argumentativa. Por un lado Kant reconoce que todos como humanos tenemos derechos, pero la argumentación tradicional kantiana no es capaz de reconocer el juicio concreto. Kant privilegia la postura argumentativa del juicio universal. Desde esta óptica la división que hace Benhabib entre nuestra persona y la persona del otro no es necesaria pues el juicio universal kantiano generaliza el concepto de ser humano y no requiere de especificaciones de la diferencia.

Comparto la postura de Benhabib sobre la necesidad de un juicio que interprete y desarrolle éticamente ambas interpretaciones del principio. La evidencia nos muestra que el juicio racional kantiano no es suficiente. El *jus cosmopolitanum* implica reconocer que los extranjeros, los inmigrantes, los excluidos son personas cuyos derechos requieren la defensa específica de su condición diferente. Entendiendo dicha condición como desprotegidos y marginales a los procesos de la sociedad en la cual se encuentran.

Ahora bien, el extranjero suele ser un ente difuso que incluye todos aquellos que no somos nosotros. Dentro de las categorías que puede adquirir el extranjero se encuentra el inmigrante cuya forma concreta implica una persona que ha llegado a nuestro suelo a establecerse. En este caso también tiene dos clasificaciones: el inmigrante legal y el ilegal. El inmigrante legal es un visitante en el sentido kantiano. El inmigrante ilegal es un excluido de los procesos políticos y económicos de su lugar de origen, y compete por nuestros recursos, utiliza nuestras instituciones y requiere una atención por parte del

Estado en los servicios públicos. Si bien es una persona que aporta su trabajo a la sociedad, la dinámica que lo hace llegar al país de forma ilegal hace que resalte lo que cuesta al Estado su presencia y no lo que aporta a la sociedad la misma.

El visitante puede o no gozar de todos los derechos de los nacionales, pero el ilegal definitivamente no es sujeto de protección del Estado. La compleja relación Estado-inmigrante ilegal ilustra todos esos miedos concretizados en la figura invasora del territorio nacional. La amenaza que presentan es clara: una lengua diferente, unas costumbres extrañas a las nuestras, un modo de ser que no se acopla a nosotros. La amenaza es cuantificable en el número de *ellos* en nuestro territorio.

Los *otros* fuera de nuestro territorio son una mancha difusa que potencialmente pueden convertirse en esos invasores que no comparten lengua, religión, costumbres. Que pueden desear lo que tenemos, o que pueden desear imponernos unos valores diferentes a los nuestros si es que no les ponemos límites. Una paz política implica el establecimiento de esos límites a través *del jus genitum*. El principio del cosmopolitanismo se constituye cuando hemos razonado que esos límites son necesarios pero más necesario es el respeto profundo por las diferencias.

El *jus cosmopoliticum* permite el tránsito de la paz política kantiana a la paz moral expresada en la comprensión de la dignidad humana y la diversidad como principio fundamental para la convivencia armónica profunda. La paz política en Kant es un nivel de convivencia ideal, para ella los Estados tienen

constituciones democráticas, justas y sus seguidores de leyes bien establecidas. A la vez la paz política se complementa con el sistema de control de la Confederación de Estados, que todos tiene ya la característica de ser justos.

La paz moral no sólo es un ideal de convivencia que se autorregule por el convencimiento del beneficio propio, es un ideal basado en el entendimiento de la dignidad humana como eje de dicha convivencia en un esquema de autonomía racional. Kant asume que será posible llegar a este nivel de entendimiento entre los hombres y los Estados una vez que las condiciones estén dadas por el *plan de la naturaleza*.

1.4 Conclusiones del capítulo

En este capítulo se sostiene que la paz es deseable desde lo político en todas las sociedades, además es posible, bajo las condiciones de una paz extensa, que sea considerada un absoluto moral. Es decir, mientras sea una paz que acerque a las sociedades a una mejor forma de vida para todos sus miembros, e incluso que esta paz se extienda a los no miembros del grupo social.

Durante la argumentación presentada en las páginas anteriores se utilizaron los postulados de Kant desde sus textos: *La Paz Perpetua* e *Ideas sobre una historia del mundo en clave Cosmopolita*. Los principios expresados en el primer texto se entrelazan con los postulados del segundo para ir hilando e interpretando con mayor profundidad lo que Kant llama los artículos definitivos de la paz perpetua: *jus civitatis*, *jus gentium* y *jus cosmopoliticum*.

La paz desde el análisis aquí realizado se divide en paz política y paz moral. La primera resulta de la relación entre un Estado de Constitución Republicana y una Comunidad de Estados libres. Esta relación de lo que Kant llama el *jus civitatis* y el *jus gentium* implica no sólo que existan estas dos instancias como tales, sino que se administren de forma justa, con gobernantes que entiendan su papel ya que sólo de este modo la paz política será estable.

Por su parte, la paz moral tiene además un nivel de racionalidad que lleva a que se entienda que el beneficio de la paz no es por el interés egoísta que se autorregula a fin de que exista armonía en la sociedad. Se dice que los Estados entran en la Comunidad pues prefieren el orden al desorden y la posibilidad de limitar al otro en sus acciones en lo internacional, aunque esto implique limitarse a sí mismo.

La paz moral se sustenta en la dignidad humana, desde su fundamento ontológico, la raíz del asunto es llegar a un punto donde la violencia deje de ser parte de la vida diaria, desde su raíz ética. Entender que si tenemos Estados republicanos que aplican justicia a todos sus ciudadanos, si tenemos un mecanismo de control supranacional pero con base en una comunidad voluntaria, el siguiente paso será entender que la aspiración universal a la que debemos aspirar es la de vivir en un mundo cosmopolita, *jus cosmopoliticum*, expresado por el ideal de una Universal Hospitalidad para todos los seres humanos y ser miembros o no de nuestra comunidad política de pertenencia.

Esta sería la fórmula para contar con mejores condiciones de vida para la humanidad: gobiernos democráticos, justos, con leyes adecuadas y ciudadanos que las sigan, gobernantes interesados en el bien común. Todo ello sustentado por una Comunidad de cooperación y con el entendimiento de que la base de toda aspiración humana es la dignidad del otro.

Desde la formalidad kantiana lo antes mencionado es posible por el *plan* de la naturaleza que nos impele a vivir mejor, que nos hace razonar mejores formas de convivencia. Si bien esto puede observarse como remoto desde el contexto contemporáneo, es indudable que de algún modo u otro, como se ha ejemplificado en el capítulo, el impacto del pensamiento kantiano ha generado movimientos como los de desarme, la organización de instituciones internacionales, entre otros.

En este momento de la tesis debe quedar asentado que el pensamiento kantiano es muy valioso para recuperar de él la interpretación de la paz política: la función del Estado de Derecho es la paz entre los hombres. Del pensamiento kantiano también se reafirma la interpretación de la paz moral: la función de la filosofía es la de poner nuestra racionalidad al servicio de una paz duradera. La primera paz, la política, debe ser vista como el entrelazamiento de la justicia entre unos Estados que se han constituido con constituciones republicanas –como única posibilidad de expresión de dicha justicia-, y con figuras como una comunidad internacional basada en Estados libres.

La segunda, la paz moral, como la aspiración a un mundo que reconozca el derecho de todos los seres humanos al respeto de su dignidad en

donde quiera que se encuentren. Ésta segunda concepción de la paz posibilita la erradicación de la violencia que para Kant sólo es posible en una constitución republicana, y por ello tiene como sustento la previa existencia de una paz política.

El espacio de discusión entre la política y la justicia es siempre complejo. La paz como erradicación de la violencia implica –como ya se ha establecido- la relación armónica entre estados, que a su vez estén formados por comunidades de ciudadanos cuya dignidad es el eje central de la relación institucional. Sin embargo la oposición a la paz desde la óptica de la política es la guerra.

Esta tesis inicia planteando que la evidencia empírica nos muestra que las guerras han sido una constante en la historia de la humanidad. Para algunos las guerras interrumpen los periodos de paz de los Estados. Para otros las guerras son necesariamente expresiones de nuestra legítima defensa. Ambas posturas son dignas de revisión. No es posible abordar el tema de la paz como erradicación de la violencia sin revisar teórica y prácticamente el concepto de guerra como parte de la dinámica política y moral de las relaciones entre Estados.

Capítulo 2 La guerra: posibilidad de respuesta y criterios

éticos.

En el capítulo anterior se ha desarrollado el sustento teórico filosófico de la paz como la aspiración del Estado desde la teoría del derecho, especialmente desde la aportación de Kant argumentada en el capítulo anterior, desde una perspectiva ética la paz constituye es el ideal moral de toda sociedad, pero la guerra aparece como una constante en la historia de la humanidad. Es por ello que en este capítulo es necesario analizar la guerra desde los criterios éticos por los que pasa la decisión de un Estado o grupo para declararla, haciendo imposible la condición de paz política como recurso de la paz moral.

A la luz de esta idea es necesario retomar la diferencia entre paz política y paz moral, durante una guerra resulta alterada la paz política y por lo tanto es imposible la paz moral. Dado que la guerra aparece de manera reiterada y acompañada de justificaciones éticas es por ello que en este capítulo se analizan dichas justificaciones sobre todo basadas en los criterios de la guerra justa.

La guerra es un enfrentamiento violento plenamente identificado y al que se le ha dado un reconocimiento importante en la memoria de las culturas, existen mitos e hitos culturales basados en dicha violencia. La guerra, según Morris (2001), es un conflicto que opone a grupos humanos, países o Estados y es una constante de la vida humana. En esta definición resaltan dos conceptos: violencia y constancia. Sobre el primero cabe mencionar que la

violencia de la guerra implica el rompimiento de normas morales de convivencia morales, por lo que analizar la guerra es una de las principales preocupaciones de la ética, en cuanto a que implica justificar que organizadamente se autoriza cometer acciones que bajo cualquier otro contexto social serían inmorales. Por otro lado, una propuesta teórica que estudie seriamente la guerra debe incorporar también el problema de la constancia de la misma en nuestra historia. En este capítulo se abordará un análisis de la guerra desde estas dos perspectivas: la de la moralidad de la guerra y la de la permanencia en el tiempo de la misma.

Para responder las interrogantes anteriores, se presenta una revisión teórica del concepto de guerra desde la postura de algunos autores que en seguida se presentan. En el eje de la moralidad de la guerra se utilizan principalmente los postulados de análisis de la guerra justa desde la interpretación que hace Michael Walzer (2006), (2007), (2001) (1970), estas ideas se colocan en una discusión teórica con el trabajo de Paul Ricoeur (2008) sobre los sentimientos de venganza y la justicia en el plano de las instituciones sociales. Mientras que el trabajo de Walzer presenta un análisis contemporáneo de la teoría de la Guerra Justa, el trabajo de Ricoeur nos permite tender un puente entre la filosofía política y la filosofía moral.

Cabe mencionar que en particular el trabajo de esta tesis se concentra en el principio *jus ad bellum*, es decir las condiciones éticas para hacer la guerra, no sin destacar la importancia del *jus in bello* e incluso reconociendo el valor de la propuesta de Walzer de crear un *jus post bellum*. Sin embargo, para

propósitos de este trabajo y en este capítulo, nuestro interés se centra en las condiciones bajo las cuales se entra en guerra, pues es en ese momento donde se distingue la relación entre medios y fines, lo que es un tema del cual se ha ocupado a la reflexión ética desde Aristóteles hasta nuestros días. Grosso modo puede afirmarse que, en la decisión de declarar una guerra es donde se ubica el dilema entre la justicia y el derecho del otro; esta danza entre lo que es un acto justo y lo que es una venganza organizada es el interés de la investigación que aquí se aborda. La base de la que se parte, como en el resto del trabajo, es que las decisiones éticas deben ser respetuosas de las diferencias (Etxeberría, 2005), de tal forma que se argumentará que la falta de este respeto es una razón común para el origen de la violencia que suele generar una guerra. En esta tesis se plantea que en las relaciones ente extraños y la comunidad, se puede tender un puente desde el espacio en el que se delimitan los derechos humanos. El postulado de la tesis aspira a que a través de la ética se haga posible establecer un modelo de convivencia pacífico a nivel político y moral para todo el orbe. Un modelo de entendimiento profundo de los derechos de la humanidad encarnada en nuestra persona (Benhabib S. , 2006) y los derechos específicos que se ejecutan dentro de nuestra figura de ciudadanos de una república en particular.

Un segundo asunto importante de mencionar es que al estar la decisión ética ubicada en el *jus ad bellum*, el objeto de análisis la acción es. En palabras de Aristóteles, no podemos conocer la justicia sino sólo los actos justos y los injustos. En términos de la guerra esto se hace a través de contar

con una causa justa, es decir la guerra es una acción justa en la medida en que se puede sostener desde la base de una causa justa. Por otra parte, existe una diferencia entre justicia y venganza, diferencia que es analizada en el texto elaborado por Paul Ricoeur *Justicia y venganza* (2008). Un acto justo no puede ser una venganza, en el terreno de la guerra es importante reconocer esto. Cabe recordar que para Rousseau (2006) la renuncia al deseo de venganza en la base del contrato social, por lo tanto desde la modernidad el deseo de venganza tiene una carga negativa para la ética, en una guerra sucede una extrapolación similar, una guerra no puede ser un acto de venganza, debe ser un acto de justicia. De igual forma que en el espacio de lo cívico la decisión entre lo que es justicia y venganza se encuentra en los criterios bajo los cuales se guía un juez, en la guerra la decisión se encuentra en los criterios del *jus ad bellum*.

Un análisis de la personalidad jurídica del Estado y la supresión del posible deseo de venganza en los gobernantes, es hecho por Michael Walzer su texto, *Guerras justas e injustas* (Walzer, 2006). Para ello, el autor establece una metáfora de la personalidad jurídica de los Estados como si éstos fuesen una persona acusada de un crimen del orden civil. La argumentación de este capítulo de la tesis está basada en dicha metáfora, es decir, en la adjudicación de la personalidad jurídica del Estado como persona civil, aunque después esto resulta algo incompleto, pues el Estado es una comunidad compleja en la que no necesariamente hay cohesión de ideas entre sus miembros. Desde la óptica aquí manejada es necesario distinguir entre el Estado como una entidad

jurídica que cuenta con un territorio, una población y un gobierno; y del Estado como una comunidad de personas que legitiman un orden de gobierno particular. En la segunda acepción el concepto de República manejado en Kant es importante pues ésta aparece como una entidad moral, más que una política.

En esta distinción entre entidad política y entidad moral se analizan dos posturas contrapuestas: la de Max Weber que correspondería a la primera acepción de Estado y la que después desarrolla Michael Walzer, para esta segunda postura se utiliza también la construcción de Estado de Hannah Arendt (1970) y de Seyla Benhabib (2006).

En la segunda acepción surge también una problemática central para esta tesis que gira en torno a la idea de hacer depender el respeto a los derechos individuales de la capacidad de los Estados para proteger a sus ciudadanos, así como la responsabilidad de proteger a todo ser humano asumida por la comunidad internacional. Por lo tanto, un análisis de los mecanismos de la comunidad internacional para reaccionar ante los eventos violentos se vuelve también obligatorio en este eje del capítulo.

El segundo eje del capítulo versa sobre la constancia de la guerra en la historia de la humanidad. A la revisión de las diversas acepciones de la guerra, sigue el análisis de una propuesta teórica producida por Norberto Bobbio en el análisis de una serie de ensayos bajo el título *El problema de la guerra y las vías de la paz* (Bobbio, 1992). El texto tiene tres principales planteamientos sobre la guerra: a) la guerra vista como necesidad para el progreso, b) la

guerra vista como un accidente indeseable pero inevitable, es decir, un accidente histórico, y, c) la guerra como una posibilidad de respuesta ante las situaciones de violación al derecho internacional. Esta propuesta se enriquece con el trabajo de Erick Hobsbawm (2009), quien presenta una serie de ensayos enfocados a analizar y replantearla problemática sobre la paz y la guerra en el contexto del siglo veintiuno. Del trabajo de Hobsbawm se recupera una discusión sobre los ciudadanos y su relación con el Estado. En un trabajo de Castells y Serrá (2003) sobre el mismo tema, se establece cuál es la configuración de las guerras del siglo veintiuno y finalmente los trabajos de Vicent Fisas (2006) tienen que ver con estudios acerca de la conflictividad humana. Adicionalmente se presentan las tesis de Hannah Arendt sobre la violencia y su uso en el siglo veinte (1970). Todos estos trabajos se unen en el segundo eje del capítulo como marco de análisis para una discusión que conduce a la conclusión de que la guerra no necesariamente ha de ser inevitable y que su evitabilidad necesariamente tendrá que encontrarse arraigada sobre la base de criterios que orientan hacia una decisión ética. Para considerar la paz moral como paz en sí misma es necesario ofrecer razones suficientes que permitan avalar que la guerra supone una respuesta libre, que la guerra supone una alternativa entre otras alternativas posibles para responder al problema de la violencia.

2.1 Moralidad de la guerra

La guerra ha acompañado a las sociedades desde su origen. Existen diferentes razones a las que se atribuyen estos eventos violentos: desde

algunas concepciones, la necesidad de establecer dominio sobre recursos y territorios es lo que las motiva y desde otras es la existencia del grupo social y la preservación de sus identidades lo que hace que las guerras existan (Morris, 2001). Algunas veces las amenazas sobre los recursos o la identidad son tangibles y visibles y mientras que otras veces son imaginarias (Etxeberría, 2005), es decir no es necesario tener una amenaza visible para que existan guerras. Kant evoca en *Metafísica de las costumbres* y en *La paz Perpetua* el derecho a que un extranjero no sea automáticamente visto como un enemigo (Kant E. , 2006), sin embargo el problema de la otredad implica que aquellos que son asumidos como diferentes, en muchas ocasiones sean percibidos como una amenaza. Es relevante mencionar que la amenaza que el otro representa es uno de los aspectos centrales dentro de la visión de las guerras. Es la amenaza del otro lo que hace que se piense que la guerra es justificable, sobre todo cuando los argumentos se extienden al miedo que nos causan acontecimientos que consideramos probables; esta postura del *miedo justo* será analizada más adelante en el capítulo.

No está de más mencionar que para que haya una guerra hay dos o más puntos de vista en antagonismo. Para ilustrar de manera sintética esta visión antagónica vale la pena mencionar la guerra desde la definición tradicional que desde el campo de las relaciones internacionales se ofrece es la de Von Clausewitz [1832], y dice: “hacer que el otro cumpla con la voluntad propia por la fuerza” (1989). La teoría de la guerra justa sostiene que sólo un actor puede tener la justicia de su lado, pues sería absurdo suponerlo de

manera contraria. Sin embargo en la práctica real, ambos bandos justifican la violencia ejecutada sobre otros. En esta tesis se sostiene que existe la posibilidad de que ninguno de los dos actores involucrados en la guerra tenga una causa justa.

Para los propósitos de esta tesis, el término conflicto se comprende como un antagonismo tensionado de resolución problemática (Fisas, 2006). Este antagonismo entre los protagonistas de un conflicto suele ser sobre un tema en particular, es decir, que el antagonismo que caracteriza al conflicto se centra en la problemática de la relación con un otro. En este caso cabe resaltar la primera condición bajo la cual se examina la guerra en este capítulo: el grupo social al que se declara la guerra o quien declara la guerra está integrado por personas cuyas definiciones comunes los llevan a tener una postura sobre el otro grupo, normalmente visto como un enemigo. El enemigo, ahora identificado como ajeno a la comunidad, es un problema para el grupo, puesto que impide su desarrollo o las aspiraciones encaminadas a alcanzar un mayor bienestar, ésta es una situación con la que están descontentos y a la que hay que poner una solución.

La segunda condición bajo la cual se expone el problema de la guerra tiene que ver con la fuerza armada. El uso de la fuerza de manera legítima está condicionado por el monopolio de su uso por el Estado, como bien lo puntualizó Max Weber [1919] (2001). Adicionalmente el uso de la fuerza por un extranjero en el territorio de la comunidad es un problema moral-filosófico. Walzer (2001) elabora una respuesta a sus críticos sobre la posición moral de

los Estados. En la argumentación de Walzer lo más importante es la relación entre la comunidad y el Estado. No es que el ciudadano tenga el deber de defender al Estado y luchar por él ante una invasión extranjera, sino que el Estado es quien tiene el deber de proteger al ciudadano a quien le asiste el derecho comunitario a ser defendido en su calidad de miembro de una comunidad política que lo ha conformado como tal.

En este sentido el monopolio en el uso de la fuerza mencionado por Weber (2001) cobra un sentido diferente pues no es que el Estado quien deba controlar a los ciudadanos sino que son éstos quienes deben exigir al Estado su protección. El monopolio de la fuerza es una cuestión de operación de la protección del ciudadano y no debe ser un instrumento para actuar en su contra, sino en su defensa. La paradoja resulta de que a la vez es el propio ciudadano el que conforma el ejército, es decir se protege a sí mismo y a sus compañeros de la comunidad. Por su parte Arendt (1970) cuestiona el concepto de Weber, sosteniendo que es preocupante que la razón de ser del Estado sea el control de los ciudadanos y no tanto su representación. En su ensayo *Sobre la violencia* Arendt indica: “desde la punta de la pistola pueden darse los comandos más eficientes que resulten en la obediencia, sin embargo lo que nunca puede salir de ella es la legitimación del poder” (Arendt H. , 1970, p. 53).

Al igual que para Walzer, para Arendt el verdadero asunto es el de la legitimidad del Estado que sólo puede darse dentro de la existencia de una comunidad política. Es la acción comunitaria de legitimar lo que da sustento al

Estado y no el hecho de que el Estado tenga el monopolio de la fuerza. Desgraciadamente la comunidad puede legitimar una guerra injusta. Es decir, el problema de la guerra no es sólo porque los Estados pueden decidir sacrificar a sus ciudadanos en nombre de su propio interés, sino también el hecho de que una comunidad puede querer ejercer la violencia en contra de otra comunidad. Como ya se mencionó en el capítulo anterior la regla de la mayoría puede resultar en decisiones que no tienen como principio la justicia, lo cual resulta contrario a cualquier pretensión de justificar, es decir, hacer que sea justa la violencia ejercida contra otros.

Sin embargo, en los análisis mencionados las comunidades tienen un derecho de autodeterminación y dentro de ellas podrán darse o no condiciones con las que otras comunidades estén de acuerdo. Sin embargo según Walzer, prevalece el derecho de autodeterminación comunitario ante cualquier intento de intervención extranjera, es decir de que un Estado o grupo de Estados extranjeros interfieran con la situación. Sin embargo, Walzer reconoce tres excepciones: una masacre –definida como un alto número de muertes en un corto periodo de tiempo-, la sujeción de un grupo ético por otro y finalmente, el éxodo forzado -es decir el desplazamiento humano por causas de violencia- (2001, pp. 58-85). Él reconoce que los derechos sólo pueden darse en comunidades que han sido reconocidas por la colectividad interna e internacional, esto no está libre de problemas. En algunos Estados hay gobiernos tiránicos, en otros hay movimientos revolucionarios y en otros hay

estabilidad sin que se cumplan todas las garantías de derechos políticos, también puede haber mas de una comunidad en el territorio de un Estado.

Para Walzer aún en estos casos la intervención de un Estado extranjero a favor de la población sujeta a violencia no es válida, salvo las tres condiciones mencionadas, pues las instituciones locales tienen una historia y un arraigo y si la gente acepta un estilo de gobierno el extraño no debe intervenir, no porque el Estado como tal tenga una protección sino por el derecho de la comunidad misma a establecer la forma de cambiar las instituciones locales por sus propios medios y en el tiempo que la comunidad juzgue necesario. Cabe recordar que no es el Estado como tal lo que tiene legitimidad sino la comunidad que lo establece, así como también lo menciona Arendt no es que la fuerza sirva para reprimir a los ciudadanos sino que son los ciudadanos los que otorgan al Estado la legitimidad para que después utilice la fuerza en su defensa cuando esto sea necesario.

También la Carta de la ONU, implica que si bien se reconoce el derecho de autodeterminación de los pueblos, sin embargo no queda claro qué significa en términos pragmáticos. En el contexto contemporáneo comprendemos y abogamos por unos principios universales expresados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos y que son inherentes a todos los habitantes del planeta (Benhabib S. , *Another Cosmopolitanism*, 2006). Tampoco en el trabajo de Walzer queda claro lo que significa exactamente la autodeterminación y de ahí las interpretaciones diversas que se hacen de lo que se plantea en sus textos *Guerra, política y moral* (2001) y *Obligaciones*

(1970). En estos trabajos el autor establece la forma en la que la comunidad se organiza en torno a la figura del Estado y analiza las obligaciones de los ciudadanos ante el Estado en una situación de guerra, pero así mismo aborda las condiciones para la desobediencia civil y sobre la todo desde la perspectiva referida a la objeción de conciencia.

En los años noventas el problema de la autodeterminación se vuelve relevante, Walzer cambia su postura establecida en *Obligaciones* donde establece que el ciudadano tiene ciertos deberes pero deja abierto un camino a la disidencia, mientras que su postura actual sostiene que no es el ciudadano el que tiene deberes con el Estado en tiempos de guerra sino viceversa. Este sustento es a partir del cual la comparación del enfoque de la *Responsabilidad de Proteger*⁹ se vuelve el eje central de la discusión sobre la justicia y la moralidad al iniciar una intervención armada.

Regresando a la comparación sobre el enfoque tradicional de la Guerra justa y el de la responsabilidad de protección hacia una población civil en riesgo, se tiene que una diferencia más entre ambos enfoques es el de la probabilidad de éxito vs. la probabilidad razonable, en el primer enfoque se entiende que una causa justa sin probabilidad de éxito no debe emprenderse, la injusticia en un enfoque tradicional de la Guerra justa sin probabilidad de éxito es delegada a una instancia suprema para que ya sea acompañe a los ejércitos justos y/o castigue a los injustos de alguna otra forma que no sea la guerra. En el contexto contemporáneo, el reporte sobre la responsabilidad de intervenir para proteger a poblaciones en riesgo, nos habla de probabilidad

⁹ Condición sobre la cual se profundiza en el siguiente apartado de esta tesis.

razonable. Esto implica un reconocimiento de una situación importante: no tenemos forma de conocer los resultados de una guerra.

La probabilidad razonable no solo implica un análisis de riesgo, la propuesta del informe no es basar la decisión exclusivamente en un cálculo de pérdida de vidas humanas o salvadas sino en un análisis de lo grave de la situación ante la cual están las poblaciones en riesgo. Sin embargo, no tiene sentido aumentar la violencia si no existe probabilidad razonable de cambiar la situación. El informe se basa en la necesidad de intervenciones humanitarias, en el principio de justicia y defensa de los derechos humanos, pero no puede dejar de hacer el cálculo de la probabilidad de modificar la situación. En general, las conclusiones desde la perspectiva de la *responsabilidad* son muy similares a las condiciones que plantea Walzer en *Guerra, política y moral* (2001) sobre las condiciones bajo las cuales es indispensable intervenir a pesar de la pérdida de vida de las fuerzas que intervienen, o incluso nos avoca a la idea de la necesidad de resistencia, aún sin posibilidades evidentes de éxito, como en los casos de Polonia en 1939 y de Francia en los años de la ocupación Nazi.

Se puede observar también el ejemplo de la guerra mundial iniciada en 1914 en la cual había aliento para iniciar la guerra en ambos bandos que se confrontaban como enemigos. La guerra fue declarada por una autoridad competente, es decir los jefes de Estado: sin embargo uno de los dos bandos resultó ganador de la guerra e impuso condiciones de rendición a los otros. Aunque no se profundizará más en ello en esta tesis, cabe mencionar Walzer

(2006) y Keagly (1999) analizan cómo deben terminarse las guerras pues en las condiciones de rendición o retirada de las tropas y el establecimiento de la paz se encuentra también el problema de la justicia. La definición de causa justa presenta el primer gran problema para abordar la guerra, pues el establecimiento de lo justo de la causa depende del juicio de quien está tomando la decisión sobre si declarar o iniciar la guerra.

En el contexto actual existen una serie de organismos internacionales a través de los cuales se puede obtener apoyo para avalar una causa por parte de los miembros que conforman el organismo. Esto pudiera servir como un mecanismo de control a favor de la justicia y en contra de la atención a intereses particulares de un Estado o de un grupo de personas que pudieran controlar una situación de política internacional.

2.1.1 Matizaciones de la guerra: clasificación y posibilidades

Una vez asentada la base de la existencia de una comunidad diferenciada de otras y de un Estado establecido por dicha comunidad, se procede entonces a una clasificación de la guerra en tres posibilidades: la guerra ofensiva, la guerra defensiva, y la guerra retributiva.

La guerra ofensiva implica agredir a otro grupo humano con el afán de apoderarse de su territorio, de sus recursos en su poder o bien para aniquilarlos. El segundo tipo de guerra es el de la defensiva, que implica, como su nombre lo dice, el defenderse ante una acción de otro grupo humano; una comunidad política puede no tener una intención expansionista territorial pero

sí puede estar dispuesto a defender lo suyo: tierra, cultura o valores. Finalmente la guerra retributiva sería la que se emprende buscando recuperar un bien perdido o cobrar una deuda por una agresión pasada.

Clasificar las guerras no es una tarea sencilla pues sus causas pueden ser poco claras o incluso ésta pueden tener una combinación de elementos tanto defensivos como retributivos. La constante en esta primera clasificación es que las guerras son eventos entre grupos humanos, que suelen ser pero no exclusivamente¹⁰ comunidades políticas establecidas que cumplen con las condiciones de enemistad y monopolio en el uso de la fuerza.

En su libro *Guerras Justas e Injustas*, Michael Walzer (2006) hace una revisión de la forma en la que los seres humanos han abordado los conflictos violentos y nos invita a revisar estos sucesos desde la perspectiva moral. A pesar del dicho popular “*En el amor y la guerra todo se vale*”, Walzer argumenta que nuestro uso de las palabras para denominar las acciones dentro de la guerra parten de principios morales (2006, pp. 13-20). Esto quiere decir que aunque los principios morales básicos como los del respeto a la vida humana son pasados por alto, los seres humanos no dejamos de evaluar moralmente las razones bajo las cuales se decide ir a una guerra o las consecuencias morales de las mismas.

Walzer considera que en el siglo veintiuno el mapa mundial está configurado de forma estable y no se permite en el sistema de organización

¹⁰ Las guerras civiles no son entre comunidades políticas sino hacia adentro de ellas.

internacional¹¹ que un Estado tenga pretensiones imperiales o expansionistas abiertas sobre otro. Es decir, las guerras ofensivas no son moralmente aceptables en el contexto de algunos de los valores internacionales contemporáneos, que son compartidos de manera amplia. Por ejemplo, el respeto a la soberanía nacional de cada Estado.

En el segundo punto, el de la guerra como defensa ante una agresión recibida, Walzer elabora una serie de argumentos, en ellos indica que la invasión de los territorios de otros pueblos, o el atacar la integridad de otros pueden ser considerados un crimen internacional. En esta comparación existe una transposición de las facultades de la persona a los Estados es decir un Estado o grupo humano comete un crimen (violación a la integridad) de otro. Este acto criminal requiere una respuesta por parte del orden internacional. La respuesta es la declaración de guerra (Walzer, 2006, pp. 21-25). En este punto se introduce el asunto de la Guerra Justa y en particular del criterio para iniciar una guerra ubicado en el *jus ad bellum*.

Un ejemplo que cita Walzer tiene que ver con la guerra civil americana (2006, p. 61) en la cual el general Sherman a cargo de tomar la ciudad de Atlanta mantiene correspondencia con el general Hood, quien es el encargado de defender la ciudad. En una misiva Hood le reclama a Sherman la crueldad con la que general ha decidido incendiar la ciudad para forzar a la rendición. El general Sherman responde que él no tiene la culpa de las acciones que debe tomar sino aquellos a quienes correspondió declarar la guerra, decisión que él

¹¹ Esto se refiere al sistema de organismos internacionales creado a partir de la segunda guerra mundial, donde el principal promotor de la convivencia pacífica entre Estados es la Organización de las Naciones Unidas (ONU)

no tomó¹². Desde la perspectiva de Sherman la inmoralidad no se encuentra en incendiar la ciudad sino en haber iniciado el conflicto.

En el contexto contemporáneo el presidente de los Estados Unidos de América, George W. Bush, adjudicó su incursión en Iraq no a su necesidad de controlar el territorio, sino a la amenaza que le implicaba a la humanidad el que Iraq contara con armas de destrucción masiva. El argumento que era un argumento defensivo, aunque después se mostraría débil por la falta de evidencia, sirvió temporalmente para dar un soporte moral a una invasión territorial que tuvo un gran costo en términos de pérdidas de vidas humanas inocentes y en términos de la destrucción de la infraestructura local, que afectó de manera importante a toda la población. La determinación de una causa justa es vital para que el problema ético que representa la guerra sea justificable, es lo único que puede moralmente quitarle peso a la decisión. Objetivamente es imposible delimitar el resultado exitoso de una guerra en términos del número mayor o menor de muertes humanas. Sobre la base del argumento de que las personas son fines en si mismos, así sea solamente un soldado o un civil, cada una de las víctimas de una guerras significa una pérdida humana irremplazable, un resultado que no puede plantearse como exitoso.

Contar con una causa justa no exime de la responsabilidad moral de quienes la declaran. La responsabilidad mayor recae sobre quienes declaran la guerra como explicaba Sherman. En el caso de Bush, la responsabilidad es de

¹² Así como existe la posibilidad de una objeción de conciencia mencionada en las páginas anteriores, también la cadena de mando militar indicaría una responsabilidad imputable a los altos mandos.

quien ha decidido infringir los principios del derecho internacional sobre el pretexto de la supuesta existencia de las armas de destrucción masiva. Desde la antigüedad San Agustín señalaba la responsabilidad de los gobernantes sobre la declaración de guerra, sin embargo esto no es tan sencillo en el contexto contemporáneo, pues entendemos que el Estado tiene una representación política de la comunidad. Por otra parte, si tomamos el argumento de Walzer (2001) sobre la autodeterminación de la comunidad, un gobierno que declare la guerra desde un Estado conformado por una comunidad autodeterminada. En otras palabras, la decisión del gobernante estaría compartiendo, en cierta medida, la responsabilidad sobre la decisión comunitaria de declarar una guerra.

En sus textos *Guerras Justas e Injustas* (Walzer, 2006) y después en *Reflexiones sobre la guerra* (2007) Walzer ilustra la teoría con la decisión de Winston Churchill de bombardear Alemania, apuntando hacia blancos civiles y el centro de las ciudades. En este caso no queda claro si la población inglesa estaba plenamente consciente de que estaban bombardeando blancos civiles, sin embargo el apoyo a la guerra era real. Churchill no niega su responsabilidad por tomar la decisión, pero la asume como el mal menor. El punto que hay que aceptar es que la guerra implica la violación a la prohibición moral de terminar con la vida de otro, desde esta perspectiva Walzer argumenta que en cuestiones de guerra a veces dejamos los valores morales en la esfera de lo privado y esperamos más bien un enfoque utilitarista, un análisis de costo-beneficio de nuestros líderes (Walzer, 2007, pp. 38-39). En

este sentido en el análisis para la determinación de entrar o no en una guerra, se toma en cuenta el costo de la decisión, aunque según Walzer normalmente se aprecian los propios beneficios de forma exagerada y se minimizan los costos para el *“enemigo”*.

2.1.2 Análisis de los argumentos del jus ad bellum

Los principios de la teoría de la Guerra Justa según sintetiza Larrañeta (2003) son: a) que esté avalada por una causa justa, b) que sea declarada por una autoridad competente, c) que sea claro que haya justicia comparativa, d) debe estar guiada por una recta intención, y, e) ser último recurso probable. Además de que para realizarla se deben contar con probabilidad de éxito y realizarse con proporcionalidad (Larrañeta, 2003). Por su parte un segundo modelo, más contemporáneo, se establece en el documento de la ONU sobre intervenciones *La responsabilidad de proteger*. En él se establecen condiciones similares a las de los criterios de la guerra justa para autorizar una intervención armada: *autoridad competente, causa justa, intención correcta, último recurso, medios proporcionales y posibilidades razonables* (Evans, 2001)

En esta sección se tomarán estas dos guías: la de la teoría tradicional de la guerra justa como está explicada por Larrañeta y la que se ofrece desde la interpretación del reporte de la ONU sobre la responsabilidad de proteger a poblaciones en riesgo. Se tratará de ver cómo se aplica la teoría tradicional para la decisión ética de entrar en una guerra y el contexto contemporáneo.

El primer punto que cabe mencionar es que en la teoría de la guerra justa tradicional el origen de la guerra es sagrado, ante eso no es posible hacer mucha interpretación pues aquello que es de Dios es justo y lo que no es de Dios está claro para los creyentes. El problema básico es el enfrentamiento de la fe de unos y de otros. Desde esta perspectiva es claro que, como ya se estableció antes, no se puede partir de la base que suponga que existe igual justicia para las dos partes en conflicto, pues la justicia se va a revelar del lado de los justos, es decir los fieles. Así, históricamente quedan registrados conflictos como Las Cruzadas, las diversas versiones de las Guerras Santas, por mencionar algunos.

Este concepto, el de la guerra justa, se secularizó desde el punto de vista de las ideologías políticas en el contexto de la modernidad. En el contexto contemporáneo, las guerras expansivas y con pretensiones de imposición de ciertos valores culturales se consideran ilegítimas condición que queda protegida, a través del acta constitutiva de la propia ONU.

Resulta pertinente prestar atención a los argumentos atribuidos para sostener cada una de estas condiciones mencionadas al inicio de este apartado. En primer lugar estaría la problemática de la causa justa, pues la justicia de la causa depende del análisis que haga el grupo que declarará la guerra. En el contexto de las sociedades contemporáneas cuando existen conflictos hay un sistema de instituciones –la ONU- que media entre las partes antagónicas, en el caso de la sociedad internacional, hay un modelo de organización internacional que cubre de manera trunca esta función, dado que

responde a algunas de las premisas del modelo de Kant pero no cuenta con igualdad entre sus miembros.

El modelo teórico de Paul Ricoeur, establecido en su ensayo *Justicia y Venganza* (Ricoeur, 2008) nos acerca al problema desde tres niveles: primero el Estado, luego las instituciones y después el juez. El Estado es el que establece un orden para que sea posible la impartición de justicia. Pero ante el caso de la guerra, se tiene que la sociedad internacional no tiene representación como un Estado o una Entidad supranacional que determine un orden que puede ser aceptado por todos los miembros para el establecimiento de la justicia. La causa justa puede ser determinada por las instituciones, es decir por el Sistema de las Naciones Unidas cuyo Consejo de Seguridad está diseñado para analizar los casos particulares en los que una ofensa de un Estado a otro debe ser amonestada.

En el modelo de la justicia entre dos personas miembros de la sociedad viene en el siguiente nivel un juez quien evalúa la situación y decide hacia cuál postura se inclinará lo justo, en el caso de la sociedad internacional, el consejo de seguridad cuenta con cinco miembros permanentes y diez miembros no permanentes, entre el grupo hay derecho al voto y además los miembros permanentes tienen derecho de veto. Es decir no hay un solo juez, hay un grupo de representantes de los intereses de varios Estados que velan por la seguridad del orbe, al menos en teoría.

Cabe mencionar que el juez cubre dos funciones: inclinar la balanza de la justicia hacia una postura entre las que están en juego y en segundo lugar,

le corresponde dictar una sentencia que sea proporcional al tamaño de la falta cometida. Desgraciadamente, pareciera que la historia nos ilustra que en el caso de la sociedad internacional la única sentencia real en caso de una injusticia es la guerra o intervención.

Sin embargo, existen tres problemas en las instancias internacionales: el primero es que no son representativas en igualdad de términos, el segundo que no necesariamente el uso de la fuerza está legitimado por ellas adecuadamente, y finalmente tampoco garantizan ser imparciales. La configuración de la Organización de Naciones Unidas con un Consejo de Seguridad encargado de tomar las decisiones en donde hay cinco miembros con poder de voto y veto, con una permanencia garantizada hace que la representatividad se pierda. Debido a que estos cinco miembros tienen el veto no todos los Estados valen lo mismo en el contexto internacional, aunque este sea el discurso oficial de la organización.

Con esta configuración del organismo encargado de impartir justicia, es decir, de tomar las decisiones sobre qué asuntos implican una sanción, tampoco se garantiza que se atiendan los asuntos que deben ser atendidos con la justicia como única guía, pues los intereses particulares de cada uno de estos cinco miembros estarán interpuestas en el camino de la justicia. Esto además pone en tela de duda tanto la legitimidad de las acciones internacionales en defensa de las poblaciones en riesgo como de la justa sanción que se definiera por un daño ocasionado, así mismo se puede manifestar que tampoco se garantiza la imparcialidad.

Este tema es tratado plenamente en el artículo de Buchanan y Keohane (2004) sobre una propuesta para el uso preventivo de la fuerza y el manejo de la configuración del modelo de impartición de justicia a través de organismos internacionales. Este artículo se abordará en el capítulo tres pues se trata de una aproximación que se hace desde la perspectiva del cosmopolitismo, que según se ha explicado es un planteamiento kantiano que se introduce en esta tesis como fundamento a la idea de Paz, más que como sustento a la guerra. Sin embargo baste decir aquí que la propuesta de estos autores es que ninguna de las propuestas actuales, la de la guerra justa, el status quo, el interés nacional y la expansión del derecho de legítima defensa; ni aún la exposición teórica de Walzer sobre la guerra justa son elementos suficientes para legitimar moralmente el recurso a la violencia ejercida contra el otro de manera constante.

Derivada de la imposibilidad de confiar en que la justicia sea efectivamente determinada cuando es alcanzada por algunos encargados de impartirla desde las instituciones, queda clara la importancia de que la causa justa sea lo que prevalezca como criterio para el uso de la fuerza. Pero el análisis de la causa debe hacerse desde un criterio ético, no desde un criterio institucional o estatal. Si las instituciones no aseguran la prevalencia de Ética sobre el interés nacional, lo único que queda para garantizar un juicio ético es hacerlo desde la decisión moral ubicada en el *jus ad bellum*. En esta tesis se sostiene que la elaboración teórica que hace Walzer sobre la causa justa, debe ir unida a la idea de una responsabilidad de proteger. Cuando los postulados

se articulan de este modo se constituyen como argumentos de peso para establecer un criterio sólido desde la perspectiva ética.

Retomando como ejemplo de la guerra de 1914, en el análisis de los Aliados se consideró que la causa era justa y el resultado sería favorable en una guerra rápida que determinaría el mapa final de Europa. En este caso el juicio fue relativo a quien hizo el análisis. Una vez establecida la sociedad internacional y organizada en el Sistema de Naciones Unidas con un mecanismo de establecimiento de causas justas tendríamos que ver un cambio en esta primera condición. Sin embargo si tomamos el ejemplo de la segunda intervención de Estados Unidos en Iraq podemos ver como la justicia de la causa es algo que se puede manipular para conseguir un consenso.

En este capítulo lo resulta de importancia el resaltar que un Estado no entra a una guerra sin pensar que esa guerra tiene al menos algo de justificación, para no utilizar el término de causa justa, aducido como el primer argumento del *jus ad bellum*. El estado que declara una guerra tiene que legitimizar su decisión al menos alegando que sus pretensiones son justificables.

La segunda condición del *jus ad bellum* es que la autoridad que declara la guerra sea competente. En esta teoría solamente se reconoce a los Estados o quienes los representan como competentes para declarar la guerra, para analizar críticamente esta condición resultan pertinentes las argumentaciones sobre la legitimidad del Estado de Weber (2001), Arendt (1970) y Walzer (2007). Por otra parte la organización internacional contemporánea también así

lo reconoce, sin embargo retomando el ejemplo de la Guerra de Iraq comenzada en 2003, según Ochman (2007) la guerra de Iraq comenzada en marzo de ese año no puede ser considerada con una causa defensiva, pues los inspectores de la ONU nunca demostraron evidencias de una amenaza al sistema internacional. Más que una causa justa, esta guerra contenía un *miedo justo* (Ochman, 2007, p. 96). En este caso más que ser una guerra declarada por una autoridad internacional competente fue un asunto de encontrar una institución con competencia que pudiera ser persuadida a apoyar las pretensiones estadounidenses. En fechas recientes el ex primer ministro de Gran Bretaña, Tony Blair es llamado a comparecer ante un panel para justificar su decisión de apoyar a Estados Unidos en la declaración de guerra a Iraq, en una controversia generada precisamente por la “inmoralidad” de haber embarcado a su país en una guerra preventiva, que desde la perspectiva del miedo también puede ser considerada defensiva.¹³

Según Ochman, el miedo está asociado al desconocimiento del otro, ese extranjero enemigo que ha fincado una clara amenaza para el suelo y la forma de vida del grupo. La perspectiva de Buchanan y Keohane (2004) sostiene que lo que Estados Unidos hace se avoca a una postura que titulan *la ampliación del derecho de legítima defensa*, al uso preventivo de la fuerza (p. 3). El problema según estos autores es que el concepto de seguridad nacional no sólo es maleable e inestable sino que es limitado a la protección de los ciudadanos del propio Estado, echando abajo el concepto de uso de la

¹³ El 29 de enero de 2010 el ex primer ministro es llamado a declarar ante una comisión del gobierno británico sobre su decisión de declarar la guerra con Estados Unidos sin esperar una resolución del consejo de la ONU al respecto.

fuerza para proteger a otros, pues esos otros son precisamente no miembros de nuestro grupo. Esta visión reduccionista de nosotros y los otros es un grave problema en la forma en que en el siglo actual se abordan los problemas de seguridad entre Estados.

Para Ricoeur (2008) el nivel de las instituciones es vital para establecer la diferencia entre justicia y venganza, pues el nivel institucional buscaría la justicia mientras que el actor individual estaría más cercano a la venganza. En este caso la guerra es declarada por Estados, cumpliendo la segunda condición de la guerra justa, sin embargo en retrospectiva los ingleses el día de hoy consideran una inmoralidad de su gobierno haber accedido a esta guerra. Ricoeur establece que la posibilidad de un tercero que media existe en la medida en que las normas escritas representadas y codificadas en instituciones contengan esta figura (Ricoeur, 2008, p. 206). Por otra parte, Ricoeur así mismo establece que cualquier resurgimiento del espíritu de venganza va en contra del espíritu de la justicia. En este sentido resulta pertinente recordar que Rousseau (2006) planteó que el vivir en sociedad implicaba la renuncia al deseo de venganza. El vivir en comunidad internacional implica que una guerra retributiva –al menos una sin el conceso internacional- es una guerra injusta. El papel de las instituciones es privar a los agentes individuales de la posibilidad de la justicia privada, que tiene más cercanía con la venganza. En este caso la sociedad internacional no ha logrado alcanzar un nivel en el cual sea posible establecer coercitivamente que los agentes individuales, Estados, no puedan hacerse justicia por su propia

mano. Pero las instituciones tampoco garantizan las condiciones de imparcialidad, por ello la propuesta de Buchanan y Keohane es la de acudir a una postura cosmopolita para el uso de la fuerza incluso en caso preventivo (2004).

La tercera condición para la Guerra Justa es el de la justicia comparativa. Este requerimiento puede tener dos acepciones: la primera es la de lo justo del caso en cuestión comparándolo con otros casos semejantes en los que el mismo actor ha tomado la decisión de usar la fuerza, y la segunda es la de la justicia comparando la postura propia con la del otro en cuestión, esta segunda acepción toma en cuenta, aunque de manera limitada la postura del otro.

Supongamos en el análisis de la primera cuestión que el actor ha tomado decisiones sobre si entrar en una guerra antes, algunas de ellas han determinado que sí se entre en la guerra y otras que no. El análisis de esas posturas, es decir la consistencia de la política exterior de un Estado, debe ser tomado en cuenta. Esta es desde el punto de vista de la ética, incluso una decisión de índole prudencial: cuándo se debe entrar a una guerra es un ejercicio de prudencia.

Algunos Estados tienen políticas exteriores con claras líneas de trabajo y posturas. En el caso de la administración del Presidente Bush, el argumento bajo el cual estamos analizando la guerra de Iraq es la de la expansión del derecho a la autodefensa, es decir un argumento que compara otras ocasiones en las que Estados Unidos ha argumentado un derecho de autodefensa.

Desde la perspectiva del derecho de autodefensa es válido entrar a una guerra, por ello en este caso argumentarlo efectivamente fue una de las estrategias de la política exterior de Bush. Buchanan y Keohane (2004) sostienen que este derecho al que se apegó el gobierno de Estados Unidos debe ser rechazado pues se basa en un estimado de una posible agresión por recibirse, estimado que puede ser fácilmente exagerado o fincarse sobre información falseada. Este asunto queda en evidencia después de que los observadores internacionales no produjeron pruebas concluyentes de la capacidad de construcción de las armas de destrucción masiva en el Estado agredido, Irak.

Una última aclaración sobre esta condición del *jus ad bellum* es que es necesario distinguir que la política exterior es realizada por un grupo de personas en su condición de ejecutores de la política. Más que como personas particulares estos agentes actúan como esos jueces que menciona Ricoeur (2008), y en su condición de representantes del Estado cuentan con la legitimidad que la comunidad les ha conferido. Sin embargo las consecuencias del acto puede ir mucho más allá de la persona, entonces una forma de garantizar la justicia es que quienes toman las decisiones apliquen las condiciones del juicio *jus ad bellum*.

La segunda acepción implica ver la postura del otro en cuestión, en el caso de la guerra de Iraq recordemos la presión ejercida por la ONU para que los observadores internacionales emitieran un reporte sobre si encontraron o no armas de destrucción masiva, que sería la base del argumento de la

expansión de la autodefensa a la guerra preventiva. El grave problema es que los argumentos del otro suelen ser desconocidos o dudosos, al menos desde la perspectiva del control de la información que se ejerce incluso en las sociedades democráticas. En este caso cabe mencionar que, como Walzer sostiene, la comunidad es la que declara la guerra pues el Estado es una representación de la comunidad y la información o percepción que tenga la comunidad es lo que justifica en última instancia la acción.

La perspectiva del otro es un presupuesto moral básico para la idea de justicia, el margen de confianza con el otro y su reconocimiento son principios éticos contemporáneos. En su obra *El ser y el otro en la ética contemporánea* Seyla Benhabib (1992) sostiene que hay que hacer una revisión de la construcción del otro para verdaderamente construir un sujeto moral capaz de interactuar con la diferencia y conservar algunas guías universales en su comportamiento como ciudadano del mundo. El problema reside en gran medida en el argumento del otro como el extranjero que representa una amenaza. La construcción de los grupos de identidad implica una autoidentificación que nos aísla y nos hace ver al otro como amenaza.

En otro de sus textos *Another Cosmopolitanism* (2006), Benhabib argumenta que el derecho de hospitalidad que Emanuel Kant establece en la Paz Perpetua (1795) es la base del reconocimiento de los derechos de todas las personas en igualdad y no por su condición de habitantes de un Estado, es decir como miembros de una comunidad particular. Por otro lado se puede

agregar que el derecho de hospitalidad establece que el extranjero no debe ser considerado como un enemigo.

Por su parte en su texto *Identidad y violencia* (2006) Amartya Sen establece que las identidades han servido para dividir y reducir la visión que tenemos de los otros e incluso de nosotros mismos y propone liberar la riqueza que puede darnos una identidad compleja y que no divida, sino que integre todas nuestras diferencias.

Las consideraciones anteriores constituyen elementos importantes para la construcción de la idea de paz de esta tesis y que están encaminados a rescatar el valor de la diferencia sin menoscabar el valor de la justicia. Por ahora lo más relevante es establecer la idea de que la justicia de nuestro grupo puede ser comparable con la justicia del otro grupo.

En una argumentación previa se mencionó que en su origen, la teoría de la Guerra Justa tenía fundamento en lo sagrado. Dado que el principio fue después secularizado y asociado a otros valores compartidos en occidente, como la democracia o la justicia, resulta más complejo argumentar que una visión particular del mundo pueda ser más justa que la visión de otro grupo. Por ello, establecer condiciones claras de protección de los derechos sólo puede hacerse a partir de una condición más general de lo que nos constituye como humanos, es decir, reconociendo la universalidad de los Derechos Humanos, aún con las dificultades que tenemos hoy en día para definir su aplicación.

La cuarta condición del *jus ad bellum* es la de la recta intención. El ejemplo de Tony Blair, ex primer ministro de Gran Bretaña, y el cuestionamiento que el día de hoy le hace la sociedad británica sobre su decisión de entrar en la guerra de Iraq, nos avoca precisamente al problema de la recta intención. Él sostiene que la intención fue recta dado que fue guiado para creer que realmente había una amenaza del uso de armas de destrucción masiva. Desde esta declaración es posible sostener que bajo los argumentos del miedo justo y de la expansión del derecho de autodefensa al uso preventivo de la fuerza, había una causa justa y por lo tanto la intención de defenderse, entonces en este ejemplo quedaría evidenciada una recta intención. Es decir, la intención no fue una intención guiada por algún disvalor moral como la aspiración expansionista o la intervención para atacar a un grupo particular.

El problema ético que esto presenta es que la distancia que existe entre la justicia y la venganza pudiera ser la misma que la que existe entre el miedo y el uso preventivo de la fuerza. El derecho de autodefensa puede presentar huecos en la argumentación que lo sustenta en algunos casos. Mientras que la autodefensa es clara, por ejemplo, en el caso de la declaración de guerra de Estados Unidos a Japón después del ataque a Pearl Harbor en la guerra del Pacífico, en el caso de Irak no está tan claro. Incluso después de los atentados del 11 de septiembre en Nueva York, el ataque a Afganistán se argumentó como autodefensa, pero no está tan claro porque los grupos terroristas no son el Estado y no toda la comunidad de esos países los apoya.

El cuestionamiento moral que cabe hacer es si la intención es recta cuando se responde a una amenaza, más que una ofensa tangible. Esto es lo se lo pregunta Ochman (2007) para el caso de Estados Unidos en Iraq de forma práctica y se lo plantea Paul Ricoeur en su ensayo teórico sobre el término del miedo vengativo del agente individual (Ricoeur, 2008). Según Walzer la recta intención es una de las condiciones más grises de los principios del *jus ad bellum*. Esto queda evidenciado con los ejemplos de la política exterior estadounidense ante Afganistán e Iraq.

La única respuesta moralmente aceptable para esta condición es el establecimiento de un tercero en cuestión quien habría de mediar constantemente que la intención del agente individual, o la comunidad, tome en cuenta todas las perspectivas del conflicto para aproximarse a él con la rectitud sugerida por el criterio de la guerra justa. Desgraciadamente como se estableció antes, el mediador actual, la Organización de las Naciones Unidas, tampoco garantiza imparcialidad.

Por ello son relevantes el reporte de la *Responsabilidad de proteger* (Evans, 2001) y la propuesta de Buchanan y Keohane (2004). Estos dos trabajos proponen estrategias a seguir para determinar la rectitud de intención: estas propuestas son teóricas y se basan en el concepto de responsabilidad, asumiendo dos fases. La primera tiene que ver con la decisión y de intervenir y la segunda asume que una vez que se termine la intervención se debe generar una estrategia que haga responsables a los Estados interventores por las consecuencias, mismas que deben comprobarse.

En el caso de Iraq estaríamos hablando de comprobar la existencia de las armas de destrucción masiva y/o al menos la posibilidad de construirlas como argumento para la intervención, por lo que la segunda fase implicaría el conocimiento de que en efecto la amenaza era real y de no serlo hacer responsable al interventor de las consecuencias no sólo prácticas sino también morales de la acción.

Es decir, desde esta propuesta, de no encontrarse las armas habría un castigo obligado para los actores que intervinieron bajo el argumento de la amenaza de la existencia de dichas armas. En primer lugar la retribución de los daños pero también una acusación pública de haber incurrido en un argumento falso. El problema es que de nuevo la comunidad internacional no cuenta con los medios para establecer estos comités.

En el caso particular estudiado, el problema se acrecentó al aplicar la concepción del miedo justo. En particular, se utilizó el argumento de la expansión del derecho de autodefensa como equivalente a una guerra preventiva para demostrar que hubo una intención recta con un juicio equivocado. Es decir si se juzga la intención, si la intención es recta y la consecuencia negativa, no resulta una falta ética porque la teoría juzga la intención; misma que es difícil de comprobar, para ello basta mencionar el ejemplo de Tony Blair.

El eje central del argumento de la responsabilidad es ser un detractor de lo que Walzer (2001) llama la tendencia que tenemos a maximizar en nuestros argumentos la ganancia para nuestro lado en el conflicto y minimizar

las pérdidas del enemigo. El enfoque de la responsabilidad llama a tomar seriamente el daño físico y cultural que se realiza con una intervención violenta en suelo ajeno cualquiera que sea la causa, pero más aún si la causa es fácilmente maleable como ha demostrado ser, desde la perspectiva de la defensa de la seguridad nacional. Estas medidas son teóricas y no han sido aplicadas.

La quinta condición del *jus ad bellum* es que sea el último recurso. Paul Ricoeur en su ensayo *Justicia y Venganza* nos habla de que la justicia es la inclinación hacia el otro de las demás virtudes (Ricoeur, 2008, p. 207), virtudes tales como la templanza, la generosidad, la prudencia sólo pueden existir si damos cuenta de la existencia y las necesidades del otro. El argumento del recurso probable, implica que se hayan agotado otros medios para el ejercicio de la justicia. En 2003 el recurso no fue agotado si consideramos que no hubo un reporte de los observadores de la ONU bajo el cual se pudiera negociar con Iraq su desmantelamiento de las armas de destrucción masiva o al menos de la capacidad para producirlas.

En su ensayo sobre La Guerra Justa y los absolutos morales, Ochman (2007) alude a una concepción maniqueísta del Mal para hacer alusión a la necesidad norteamericana de plantear una guerra más que defensiva, preventiva. En su discurso de aceptación del premio Nobel de la Paz, el presidente Barack Obama enfatiza que el *Mal* existe¹⁴. Si bien este capítulo no tiene la intención de analizar el conflicto de Irak y Estados Unidos, o algún otro

¹⁴ El texto completo del discurso de aceptación del Premio Nobel de la Paz 2009 puede ser consultado en: http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2009/press.html

en particular; o de analizar el concepto de mal como tal, las ilustraciones que se han hecho con estos ejemplos con sirven para aplicar a casos concretos los principios de la guerra justa y adelantar la discusión hacia el tema de la paz.

Retomando esta quinta condición, del último recurso, vemos como tampoco una guerra a la que se la ha adjudicado este adjetivo en las administraciones estadounidenses lo cumplen. Los recursos no fueron agotados y el sustento moral en el cual se pretendió basar la guerra fue el de la amenaza. Por ello reportes como el de la *Responsabilidad de proteger del ICSS* (Evans, 2001) hacen explícitos los caminos para asegurar que en estos casos sólo se pueda y deba responder ante verdaderas amenazas

Finalmente dos circunstancias adicionales a tener en cuenta son los que se refieren a la probabilidad de éxito y a la proporcionalidad. Con el argumento de la probabilidad de éxito todos los razonamientos o justificaciones anteriores pudieran venirse abajo, por lo que éste es un argumento riesgoso y que puede ser falseable de acuerdo a los intereses particulares o a las percepciones sobre la seguridad nacional. El Estado puede encontrarse con una causa que sea efectivamente justa, contar con una recta intención, con la legitimidad para declarar la guerra, contar con el apoyo de la comunidad internacional y enfrentado a la imposibilidad de resolver el conflicto por otros medios; sin embargo si en su evaluación de los hechos la victoria no es algo probable entonces se pudiera entrar en una zona gris respecto a la decisión moral sobre si es justo o no entrar en una guerra que se anticipa que se va a perder.

Si la justicia no puede ser alcanzada, entonces ¿qué le queda al Estado o a la comunidad que ha sido agraviada?, ¿la injusticia deberá ser asumida por el agraviado sin posibilidad de retribución y/o castigo para el culpable? Si éste es el planteamiento, entonces en realidad no hay un planteamiento ético en el argumento del *jus ad bellum*, sino uno estratégico: la minimización de las pérdidas y maximización de las ganancias. Por ello es importante tomar en cuenta lo que Walzer comenta en la tendencia que tenemos a maximizar nuestras ganancias y minimizar las pérdidas del otro (Walzer, Guerra, política y moral, 2001)

El argumento de la racionalidad instrumental vs. la racionalidad ética es muy importante, pues no es posible desde la óptica de esta tesis quedarse solamente en el orden racionalidad estratégica o conveniente si lo que se desea cumplir con la premisa ética de proteger a los seres humanos en su dignidad como tales.

En apartados anteriores de este capítulo ya se elaboró un argumento a favor de la resistencia aún en situaciones donde la victoria no es exitosa, lo mismo puede argumentarse para situaciones donde es necesario tomar una acción justa, aún si la victoria es dudosa o el costo humano es alto. Sin embargo, es en estos casos donde la acción conjunta de las instituciones internacionales es importante. Por ello se ha elaborado un entretrejo de argumentos a favor de la protección de los derechos de las personas. Si bien éstas viven insertadas en las comunidades, hay que tener claro que los cálculos de probabilidad no deben sólo ser basados en elementos de cálculo

sino de justicia. Sin embargo el problema de incorporar el elemento de la justicia implica que ante la imposibilidad de cambiar la situación de los individuos cuyos derechos se violan lo único que se genera es un sacrificio. El dilema sólo puede resolverse si se elimina la violencia, lo que sustenta la idea de una paz moral.

2.1.4 La guerra como sentencia

Sobre la condición acerca de la probabilidad de éxito de una guerra, uno de los problemas que nos mencionan autores como Walzer (2006) y Bobbio (1992) es que en este caso la sentencia por la ofensa recibida es la guerra, pero el veredicto de la guerra no asegura un castigo para el culpable porque al entrar en una guerra no se conocen de antemano las consecuencias de la misma. Es decir, pudiera resultar vencedora en una guerra la parte ofensora o identificada como tal, la parte que sí se desea sancionar, pues la victoria no depende de la justicia sino de la estrategia y de los recursos con los que se cuenta.

En el trabajo de Ricoeur (2008) se indica que el trabajo de juez en el dictamen de la sentencia es la parte más débil de todo el sustento institucional para separar la justicia de la venganza. Ricoeur sostiene que la imposición de la sentencia es una medida legal que permite una satisfacción institucional en lugar de una venganza por parte del agente privado, sin embargo en la sociedad internacional, la sentencia que impone el uso de la fuerza como correctivo, no tiene la seguridad de que resulte triunfadora la parte ofendida.

El asunto de la guerra como retribución va ligado a la defensa, pero además genera un problema, pues la guerra es vista como castigo ante el

crimen cometido. En esta perspectiva se puede considerar que el agredido tiene derecho a una retribución. Sin embargo la guerra no garantiza que el ganador será aquel actor a quien se le reconoce que tiene derecho a la retribución. Este problema se genera pues seguimos atribuyendo características de la personalidad jurídica a los Estados. Éstas, no son realmente atribuibles a una comunidad, pues por un lado ante cualquier agresión la respuesta es la guerra, y por otro, como ya estableció no se conocen las consecuencias de las mismas al entrar en ella (es decir no hay una escala de castigos de acuerdo al tamaño de la falta cometida). Por otro lado, en el caso de la comunidad internacional, no hay un sistema internacional que coercione a los Estados o sea responsable de ejecutar los castigos.

Kegley y Raymond (1999) hacen una elaboración teórica sobre los resultados de la guerra, precisamente desde la perspectiva de lo que sucede cuando éstas terminan. El trabajo de estos autores asume que las condiciones bajo las cuales se asienta la paz, posterior a la guerra, son cruciales para la estabilidad posterior. El asunto de la paz será tratado a detalle en un capítulo posterior, sin embargo aquí caben algunos comentarios sobre el trabajo de Kegley y Raymond sobre la justicia y la retribución.

La premisa de la cual parte el trabajo de estos autores es que pensar en terminar una guerra implica pensar en calcular beneficios y costos, así como premios y castigos. Estos deben ser calculados al inicio de la guerra, es decir en donde se ubica la decisión moral de iniciarla (*jus ad bellum*) pero también siempre debe pensarse en cómo se terminará la misma. La relación entre

vencedor y vencido es de alta relevancia para evitar que los conflictos sean recurrentes. La postura de Kegley y Raymond es que las decisiones a tomarse tanto al iniciar una guerra como al terminarla deben ser decisiones éticas y no sólo políticas.

Para Kegley y Raymond (1999), las decisiones éticas tienen que ver con la justicia, desde este punto de vista la distribución de las ganancias y pérdidas tiene una gran importancia. Los autores concluyen que rara vez los que entran en una guerra piensan en el momento de terminarla. Este es un gran problema pues cuando ese momento llega los actores no están listos para establecer condiciones adecuadas para la terminación de un conflicto. Incluso es posible sugerir que uno de los criterios éticos para entrar en una guerra podría ser pensar en cómo terminarla.

Un comentario adicional al asunto de la declaración de guerra como sentencia y lo problemático que esto resulta proviene del trabajo de Castells y Serra (2003) donde se plantea que aunque la respuesta militar a la agresión del 11 de septiembre de 2001 contra Afganistán haya sido pactada por los agentes y sustentada en principios de derecho, es una respuesta que va en contra de los actores del hecho y no de las causas. En un simposium realizado en Barcelona en el año 2003 Joan Closs - alcalde de la ciudad- previene acerca de este tipo de medidas que ponen en riesgo a toda la humanidad al trazar una frontera entre nosotros y los otros que divide a las sociedades de la forma más profunda (citado por Castells y Sera)

La última condición a discutir es la de la proporcionalidad, es decir, qué tan fuerte o tan severa debe ser la respuesta ante la amenaza o la agresión recibida. En las normas de la guerra justa la respuesta, la defensa, debe ser equiparable a la agresión recibida. En las guerras vemos sin embargo, una escalada de la violencia que no puede ser prevista, pues desconocemos las reacciones del otro grupo ante una guerra. Un argumento importante en el contexto actual es que existe la posibilidad de destrucción total, es decir la capacidad técnica para destruir todo en el orbe. Esta capacidad nos ha hecho según Bobbio (1992) ver la guerra de un modo diferente. Según Walzer el argumento de la disuasión (2006) implica el aceptar la amenaza de destrucción total, como en el caso de Hiroshima, entendiendo que es algo totalmente inmoral pero que es utilizado como último recurso, pero recurso que al final, el Estado está dispuesto a utilizar en casos de última necesidad. Sin embargo, desde la perspectiva realista, el argumento realmente implica que la capacidad nuclear es un elemento para disuadir, es decir, que sirve para reducir la posibilidad de una guerra pues esta pudiera escalar a un nivel de mutua destrucción total.

Cabe mencionar que el argumento de la disuasión se elaboró en plena guerra fría y el enemigo a vencer era la URSS, sin embargo el simple argumento implica que estaríamos dispuestos a matar población civil y esto es ya de entrada una inmoralidad. Por ello también existen acuerdos en los que la posibilidad de utilizar armas de destrucción total se limita, esto se abordará también en el capítulo que trata sobre la paz. Aquí lo que cabe mencionar es

que es imposible medir la proporcionalidad si existe la capacidad tecnológica para la destrucción total.

La capacidad de los ejércitos es en gran medida lo que ha provocado que el argumento de la proporcionalidad sea dudoso en el caso del análisis de la justicia. Sin embargo en el contexto contemporáneo en las guerras se vuelven un asunto de tecnología y no de número de soldados que se envían al campo de batalla. Aunque esto tiene la ventaja de que no se arriesga la vida de los soldados, al menos no de quien se encuentra haciendo el análisis estratégico-tecnológico, la capacidad no está relacionada con la justicia sino con los recursos a los que se tienen acceso.

Un asunto adicional y final para esta exposición de la moralidad de la guerra es que el atribuirle una personalidad jurídica al Estado implica que sólo éstos pueden ser actores en las guerras. Como sostiene Max Weber el Estado ostenta el monopolio de la fuerza (Weber, 2001), esto es cuestionable desde la perspectiva de Walzer (2006) pues no es el Estado como entidad jurídica sino la comunidad quien tiene la protección generalizada del grupo social a su cargo. Es decir, desde la óptica del comunitarismo no es el Estado por sí mismo, sino la comunidad la que tiene legítima la fuerza. Lo que interesa remarcar es que las guerras no sólo llevan a una discusión de orden jurídico sobre el uso de la fuerza por los Estados, sino que, también llevan a la discusión sobre los Estados como únicos actores válidos en las guerras. Es decir, la sociedad civil puede tener un conflicto que se torne en violencia, adicionalmente está el problema de la privatización del conflicto hacia grupos

de interés: este conflicto además se relaciona con el problema de la autodeterminación mencionado con anterioridad en el actual capítulo.

En el ordenamiento social de los siglos XVI al XIX, por ejemplo, la guerra sólo podía existir entre Estados pues desde los tratados de Westfalia¹⁵, el mundo se organizó de este modo, el reconocimiento de la personalidad legal de los actores internacionales sólo es concedido a los Estados y todo aquello que suceda hacia adentro de los mismos es un asunto de política interna. En el siglo veinte comienzan ya a cuestionarse este planteamiento y a reconocerse otros actores. Walzer reconoce la importancia de grupos de partisanos (2006), es decir de los guerrilleros y los grupos de resistencia pues ante una situación de injusticia o rendición del Estado ante un enemigo, no quiere decir que la injusticia desaparezca y aboga por el derecho de las comunidades a seguir la defensa. Esto también se basa en la idea de comunidad y asume que no todos los miembros de la comunidad tienen una concepción homogénea de su identidad. Así mismo Sen (2006) problematiza el tema de la identidad aduciendo precisamente a la dificultad para construir una identidad desde la libertad, ya que el concepto suele quedar reducido a la pertenencia a una nacionalidad o a un grupo étnico y no a todo lo que somos.

Para los teóricos de la guerra las acciones de los guerrilleros y las resistencias, pueden parecer inmorales desde el punto de vista de *jus in bellum*, sin embargo este momento de la decisión no es relevante para este trabajo, más bien el reconocimiento del derecho de resistencia es lo relevante,

¹⁵ Se denomina tratados de Westafalia a un conjunto de acuerdos firmados en Osenbruk y Munster donde se establecieron principios que hoy rigen el Derecho Internacional.

pues es parte de los derechos de la comunidad. Pero si hablamos de que la guerra es una sentencia, y se pierde la guerra aún queda el recurso moral de la resistencia. En posteriores capítulos se verá si esta resistencia debe ser pacífica o por las vías de la fuerza.

En estos casos es más difícil determinar la acción justa, pero tanto en *Guerras justas e Injustas* (2006) como en *Guerra, política y moral* (2001), Walzer defiende el argumento de la resistencia como proveniente del interés de la comunidad cuando el Estado ha fallado en protegerla.

Lo que resalta es que en situaciones donde hay una falla del Estado, surgen problemáticas que conocemos como guerrillas y también pueden surgir guerras civiles. Es cierto que en el caso de la guerra civil americana el Sur de ese país declaró otro Estado y con esa personalidad jurídica pretendió iniciar la lucha contra el Norte, quienes no aceptaron la pretensión separatista de los sureños o su reclamo de ser una comunidad diferente. Sin embargo en la revolución francesa la intención era refundar al mismo Estado francés, de nuevo era un reclamo de la comunidad. Debido a que la revolución francesa fue exitosa el día de hoy la reconocemos como una guerra con una causa justa, no así a otras rebeliones en otros lugares como la guerra civil en Estados Unidos, donde al final no tuvo el apoyo del argumento. Lo que habría que preguntarse, sin embargo es si fue el argumento lo que falló o si fueron los medios para obtener el resultado.

En este tipo de conflicto violento, la guerra civil, se da la violación al principio del monopolio de la fuerza, sin embargo la decisión rebelde responde

desde el punto de vista de quienes hacen el reclamo a una injusticia cometida, es decir, al derecho de la comunidad tal y como lo plantea Walzer en *Guerra, política y moral* (2001). La problemática está en establecer hasta dónde estas personas tienen el derecho de usar la fuerza física para reclamar a un Estado que ha fallado a la función para la cual fue establecido y, si la comunidad internacional reconocerá como válidos solo aquellos movimientos que hayan tenido éxito. Por otro lado, ¿qué sucede con el grupo de personas que quedan excluidos de los ideales de estas Guerras Civiles? La representatividad siempre es problemática en las guerras internas. No por ello tiene que dejar de hacerse el análisis y de comprenderse el derecho que tiene la comunidad a refundarse y reorganizarse sin la intervención extranjera, a menos que se den condiciones como las ya mencionadas en el reporte sobre la protección de las poblaciones en riesgo. (Evans, 2001)

Sobre este punto cabe resaltar que el resultado de la guerra puede ser la victoria para la parte ofensora, por lo que la organización de los Estados es importante para tratar de que las guerras sean justas y además proteger a las personas dentro de los conflictos, sobre todo porque el derecho internacional es incapaz de ejecutar una sanción si en realidad la autodeterminación de los Estados es respetada. Un riesgo es que el resultado de la guerra no depende de la justicia o la legalidad del sistema internacional, sino de la posesión de mejores armamentos y estrategias, sobre este asunto del armamentismo se regresará más tarde para explicar las incongruencias entre el desarrollo tecnológico de armamento y la idea de paz.

2.1.3 Conclusiones sobre los aspectos morales de la guerra

En el eje de la moralidad de la guerra se revisaron los trabajos de Michael Walzer , Paul Ricoeur, Hannah Arendt, Xabier Etxeberría, entre otros; todo ello con el propósito de establecer que la decisión de entrar en una guerra es una decisión ética y no sólo pragmática.

Dado que el trabajo de esta tesis se centra en los aspectos éticos, el principio que se analiza a profundidad es el *jus ad bellum*. Se analizó las condiciones de la guerra justa desde el punto de vista de la teoría desde su origen y la postura contemporánea presentada desde el enfoque de la responsabilidad de proteger a las poblaciones en riesgo. Algunas conclusiones que se deducen del análisis son:

- La decisión de entrar en una guerra es el punto crucial en donde se ubica el dilema ético entre la justicia y el derecho del otro; por ello debe analizarse la diferencia entre lo que es un acto justo y lo que es una venganza organizada.
- Las relaciones entre extraños y la comunidad tienen una oportunidad de tender un puente entre la filosofía política y las relaciones interpersonales en el espacio que se delimita entre los derechos humanos y los civiles y políticos.
- La adjudicación de la personalidad jurídica del Estado es una representación incompleta, es necesario distinguir entre el Estado como una entidad jurídica que cuenta con un territorio, población y gobierno; y

el estado como la comunidad de personas que legitiman un orden de gobierno.

- El debate sobre la guerra actualmente se ubica en la tensión que resulta entre los derechos individuales de los miembros de la comunidad y la capacidad de los Estados para proteger a sus ciudadanos; sin embargo la comunidad internacional tiene un deber hacia todos los miembros del grupo humano, delimitado por los derechos humanos, lo cual supone dificultades no fáciles de resolver.
- La comunidad internacional cuenta con mecanismos que no son eficientes en el manejo de los problemas contemporáneos en relación a los conflictos violentos. Los ejemplos ilustrados en esta tesis presentan cómo estos mecanismos permiten que intereses más allá de la justicia sean los ejes de la decisión para entrar en una guerra.
- Uno de los elementos más problemáticos éticamente hablando es el del pragmatismo, sobre todo ubicado como criterio ético del *jus ad bellum*. En este caso se plantea que la decisión ética debe ser en favor de la protección de las personas aún y cuando la probabilidad de éxito de la guerra o intervención sea baja.

2.2 Constancia histórica de la guerra

El segundo gran concepto dentro de la definición de guerra propuesta por Morris (2001) es el de la constancia de la misma, autor que sostiene que la guerra “siempre ha acompañado a las sociedades”. En el análisis histórico que hace Norberto Bobbio (1992) la guerra debió extinguirse hacia fines del siglo

veinte pues el progreso de la humanidad hubiese llegado a un punto donde ésta no sería necesaria, en este sentido se puede decir que anunciaron que el final de la historia había llegado con la caída del muro de Berlín y triunfantemente el orden democrático se establecería en el obre trayendo paz a todos los rincones. Sin embargo seguimos teniendo conflictos armados y violentos entre grupos humanos en diversos lugares del orbe. Actualmente se identifican 36 conflictos armados y violentos activos en el mundo (Fisas, 2006). Según este autor, si bien ha habido una reducción de las guerras entre mediados del siglo veinte y finales del mismo vemos que las guerras están lejos de desaparecer, algunas de ellas han tenido una permanencia de más de cincuenta años con intervalos más o menos violentos, como el conflicto entre Israel y la región de Palestina¹⁶.

La perspectiva de la Filosofía de la Historia utilizada por Bobbio (1992), se identifica con el relato del progreso de la humanidad –en este sentido también responde a la idea de *plan de la naturaleza* kantiano- y es muy importante para entender las concepciones filosóficas de la guerra desde los antiguos Griegos hasta el día de hoy. Existen varias concepciones: la guerra como necesidad -evento fundacional de la cultura o acto necesario para el progreso humano-, la guerra como accidente histórico inevitable -no deseable pero necesaria- y la guerra como posibilidad de respuesta ante una agresión entre grupos humanos.

¹⁶ La guerra entre Israel y sus vecinos por el control de los territorios de origen palestino ha tenido al menos seis episodios y muchos incidentes menores. Los cuales han valido por más de 300 resoluciones en el consejo de seguridad de la ONU desde 1948 hasta el 2009

2.2.1 La guerra como necesidad, historia y progreso.

Las guerras, desde la perspectiva en la que se consideran necesarias, pueden emprenderse para expandir la gloria de los imperios, como salto cuántico para cambiar un régimen injusto, incluso se han considerado un recurso para la mayor gloria de Dios. En este discurso, las guerras son un aspecto importante en la construcción de los relatos míticos de los grupos sociales. Frases como “*El árbol de la libertad debe ser regado de cuando en cuando, con la sangre de patriotas y tiranos*”, se les han atribuido a los padres de la nación norteamericana. Evidentemente esto es una visión de la historia lineal y progresista que se sustenta en el argumento de la guerra como necesidad para el acceso a una sociedad justa. Una guerra justa sería aquella que funda una sociedad justa, si el resultado fuera otra injusticia *el árbol de la libertad* necesitaría ser regado de nuevo.

De igual forma el origen sagrado de la causa justa es importante de analizar desde esta perspectiva pues la defensa de la Fe y la muerte del infiel son argumentos que trascienden al orden de lo natural y por lo tanto son para quienes los utilizan como órdenes irrevocables. El origen de la discusión sobre la Guerra Justa analizado en el apartado anterior es precisamente éste: el de buscar la victoria para Dios en la tierra. Así lo asienta San Agustín en *La ciudad de Dios*:

En efecto, los mismos amantes de la guerra no desean más que vencer, y, por consiguiente, ansían llegar guerreando a una paz gloriosa. Pues ¿qué es la victoria más que la sujeción de los rebeldes? Logrado este efecto, llega la paz. La paz es, pues, también el fin perseguido por

quienes se afanan en poner a prueba su valor guerrero presentando guerra para imperar y luchar. De donde se sigue que el verdadero fin de la guerra es la paz.” (Agustin)

En la cita anterior ilustra que para San Agustín el problema son los rebeldes quienes en el contexto del autor, son aquellos que se alejaban de la voluntad de Dios. Sin embargo lo más importante de la cita es que ilustra que para el pensamiento medieval cristiano la paz sólo podía ser accedida después de las guerras. Es decir, la guerra era desde esta óptica un evento necesario para que pudiera lograrse a la paz.

Esta postura está embebida en la historia de occidente, desde la época de Agustín hasta la modernidad. Lo que conocemos el día de hoy de las sociedades antiguas y de algunas modernas, son relatos de las batallas, las luchas y las guerras en las que triunfaron. Un análisis de los días de fiesta de México nos ilustra que celebramos aquellos eventos como “la batalla de Puebla”, “Los niños héroes”, “La Revolución mexicana”, todos eventos violentos que coinciden con esta necesidad de generar relatos míticos heroicos, que sustentan una idea de nación basada en la violencia, en un discurso de construcción de la identidad a partir de la violencia. Aún dentro de esta visión la necesidad de la guerra debió terminar en el llamado fin de la historia, pues la humanidad hubiera llegado al punto culminante de su desarrollo político con la caída del muro de Berlín.

El argumento de la guerra como necesidad implica un camino del ser humano hacia el progreso, pero como postura filosófica esta idea puede ser cuestionada desde la posmodernidad, pues como hecho histórico observamos

que el progreso generalizado no ha llegado y posiblemente no lo veremos llegar en el siglo XXI.

El siglo XIX no está exento de su propia interpretación de la guerra como necesidad, el marxismo asume que la revolución es la única vía para el progreso final de la humanidad. Los hegelianos y los marxistas en el siglo XIX y XX tomarán la postura de linealidad de la historia en la que la tesis genera su antítesis para sintetizarse en un nuevo paradigma. Desde esta perspectiva, según explica Arendt (1970) se observa a la historia como una continuidad, un proceso cronológico en el que es inevitable la violencia en la forma ya sea de guerra o de revolución.

Arendt es crítica de esta postura sobre la historia y considera que se deben explorar las causas más profundas de la violencia pues la postura del continuo histórico se basa en un poder dialéctico que incluye una negación de lo que es para esta autora el poder. Es vital separar para el imaginario *arendiano* el concepto de violencia, visto como una instrumentalización del uso de la fuerza, y del uso del poder, visto como una legitimación de la habilidad humana de actuar en concierto. (Arendt H. , *On Violence*, 1970, pp. 35-56). Si bien el proceso lineal de la Historia incluye episodios violentos, una legitimación del poder en la sociedad no necesariamente ha de implicar violencia, pues en realidad la violencia y el poder son opuestos. El poder no necesita justificación, sino legitimación; la violencia puede ser justificable pero no necesariamente considerada como legítima.

Esto nos lleva a retomar la idea de Weber (2001) sobre el Estado legitimado a través del monopolio del uso de la fuerza. Arendt es contraria a esta idea pues esto significaría que sin fuerza no hay Estado y en realidad la condición humana implica la capacidad de llegar en concierto a un poder legitimado. Asumir como lo hace Weber que toda legitimación implica fuerza, entendida como la violencia organizada a través de los instrumentos fabricados para ello, asume que el bien adjudicado al poder lleva dentro un mal temporal que es la violencia. Éticamente esto sería una contradicción. Aunque esta contradicción se encuentra ya presente en la visión agustiniana de la guerra y la paz, pues si el fin de la guerra es la paz, la paz lleva en su origen la violencia de la guerra.

Arendt no implica que la violencia siempre es un mal, sino que establece que poder y violencia no necesariamente tienen que estar en la misma ecuación. La ecuación de Hegel o Marx así lo asume y por ello la postura de la necesidad de la guerra sería cuestionable para esta autora.

En el siglo XX el matiz sobre la guerra para darle gloria a Dios o defenderse contra los impíos ha tomado otras formas pero sigue siendo parte de la política internacional. Esto se observa en el artículo de Ochman (2007) sobre la guerra justa y su aplicación en el contexto actual. El manejo del enemigo como un malvado en los discursos de George Bush indica que el origen de la guerra es el Mal, y éste sólo puede ser erradicado si el enemigo es destruido o vencido.

Eric Hobsbawm (2009) nos confronta con la idea de una frontera difusa entre lo que son la guerra y la paz, nos indica que incidentes como los que suceden a diario en Darfur no son considerados guerras pero tampoco existe una paz social. En el contexto mexicano, el gobierno federal utiliza el término *Guerra contra el narcotráfico* para ilustrar la frágil situación del orden público, sin embargo no hay un estado de guerra civil declarado hacia adentro del país. Desde la perspectiva de la necesidad de hacer guerras no hay saltos cuánticos o mejoras visibles en el orden internacional o interno de los Estados con las situaciones que vemos en el contexto actual. Por su parte Seyla Benhabib (1992) menciona que hay un escepticismo entre los intelectuales y académicos hacia un proyecto basado en la desilusión. La forma de vida que hemos instaurado perpetúa la violencia, el armamentismo y la explotación. Es una forma de vida que relega como ciudadanos de segunda clase a algunos grupos de personas, generalmente a los que son diferentes o extraños al grupo. Desde estas ópticas, estos ejemplos ilustran que no se ha llegado al progreso.

El argumento puede ser entonces descartado como válido, así lo demuestran las posturas de Arendt, Hobsbawm y Benhabib para explicar la razón por la cual las guerras han tenido una constancia en la historia de la humanidad.

2.2.2 La guerra como accidente inevitable

Una segunda visión de las guerras ha sido la del accidente histórico inevitable. Esta concepción considera a la guerra como una triste parte de la naturaleza humana, incluso como defensa ante las violaciones a los valores supremos

sociales. Si en la guerra como necesaria la guerra nos permite dar saltos hacia el progreso humano, hacia la expansión de la civilización, cualquiera que ésta sea, en esta concepción de inevitabilidad la guerra nos permite evitar violaciones mayores a la libertad o la justicia. En esta concepción la guerra se entiende como no deseable pero inevitable, pues como se explicó, lo importante es mantener el orden que permita que la consecución de la justicia se lleve a cabo. Walzer (2007) indica que si bien en el siglo XXI no ha sido posible establecer una paz estable, al menos debemos de trabajar en ello, pero sin descartar que a veces la guerra es trágicamente necesaria. Walzer cita los ejemplos de Bosnia y Ruanda. Cabe mencionar que desde esta perspectiva lo que está haciendo es apoyar la idea de intervenciones internacionales para defender a la población civil en situaciones de extrema violencia local, así como se argumentó en el apartado anterior en el reporte sobre la *Responsabilidad de proteger* (Evans, 2001) y en el apartado sobre guerra y moral en el trabajo del mismo autor (Walzer, Guerra, política y moral, 2001).

Desde esta perspectiva, cuando las condiciones se cumplen no queda otra opción que responder a favor de la defensa de la vida humana y atender lo que es justo. La decisión ética como se mencionó en el apartado anterior, debe anteponerse a cualquier otro argumento. El problema de esta argumentación está en los medios de ejecución de una intervención, tal y como se ha visto en el trabajo de Buchanan y Kohene (2004).

Una revisión histórica nos indicaría que después de siglos de diferencias entre los grupos humanos, el siglo veinte se presentó con la oportunidad de

organizar internacionalmente los Estados en una comunidad de cooperación, en organismos supranacionales, que por primera vez, eran organizados cubriendo un contingente significativo de Estados. Si bien, esto asume algunos paradigmas como unas fronteras estatales razonablemente estables y la existencia de unidades políticas internacionales con instituciones justas y legítimas, es la primera ocasión en la que el mundo se organiza ávidamente para *“librar a la generaciones futuras del flagelo de la guerra”*¹⁷.

La actual Organización de las Naciones Unidas tiene como intención evitar que se repitan las guerras del siglo veinte. Su nacimiento en 1945, tuvo un fallido antecedente cuyos poderes por estar acotados y disminuidos hicieron que no funcionara.

La declaración de las Naciones Unidas reconoce que la guerra no es necesaria, posición contraria a la de la idea de la guerra como progreso, y se avoca al problema de hacerla lo más evitable posible. Por ello, la organización formada al finalizar la Segunda Guerra Mundial tiene como misión ampliar los lazos de amistad y buena vecindad, evitar los conflictos entre los Estados. Sin embargo desde 1945 a la fecha según la cifra presentada por Fisas (2006) las guerras han continuado, ya no son grandes guerras continentales sino guerras localizadas y/o luchadas a través de guerrillas. Por ello desde esta perspectiva que sigue vigente se entiende la guerra como no necesaria ni deseable aunque desgraciadamente inevitable.

Actualmente se asume por los países miembros de la ONU que la función de este organismo, respecto a la seguridad de los Estados, es

¹⁷ Tomado del preámbulo de la Carta de la ONU firmada en 1945.

aminorar las reacciones violentas y proporcionar instrumentos para la mediación de tal forma que las agresiones recibidas puedan ser resueltas a través de los medios que provee la organización, en lugar de las declaraciones unilaterales de las guerras. Esto requiere una intención activa de los de los países miembros de no optar por la guerra como solución única a los problemas.

Desde la perspectiva del accidente inevitable, la guerra no ha desaparecido del orbe pues tenemos algunos ejemplos de personas que violan los derechos de otros, o que se enfrentan a regímenes totalitarios y en este sentido el valor de lo justo está por encima de la paz. Es decir, la existencia de una organización mundial consolidada a favor de la paz no ha llevado a la extinción de las guerras de manera efectiva. Si bien es cierto que no hay en las últimas décadas guerras generalizadas por el control de territorios como fueron las llamadas guerras mundiales del siglo veinte y que fueron el principal motivador para la formación del sistema de organismos internacionales, las pequeñas guerras (por su extensión territorial, mas no por su índice de mortalidad), las guerrillas, los conflictos localizados y violentos afloran en diversos lugares del orbe.

Una segunda razón por la que la guerra es inevitable tiene que ver con la concepción de una naturaleza humana violenta, por ejemplo desde la perspectiva del Realismo en las Relaciones Internacionales las dificultades residen en las naciones no pueden confiar unas en otras, el escenario internacional implica que el interés nacional siempre prevalece sobre las

cuestiones éticas y por lo tanto las guerras son inevitables y la paz debe ser trazada de la mejor forma, sin embargo no hay garantía de que los momentos de paz sean más duraderos que los de guerra (Kegley G. &., 1999).

Por su parte Arendt (1970) sostiene en su ensayo sobre la violencia que en las Relaciones Internacionales una constante contemporánea es la del potencial para hacer la guerra. Desde esta óptica, las sociedades han incorporado a la guerra dentro de sus formas habituales de hacer la vida la economía está basada en ello, y por lo tanto resultan imprescindibles pues se han convertido en parte del sistema económico, político e incluso ideológico. Haciendo alusión a la definición de Clausewitz (1989), el autor señala que la paz es la continuación del desarrollo de la tecnología para la guerra por otros medios.

Esta postura asume la condición *hobbesiana* de que los pactos sin espadas, no son más que palabras. Es decir que siempre es necesaria al menos la amenaza del uso de la fuerza para que el pacto se sostenga (Hobbes, Leviathan, 2007).

La paz alcanzada en algunos Estados del mundo parece algo irrealizable en otros. Pudiera ser que la organización mundial ha hecho un énfasis en la estabilidad pero no en una idea de paz como algo opuesto a las injusticias, sino más bien opuesto al desorden. Sobre este enfoque de una paz justa se profundizará en el siguiente capítulo, sin embargo cabe aquí introducir la idea. En el contexto de la Carta de las Naciones Unidas la guerra expansionista no es legalmente ni moralmente adecuada para la organización

internacional del siglo XXI. Desde esta postura si la guerra es un accidente la única forma de evitarla son las medidas preventivas.

Establecer mecanismos que permitan la resolución pacífica de los conflictos y un sistema de castigos es indispensable para que las propuestas de responsabilidad y control sobre el uso de la fuerza funcionen (cabe recordar la propuesta de hacer un catálogo de sanciones diferentes para cada tipo de agresión entre Estados). Sin embargo, los datos nos demuestran que esta estrategia tampoco ha funcionado pues contiene, mas no detiene, la violencia en las sociedades; incluso la aumenta, pues como Walzer (2006) bien señala que algunas de estas medidas como los bloqueos económicos no hacen más que limitara las personas en sus justas aspiraciones, mas no afectar la posición en sí de los Estados.

2.2.3 La guerra como una posibilidad de respuesta entre otras

Hobsbawm (2009) es un historiador que analiza como en el siglo que comienza, al igual que en el siglo pasado, vivimos en un mundo marcado por la ausencia total de una autoridad global eficaz y capaz de controlar o de resolver los conflictos armados. Si bien es cierto que las medidas no son efectivas para hacer cambiar de opinión a líderes totalitarios o corruptos que violan los derechos de los Estados que dicen defender, tampoco ha sido cierto que quienes son ofendidos en el escenario internacional se apegan a los reglamentos de la organización, para esto basta el ejemplo de la relación entre Iraq y Estados Unidos.

Es decir que no existe un mecanismo real y efectivo para evitar los accidentes que llamamos guerra. Según Hobsbawm la globalización ha avanzado en casi todos los aspectos menos en uno: política y militarmente los Estados territoriales siguen siendo las únicas autoridades reales

La guerra también puede ser vista como una posibilidad, es decir una posibilidad de respuesta entre otras, para responder ante una agresión recibida o ante una amenaza percibida. Esto representa un cambio en la forma de pensar respecto a las dos visiones anteriores, la asociación con el progreso y de la inevitabilidad, pues no hay nada que sugiera en esta perspectiva, que obliga a los Estados a terminar en guerra, ante un problema de agresión. En Relaciones Internacionales, una definición tradicional de guerra es la ausencia de paz, por otro lado la definición tradicional de la de paz es la ausencia de guerra. Este juego de palabras deja ver la dificultad que existe para expresar lo que cada uno de los conceptos realmente significa, sin embargo en pocas ocasiones los académicos se cuestionan la existencia de un plan alternativo a la guerra. Si se toma en cuenta la definición de Hobbes de guerra, más que la batalla o la lucha en sí misma, “el espacio de tiempo en el que reina la voluntad de resolver las diferencias por medio de la batalla” (Hobsbawm, 2009, p. 2), se nos llega a encontrar con el elemento clave de pensar en la guerra como una posibilidad: la voluntad de hacer la guerra. Debido a que existe una voluntad de hacer la guerra es posible que también exista una voluntad de no hacerla, es decir de una decisión. Si la decisión se centra en un principio ético, que es lo que interesa para esta tesis, la voluntad estaría orientada hacia la paz y no a

la batalla como se elaboró en la sección anterior, el *jus ad bellum* matizado por un sistema de controles y responsabilidades sería la garantía de que el criterio orientador usa para declarar la guerra necesariamente es ético.

En este capítulo no se hará una extensa explicación sobre la acción que a través de la voluntad lleva a la guerra, esto se tratará posteriormente en el apartado sobre la forma en la que nos acercamos a otros grupos humanos. Sin embargo, es importante sentar las bases para posterior discusión que la voluntad humana es la que termina siendo responsable de la decisión de iniciar una guerra o de no hacerlo.

Arendt sienta estas bases en su ensayo sobre la violencia (Arendt H. , *On Violence*, 1970). La autora dedica la tercera sección de este texto a analizar sobre si la violencia es parte del ser humano y llega a la conclusión de que la violencia es necesaria en el nivel de la fabricación, y que sin embargo la condición humana no implica violencia alguna. Es cierto que los biólogos han realizado estudios que comprueban que las reacciones violentas son parte del reino animal, sin embargo la razón y la capacidad de diálogo ubican a los seres humanos en el ámbito de la respuesta voluntaria y no determinada de manera exclusiva por los factores biológicos.

Arendt (1970) también sostiene que no es realista esperar una respuesta humana que ponga al beneficio público por encima de la seguridad personal pero la violencia siempre es instrumental y por lo tanto sólo es racional utilizarla para perseguir metas de corto plazo, una guerra, por ejemplo, tiene como meta restablecer un orden o conseguir subsanar una injusticia.

Arendt no asume que la violencia no sea necesaria a veces, sólo asume que la violencia no es inevitable y mucho menos que es necesaria como parte fundamental de la sociedad.

La necesidad de hacer guerras es válida siempre y cuando las razones para ellos, se apeguen a los principios establecidos por ejemplo en las propuestas del reporte sobre *La Responsabilidad de Proteger*, a las condiciones de emergencia citadas por Walzer (2001) o a la lucha contra un totalitarismo desde la perspectiva de Arendt (1970).

Adicionalmente, un tercer argumento de los ensayos de Hobsbawm sobre Guerra y Paz (2009) es que la frontera sobre lo que llamamos guerra y lo que llamamos paz es cada vez más difusa. Para el autor esto constituye una herencia de las guerras europeas del siglo veinte. Arendt también sostiene que a partir de la segunda guerra mundial, ya no hay momentos sin guerra, pues la guerra fría es un sucesor y es un estado de violencia continuo (1970). Otro claro ejemplo es el periodo de tiempo que se vivió entre la primera y segunda guerra de Iraq, o la situación que reina en diversos países africanos donde en la situación política no deja ver esta opacidad en la realidad contemporánea. Kegley y Raymond (1999) precisamente encuentran en las condiciones establecidas para la paz después de la primera guerra de Iraq los elementos que llevarían posteriormente a la segunda guerra de Iraq.

Desde esta tercera perspectiva nos encontramos en un problema que más bien tiene que ver con que las sociedades están organizadas para la guerra y por ello resulta difícil evitarlas, sin embargo los medios están sentados

desde la organización internacional para que la guerra no sea inevitable. El trabajo de la humanidad es entonces el construir los medios para que una sociedad internacional más justa pueda surgir, pero esto sólo es posible si el énfasis está en los derechos individuales de los habitantes del planeta y no en el respeto a la territorialidad o en el discurso del miedo al otro, al enemigo o extranjero. Sobre este tema se elaborará en el siguiente capítulo.

2.3.4 Conclusiones sobre la constancia histórica de la guerra

En apartados anteriores se ha tratado la concepción tradicional de la filosofía política, la guerra como un evento que sólo sucede entre Estados, Von Clausewitz (1989) así lo reconoce, sin embargo la definición de Morris (2001), presentada al inicio de este capítulo es más amplia, pues da cabida a los grupos humanos. Esta definición de Morris nos permite ver a la humanidad de forma diferente a la organización política. Por otra parte se analizó como la definición de guerra de Hobbes (2001) conduce a la problemática de la voluntad humana. Desde esta segunda perspectiva la guerra no es entre Estados sino más bien entre personas que toman las decisiones dentro de dichos Estados. Adicionalmente se argumentó que el concepto de poder necesita ser definido en los términos de Arendt (1970), es decir como la capacidad concertada de organizarse socialmente, términos que también Walzer (2001) defiende como el derecho comunitario de establecerse.

Si bien es cierto que la guerra ha existido desde antes que los Estados, hay guerras entre unidades políticas, dentro de éstas y por la ausencia de las mismas. Todas las guerras son entre grupos humanos, liderados por uno o

varios miembros del grupo que toman decisiones. Estos grupos están legitimados de diversos modos, pero siempre ostentan el poder. La paz se convierte en la libertad organizada de un grupo y la guerra la violencia organizada de un grupo sobre otro dentro o fuera de un Estado.

En los últimos subtemas de este capítulo se han analizado tres formas de ver cómo las guerras han acompañado a la humanidad. Cabe mencionar que en la primera forma de ver las guerras, éstas debieron de terminar al momento de haberse unificado el sistema mundial en un grupo de países con fronteras estables y gobiernos legítimos. Sin embargo esto no sucedió. Desde un segundo enfoque se discutió que la guerra nunca será inevitable del todo, pues siempre habrá quienes deseen abusar de los derechos de otros y sobre esos es sobre los que se enfocarían las guerras, sin embargo dentro de los mecanismos de mediación se encontraría la solución teórica a una parte de estos conflictos, por lo que deberían de reducirse las guerras lo más posible. Un problema de esta concepción es que no deja de tener un contenido hegeliano en la necesidad de plantear que el continuo de la Historia se interrumpe por eventos no deseados, que pueden ser un retroceso temporal (Hegel G. , 1966).

Por último la tercera forma de concebir la guerra es como algo que puede o no ocurrir. Esta es la concepción sobre la cual se va a construir la noción de la paz en la ética contemporánea en los capítulos posteriores pues esta es la perspectiva que permite ubicarse en la decisión moral de entrar en guerra como una decisión libre de los seres humanos, así como de asumir una

respuesta violenta ante un problema entre Estados o grupos sociales dentro del espacio de la voluntad humana. Esto no quiere decir que la guerra se pueda erradicar, solamente que debe entenderse en el espacio de la libertad.

En la concepción de la guerra como una posibilidad de respuesta entre otros, es posible tender un puente hacia una convivencia en el orbe más armónica y menos violenta.

2.4 Conclusiones del capítulo

Entrar en una guerra implica una decisión moral. En las guerras se permite romper algunos paradigmas éticos que bajo otras condiciones no se permite violar, como lo son el respeto a la vida, a la propiedad y la seguridad de las personas. Por ello el que las guerras sean realizadas por razones justas debe ser un paradigma ético. Si bien es imposible medir las consecuencias de una guerra antes de iniciarla, el planteamiento debe estar basado en que el bien causado debe ser inmensamente grande comparado con el mal que provocarán.

La ética que debe guiar la decisión tiene que ver con la perspectiva de la justicia y la protección de los derechos que todos tenemos como seres humanos. Las cuestiones pragmáticas no deben ser la guía ante la decisión pues la racionalidad práctica no garantiza ni los resultados, ni la defensa de los derechos de las personas. Walzer (2001) establece las condiciones para la intervención ya sea que haya una masacre, una situación de esclavitud o expulsión forzada de personas de sus hogares y comunidades. Bajo estas

condiciones el pragmatismo debe dejar paso a la ética y la comunidad internacional debe intervenir en favor de las poblaciones.

Adicionalmente siempre debe considerarse que la guerra como sentencia ante una ofensa recibida. Desgraciadamente aunque haya una falta cometida en contra de quien se defiende, ésta perspectiva tiene el problema de que la parte ofendida no garantiza que la victoria sea para ese Estado. Esto se debe a que la guerra tiene que ver con estrategia y capacidad bélica. Adicionalmente en el contexto contemporáneo debido a la capacidad de destrucción masiva de las armas, el argumento de que la guerra sea proporcional a la capacidad del enemigo pierde fuerza.

Sobre el asunto de la constancia de la guerra debe asumirse que aunque algunas posturas han visto a la guerra como una necesidad o un accidente inevitable, ésta debe ser vista con una opción de respuesta cuando se han agotado otras posibilidades de negociación. La guerra no debe ser considerada como el estado natural de la relación entre grupos humanos, sino la excepción.

Para ubicar la guerra como una situación de excepción es necesario establecer que la violencia es parte de las conductas humanas, pero que ésta se ha adjudicado erróneamente como necesaria en nuestra relación con el otro. Esto ha quedado establecido en textos como los de Arendt (1970), Benhabib (2006), (1992), y Sen (2006). Es necesario establecer que el extraño al grupo, el otro, el extranjero, no es un enemigo de la comunidad. Sólo sobre la base de una construcción de la identidad respetuosa de las diferencias del

otro será posible establecer una convivencia entre comunidades libre de violencia, y por lo tanto de guerras.

La construcción del concepto del otro basado en la igualdad en dignidad de todos los seres humanos y en igualdad de condiciones entre ellos y nosotros es vital para que sobre la perspectiva de la guerra como posibilidad, y desde la perspectiva del respeto a la diferencia se construyan instituciones y mecanismos adecuados para que la paz sea estable y duradera, que es contrario al planteamiento tradicional, es decir que sea una paz como fin en sí misma.

Esta postura de la paz como fin en sí misma será abordada en el siguiente capítulo de esta tesis, en él se explicará como los medios e instituciones que actualmente se han dedicado a la paz no han sido suficientes pues se sigue asumiendo la postura de que la guerra es deseable o al menos inevitable.

Capítulo 3 La paz de los instrumentos, medios y fines: un ideal normativo moral.

Una vez que se ha establecido el espacio teórico de la paz política y el de la paz moral, así como las razones por las cuales los seres humanos entramos en guerras, es necesario explicar el ideal de paz a la que han aspirado las sociedades desde la modernidad. Este ideal ha tenido un gran impacto en la conformación del sistema mundial y sobre todo en la configuración del espacio contemporáneo de interacción en el ámbito de la sociedad y lo global. Por ello el enfoque de este capítulo es revisar las posturas teóricas sobre el concepto de paz política y la aspiración filosófica a una paz moral. Este capítulo sienta las bases para la elaboración posterior de la noción de paz en la ética contemporánea como un *ideal regulativo* – una aspiración racional que guía la interacción humana y social. El objetivo es por un lado atestiguar el avance hacia un ideal de paz social a través del trabajo realizado en los últimos años en los estudios y filosofía de la paz, y por otro, elaborar un bosquejo teórico más completo de la idea de una paz moral o una paz como fin en sí misma, que conduzca al siguiente capítulo donde se elabora y argumenta el ideal de paz moral de esta tesis.

Como se argumentó en el capítulo anterior, esto sólo es posible si se parte de la base de que la guerra es una opción, pero no la única, para resolver los conflictos entre Estados y/o entre grupos humanos; sólo bajo esa premisa es posible establecer una línea argumentativa que permita pensar en el ideal de paz que soñó Kant en sus textos.

Lograr un escenario en el cual la guerra no sea la única opción para la resolución de conflictos requiere organizar instrumentos e instituciones para la no violencia, para crear un ambiente de desarrollo de la paz. La posibilidad de erradicar los instrumentos para la guerra y plantear instituciones para la paz sienta las bases para la existencia de una paz moral que no se quede solamente en el espacio de la discusión teórica, sino que sea parte de la cotidianidad vivida socialmente. Según los planteamientos presentados en capítulos anteriores, no hay evidencias empíricas de que las guerras tiendan a desaparecer, el planteamiento es más bien un postulado de la posibilidad que se abre a partir de entender la guerra como decisión moral. De igual forma, como reflexión teórica se establece que desde la teoría de la guerra justa, si desaparecieran las guerras injustas (las de agresión) desaparecería también las justas (defensivas) porque las defensivas e incluso las intervenciones humanitarias son respuestas a situaciones injustas. No habría necesidad de iniciar una guerra defensiva, si no existiese algo o alguien quién defenderse – salvo que dicha guerra que fuera de índole preventiva, en cuyo caso sería difícil de justificar bajo los criterios de la justicia o de la responsabilidad presentados en el capítulo anterior.

Se ha sostenido desde el inicio de esta tesis que en términos filosóficos la forma tradicional de ver la paz es como ordenamiento social; desde esta óptica la paz es el medio para la consecución de valores superiores como la libertad y la igualdad. A lo largo del capítulo uno se argumentó que para Kant la función del Estado es la de buscar la paz entre los hombres y la función de

la razón es buscar la paz moral. Sin embargo la propuesta de este capítulo es introducir la idea de paz como fin en sí mismo, y para ello es necesario ubicarla en el espacio de un ideal moral y después elaborar argumentos que sustenten su posibilidad de existir en el ámbito de la práctica política contemporánea. A diferencia de la primera forma de paz, ya mencionada, es decir la paz como orden y la idea de la paz como fin posibilita que la guerra sea erradicada, por ello es la propuesta de este capítulo desarrollar las visiones que se ha tenido sobre la paz en el siglo veinte, para sentar las bases de una posible paz como fin en sí mismo en el siglo veintiuno.

La perspectiva de la paz como orden es criticable pues dentro de ella es posible la imposición social de los ideales de un grupo sobre los demás. Aunque estos ideales pueden ser establecidos por derechos o por elección, no dejan de ser representativos de sólo una parte de la sociedad, es decir usualmente el orden lo establece una parte del grupo en aras de conseguir los fines superiores que se identifican como valiosos para todos. En el contexto de una sociedad liberal los límites de quienes ostentan el poder son claros y aceptados, recordemos a John Locke en el *Tratado sobre el gobierno civil [1689]* y su idea del reconocimiento tácito del poder. Desde la postura de Locke, aquellos a quienes se les considera una autoridad legítima pueden organizar a la sociedad para el beneficio de todos. Sin embargo esta concepción tiene el problema que los ideales de libertad e igualdad no siempre se concretan del mismo modo para todos los miembros de la sociedad. Esta

imposibilidad práctica de concretar los ideales para todos es insuperable en la democracia.

Más aún, el orden tiene el riesgo de que éste sea impuesto por un grupo que no tiene la representatividad o la legitimidad, lo cual lleva a un problema en esta concepción de la paz: la representatividad de un gobierno no está ligada a su capacidad de mantener la paz. Si el Estado está al servicio de los ciudadanos y éstos no se sienten representados entonces podrían cambiar a quienes han sido confiados con la administración del Estado. Como se mencionó anteriormente eventos como la revolución francesa o la guerra civil de Estados Unidos demuestran que los ideales y valores de algunos miembros de la sociedad no quedan contemplados en el ordenamiento que resulta después de este tipo de conflictos. También se puede observar el resultado de la primera guerra mundial como una situación que impuso tales condiciones de rendimiento a los vencidos que llevó intrínseco el generar conflictos unos treinta años después.

Desde la perspectiva del orden, la guerra corresponde a la sanción jurídica ante la ruptura de la estabilidad. La paz es el restablecimiento de un orden considerado como legítimo. Por ejemplo, la noción de la paz en San Agustín suponía dos dimensiones, la divina y la terrena. La primera suponía que la verdadera paz sólo puede alcanzarse en la Ciudad de Dios, es decir que los seres humanos no pueden realmente conocer la paz mientras estén vivos. En la ciudad terrena a lo que puede aspirarse es al orden social que, de acuerdo a la voluntad de Dios, deberá ser establecido por aquellos que lleven

su obra y palabra a los demás. Desde esta concepción y debido al hecho de que los seres humanos son imperfectos, y que dichas imperfecciones afectan a las relaciones humanas y por eso la paz no es alcanzable en una organización social que necesariamente será imperfecta. Por ello, el orden se convierte en el mejor sustituto de la paz verdadera, aunque de cualquier forma ante la falibilidad del criterio humano, el orden es una aspiración que tampoco se puede alcanzar del todo.

La idea de que la paz es un paraíso es un concepto de origen sagrado. Desde esta óptica el nacimiento de las instituciones humanas está ligado a un aspecto sagrado de la cultura. Así, para Girard (1983), el nacimiento de la violencia y lo sagrado están culturalmente unidos. El establecimiento de instituciones depende de los mitos y prohibiciones de la sociedad y para el caso del origen sagrado de la paz no tendría que ser diferente. Plantear una paz idílica en el espacio de lo sagrado implica la imposibilidad de obtenerla en el espacio de lo terreno, por un lado esto implica que por nuestra condición de falibilidad los seres humanos no podemos alcanzar la paz. Pero también implica una triada: ante una falta o pecado hay una forma de castigo y en tercer lugar una forma de purificación. La guerra no está exenta de esta visión: la guerra es el castigo ante la falta a la organización política terrena y/o el pecado, el ritual de purificación es la retribución del daño causado. No obstante, para Girard es necesario renunciar al derecho de tomar represalias, e incluso a la legítima defensa, para acabar con la violencia. (1983). Esto

implica un cambio de fondo en la forma en la que vemos lo sagrado en la sociedad.

Ante lo expuesto se esclarece que el orden es la expresión mínima de lo que la paz puede ser y que dicho orden no es suficiente para que existan instituciones justas en donde la convivencia humana se plantee en términos de equidad y acceso de todos los miembros del grupo humano a los bienes sociales. Esta acepción de la paz como orden supone la institucionalización de reglas de convivencia en la sociedad, pero su aplicación es problemática, llega a ser injusta y no garantiza a la sociedad su permanencia en el tiempo. Esto se ha visto reflejado en la continua existencia de conflictos violentos a pesar de contar con Estados establecidos de forma mas o menos estable desde hace más de cincuenta años.

Bobbio (1992) indica que la sanción ante la ruptura del orden es la guerra, sin embargo, en el capítulo anterior se ha establecido la necesidad de generar un catálogo de sanciones para las relaciones entre actores internacionales que no sea solamente la guerra. Cabe aclarar que no es que Bobbio esté de acuerdo con que ésta sea la sanción adecuada, sino que establece a través de ejemplos históricos que esto es lo que se ha hecho. El principio básico es el respeto a la organización interna de los Estados establecidos, es decir, desde éste principio también prevalece el orden sobre la justicia, pues no intervenir en los asuntos internos implica preferir el orden que puede imponer un Estado aún y cuando este sea injusto.

Por el contrario, el ideal del Estado, al menos en el planteamiento liberal kantiano sobre el cual se construye esta tesis, es el de la libertad de cada miembro de la sociedad en cuanto hombre, el de la igualdad de todos los miembros de la sociedad y su independencia, todo ello basado en un imperio de la ley o Estado de Derecho, que debe llevar por meta una sociedad en paz (1990). Si bien ésta es la aspiración más noble que Kant le da a la política, para otros autores como Cortina (1995) y Villoro (2001) la misma aspiración ha de llevar más allá de los límites Estado liberal para plantear un Estado comunitarista, que vaya a buscar los intereses de todos los miembros de la comunidad, administrando la diversidad como un aspecto valioso de la sociedad. Para autores como Cortina se percibe que el Estado liberal ha roto el vínculo original para el cual fue creado, es decir el contrato social. En el caso particular de Cortina, encuentra dos razones de esta ruptura: por un lado el Estado ha invadido el lugar de la sociedad civil, haciendo que ésta olvide que el Estado está a su servicio; por otro lado el Estado en otros lugares del mundo ha sido incapaz de proveer a sus ciudadanos la garantía de los derechos para los cuales fue ideado. Por ello la aspiración pacificadora del Estado ha quedado reducida a un orden elemental para la operación institucional.

Regresar a los ideales más profundos de la paz es necesario para recomponer al Estado y para evitar las guerras a través de la comunidad de Estados, dos principios kantianos de *La Paz Perpetua* (2007). Para ello este capítulo revisa la Teoría para la paz, disciplina filosófica de reciente creación en la que se utilizan argumentos filosóficos para tratar de esbozar desde la

ética una convivencia humana libre de violencia. Para autores como Fisas (2006), Martínez Guzmán (1995) y Bobbio (1992) por mencionar algunos, es necesario hacer una revisión de lo que la filosofía aporta al trabajo a favor de la paz. Este trabajo se establece en conjunto con disciplinas de Ciencias Sociales como las Relaciones y los Estudios Internacionales en aras de llevar a la sociedad en su conjunto una vida libre de conflictos.

El capítulo también hace una revisión de la aportación de otros autores además de los ya mencionados como Galtung (1981), para profundizar en aspectos teóricos de la paz y su aplicación en los conflictos de los últimos años. Con ello se pretende ilustrar el trabajo de acercar la paz a la política real como trabajo institucionalizado, lo que pone a la humanidad en una oportunidad única de trabajar a favor del ideal de paz como fin en sí mismo.

Para concluir el capítulo precisamente se trabaja el concepto de paz moral o paz como fin en sí mismo retornando al trabajo de Kant discutido en el primer capítulo de esta tesis. Sobre el planteamiento teórico de Kant se construye con el apoyo de la terminología de la Teoría para la paz el *ideal regulativo* de la paz como aspiración universal.

3.1 La paz de los medios, la paz de las instituciones y la paz como ideario social

Para esta sección particular de la tesis se utilizará la clasificación de Bobbio (1992) en la que establece algunos tipos de pacifismo, o trabajo a favor de erradicar la guerra: el nivel de los medios, el de las instituciones y el de la construcción del ideario social. Cada tipo de pacifismo se distingue por la

forma en la que opera y los objetivos que pretende alcanzar en aras de una convivencia pacífica. Todos ellos son necesarios desde la óptica de Bobbio para alcanzar una paz duradera.

3.1.1 La paz de los medios

Cabe mencionar que el trabajo de Bobbio data de los años setenta del siglo veinte, y una gran preocupación de los filósofos políticos de este momento tales como Bobbio y Arendt, por citar algunos tenía que ver con el que el ser humano hubiese alcanzado la capacidad de destrucción masiva a través de la capacidad nuclear. Por otro lado un trabajo de Eric Fromm (1993) explora la postura norteamericana de la disuasión a través de la capacidad de contragolpe nuclear, el pensamiento político norteamericano de esos años iba orientado a un argumento que se construyó sobre la idea de la paz a través de la disuasión. Esta idea sólo era posible si no representaba una ventaja para unos u otros lanzar el primer golpe, responder a través del segundo golpe, es decir, de todas formas la destrucción sería masiva y extremadamente dañina para ambas partes sin que hubiera una relación con quién iniciara el ataque. De este modo, un desarrollo de armas nucleares fuerte y equiparable con el del otro bando ideológico aseguraba que la paz se mantendría por el equilibrio de la antes mencionada disuasión.

Para Bobbio (1992) la tarea de la filosofía consiste en mostrar la puerta de salida a los cuestionamientos de la humanidad, entre ellos el de la paz. Para Arendt, como ya se ha dicho antes, la paz es el único absoluto moral. Por otra parte y aunque es un autor anterior a los mencionados, el pensamiento de

Kant, central para esta tesis, concibe la paz desde lo político, como la aspiración del Estado y desde lo moral como el ideal que debe regular las relaciones humanas. Sin embargo, en el siglo veinte se tiene a los seres humanos en una situación en la cual se ha desarrollado la tecnología para la guerra hasta el punto de la posibilidad de destruir toda vida en el planeta.

Es preciso recordar como se mencionó en el capítulo uno de esta tesis que Kant plantea en *La paz perpetua* que la erradicación de los medios para la guerra es una necesidad para asegurar que éstas dejen de ocurrir. Dentro del análisis que se hace del tercer artículo transitorio del tratado Kant dice: Los diferentes Estados se empeñan en superarse unos a otros en armamentos que aumentan sin cesar. En el artículo Kant se plantea varios argumentos: a) la competencia armamentista para garantizar la defensa en igualdad de circunstancias, b) el costo de los ejércitos sólo se justifica si se utilizan, c) tener gente contratada por el Estado para que mate o muera va en contra de los derechos humanos.

Un ejemplo que representa al ejemplo kantiano es lo sucedido hacia la segunda guerra mundial en Europa y que después se amplió a otras regiones del mundo. La guerra misma generó una gran cantidad de tecnología para la guerra, y después de ella se genera el problema que se aborda en los párrafos anteriores: el de pensar en generar arsenales armamentistas de tal volumen y potencia que disuadan al otro de entrar en guerra. Acompañado de este alto volumen de armamentos y desarrollo de tecnología para la guerra se dio una mayor profesionalización de los ejércitos permanentes. Sin embargo, el

argumento del armamentismo se viene abajo cuando vemos episodios de la historia como el de Afganistán en 1979. La capacidad armamentista generada en la Unión Soviética durante la segunda guerra mundial y después aplicada en Afganistán no resolvió el conflicto pues las guerras no tienen solamente que ver con los medios que se utilizan para ella. La guerra en Afganistán tuvo una duración de diez años, en los cuales murieron alrededor de ciento cincuenta mil soldados rusos y alrededor de un millón de afganos. La capacidad armada de la Unión Soviética que fue utilizada no resultó suficiente disuasión, el origen del conflicto era para los afganos de origen sagrado o un *jihad*¹⁸ o guerra santa.

Una vez que se ha ejemplificado que el argumento del armamentismo es débil, es pertinente mencionar que para efectos prácticos Kant aboga por la existencia de ejércitos temporales para la solución, en caso de ser necesaria, de conflictos que reclamen la autodefensa y por lo tanto el planteamiento es el de la erradicación de los ejércitos permanentes como medios para la guerra.

En el nivel de los medios la paz es obtenida tradicionalmente con la supresión o limitación de la existencia de los instrumentos para hacer la guerra. A este tipo de paz se le llamará paz de los instrumentos. Hay dos formas de paz instrumental: el desarme y la resistencia pacífica. En el primer caso se encuentran las prohibiciones. Por un lado es conocido que los avances tecnológicos han dado pie a que los conocimientos técnicos sean utilizados para la guerra. El desarrollo de tecnologías como las aeronaves, los

¹⁸ El concepto de guerra santa no es exclusivo del islamismo, sin embargo en el siglo anterior y lo que va del siglo en curso es un término altamente relevante en los conflictos internacionales.

submarinos, la tecnología nuclear han hecho una mancuerna en investigación y desarrollo para generar estrategias de batalla que aseguren llegar a blancos que antes de que existiera dicha tecnología no era posible llegar.

La política de desarme o control de armamentos implica limitaciones para las cantidades de fabricación de ciertos tipos de armamentos, límite en el uso de ciertas tecnologías para la guerra y acuerdos de no utilización de algunos armamentos ya producidos en el pasado. Un ejemplo tradicional de esto en las Relaciones Internacionales son los programas de no proliferación de armas nucleares que comienza a partir de la utilización de la primera bomba nuclear y que tiene un auge en los años sesentas en el siglo veinte con la crisis de los misiles –evento histórico en el que Rusia y los Estados Unidos tuvieron una crisis por el establecimiento de capacidad nuclear en Cuba-. Los acuerdos de no proliferación, declaración de zonas libres de armas nucleares y de no producción de materiales atómicos se han suscrito desde 1968 hasta nuestros días para evitar que se produzcan más armas nucleares de las que ya existían en ese punto de la historia. Sin embargo, desde entonces ha aumentado el número de países que oficialmente tienen capacidad nuclear y también las sospechas de que algunos países han desarrollado esta capacidad aún habiendo acordado no hacerlo.

Un pequeño recuento histórico ejemplifica el problema y sobre todo anuncia la capacidad de *destrucción total*, es decir la capacidad de acabar con toda vida en el planeta, que hemos alcanzado a través de la tecnología de la guerra. En 1945 Estados Unidos lanza sobre las ciudades de Hiroshima y

Nagasaki en Japón dos ojivas nucleares cuya capacidad destructiva obliga a Japón a rendirse ante el enemigo. A partir de la firma de la paz comienza una competencia tecnológica entre los dos sistemas que se afirmaban, el liderado por Estados Unidos y el liderado por la Unión de Repúblicas Soviéticas Rusas. Esta situación no indica un cambio en la forma de pensar de los grupos sociales e instituciones sobre la guerra sino limitar el potencial violento de las mismas. El argumento es conocido como *deterrence* o disuasión.

La disuasión consistía en razonar que al tener ambos poderes la capacidad de destrucción de el otro, ninguno de los dos utilizaría dicha capacidad. El balance o paz en este argumento teórico era obtenido por el miedo al otro y su capacidad nuclear y no tanto por la ausencia de amenaza que producía el enemigo. Para algunos estudiosos como Bobbio (1992) la capacidad de destrucción nuclear hace que la paz de los medios o la paz instrumental no vaya al centro del problema. Que se mantenga este equilibrio por miedo es algo que no resulta benéfico para la construcción de un ideal de paz.

Desde el punto de vista tanto de la erradicación de los ejércitos como desde el punto de vista de la reducción y control del armamento, la discusión práctica se ha quedado en un equilibrio basado en temor y no en la razón de porqué es necesario erradicar los medios para la guerra. Esto es contrario a una vocación pacifista, es un pacifismo superficial o heterónimo. En el sentido kantiano, conviene recordar que la heteronomía corresponde al seguimiento de las reglas por temor a las consecuencias y no por haberlas razonado e

interiorizado. Si según Kant la intención del Estado es brindar la paz entre los hombres (2006), para los estudiosos contemporáneos de la paz, la erradicación de los medios de la guerra sería una consecuencia lógica de entender dicha misión. Pero en el terreno práctico no sólo se hace eso sino que se ha argumentado la necesidad de los ejércitos para la protección territorial, así como también se argumenta políticamente el derecho a la defensa de la comunidad por la vía de las armas, como un derecho civil.

En Locke [1689] (2010) se establece el derecho a abandonar un Estado que no está representando a su comunidad. De igual manera Michael Walzer (2001) establece en su texto *Obligaciones* el derecho de la comunidad de resistir por un lado una agresión y de generar una guerra de liberación por otro lado. Se puede decir que las armas no pueden dejar de existir en su totalidad si consideramos el derecho a las armas como un derecho civil de los ciudadanos. Sin embargo, la producción excesiva – es decir más armas de las que se necesitan-, la producción de armas de destrucción masiva, la militarización de la economía (Arendt H. , *On Violence*, 1970) resultan en que la erradicación de los medios para la guerra sea un ideal al que no puede accederse, aunque pueda reconocerse como deseable.

En este sentido, los tratados y acuerdos tienen como objetivo limitar lo más posible el uso de las armas a gran escala. Desde esta óptica el argumento de la proporcionalidad mencionado en el capítulo anterior es de alta relevancia, en este argumento se asume que la respuesta a una agresión será proporcional a la fuerza con que la agresión es recibida.

Otra de las formas que sugiere Bobbio (1992) para la paz a través de los medios es la de la resistencia pacífica. Para él el pacifista aspira a una paz de aceptación consciente de las reivindicaciones recíprocas. El mayor ejemplo de resistencia pacífica es el de Mahatma Gandhi, quien emplea la no cooperación como forma de resistencia pacífica contra la regla británica en India en los años veintes del Siglo XX. Existen otros ejemplos de resistencia no cooperativa y de no violencia que también son utilizados por los movimientos pacifistas. Entre ellos el mostrar al enemigo una cara no violenta es el más utilizado.

Otro ejemplo contemporáneo a Gandhi es el de Jane Addams activista y reformista estadounidense quien a inicios del Siglo XX, en el contexto de la primera guerra mundial, establece en Chicago un modelo de institución cívica de apoyo a los grupos de inmigrantes que llegaban a Estados Unidos. Addams, fue presidenta de la *Liga Internacional de Mujeres* a favor de la paz, lo que le permitió estar cerca de los países neutrales durante la guerra e iniciar una campaña de apoyo a las mujeres y niños dentro de los países enemigos de los *Aliados*. Su trabajo es después reconocido en un premio Nobel de la paz en 1931.

Desgraciadamente la resistencia pacífica no puede ser considerada como una erradicación de la guerra o violencia pues se enfrenta a la violencia directa y aunque puede hacerlo en reclamo de la violencia estructural de la sociedad, no trabaja en las causas de la violencia. Los métodos de pacifismo que tienen que ver con los medios son reactivos más que prescriptivos y por lo tanto no pueden ser presentados como solución para una paz duradera. Una

vez que las condiciones de paz duradera sean establecidas desde la política, y sobre todo desde la moral, se podría entonces pensar en erradicar los medios para la guerra como serían las armas, los ejércitos y las respuestas violentas ante una agresión.

3.1.2 La paz institucional

Un segundo nivel de trabajo a favor de la paz es el de las instituciones, como ya se mencionó con anterioridad el Siglo XX presentó a la comunidad internacional la opción de organizarse en programas y proyectos a favor de un mundo sin guerras. La institución de organismos como las Naciones Unidas y los cientos de programas, órganos y proyectos que se avocan a temas específicos: a la educación, la infancia, las mujeres, el desarrollo con el fin de mantener una organización mundial estable y atacar los problemas fundamentales que aquejan a la humanidad. Esta serie de instituciones son las que han pagado la factura de la desigualdad, ejemplos de los últimos años nos han demostrado lo complejo que es tratar los problemas de convivencia humana en sociedad inestables y donde los Estados han sido rebasados, como el caso de Ruanda en la década de los noventa en África.

Las Naciones Unidas nacen en 1945 como resultado de experiencias previas de cooperación internacional. Los líderes de Europa, en primera instancia Theodore Roosevelt –presidente de Estados Unidos y Winston Churchill –primer ministro de Inglaterra, expresan su deseo por realizar otro intento de cooperación. Pero más allá de ello un análisis de la historia nos

llevaría a interpretar ciertas condiciones idóneas para que este tipo de organización funcionase.

En primer lugar el sistema de poder a través de las grandes potencias como balanceadoras de la política no había funcionado. En el capítulo dos se estableció que se pensaba por algunos intelectuales que la Primera Guerra Mundial sería la última gran guerra, sin embargo los afanes expansionistas y la agresión volvieron a surgir. La carencia de un árbitro válido era evidente. Adicionalmente la guerra ilustró problemas antes no considerados: la posibilidad de que el gobierno de un Estado emprenda una campaña que ataque a sus propios ciudadanos, un nuevo tipo de tiranía en forma del un gobierno *totalitario* (Arendt H. , On Violence, 1970). Una forma de gobierno en la que uno tiene el poder total y suele usarlo en contra de los propios ciudadanos del Estado. Por otro lado la situación de las colonias, o países que no eran independientes generaba una serie de problemas operativos en el nivel internacional.

En los casos anteriores Kant diría que tanto el totalitarismo como forma de gobierno, como el que un pueblo no pueda autodeterminarse en un Estado-nación sería inmoral y una violación al Estado de ley. Las sociedades europeas deberían aspirar tanto a gobiernos legalmente constituidos y representativos de sus ciudadanos como a que una vez que están constituidas en Estados de Derecho, aspirar a la comunidad de Estados en igualdad de circunstancias. En 1939 para Winston Churchill el colonialismo representaba un problema, mientras que la mayor preocupación para Theodore Roosevelt era el problema

de garantizar una paz duradera. Los ideales de ambos se unieron para generar el proyecto de las Naciones Unidas. (Yoder, 1997)

Adicionalmente se reconocían dos variables en la segunda mitad del Siglo XX que no existían previamente: un mundo que cada vez tenía más comunicación y por lo tanto más contacto entre personas de diferentes lugares del mundo, por otro lado también la necesidad de cooperar a nivel no Estatal, es decir a nivel de organismos no gubernamentales. Esto después quedará establecido como función del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas. De esta forma la comunidad de Estados iba tomando forma en el estilo del ideal kantiano pero con algunas adaptaciones al sistema de política vigente al finalizar la segunda guerra mundial.

Bobbio (1992) reconoce al plantear este nivel de paz que Kant ya lo había establecido en uno de los artículos definitivos de *La Paz Perpetua*: la confederación de Estados. En la práctica la ONU trata de resolver cuestiones en las que actúa como mediador de un conflicto. Estas cuestiones tienen como trasfondo que la organización política internacional no está integrada solamente por Estados de Derecho cuyo fin último es la paz entre los hombres, como se lo hubiera planteado Kant en su tratado.

La organización política internacional de la ONU como tal ha sido capaz de pasar por grandes momentos de cambio, siendo la promoción de los derechos humanos el eje fundamental de la organización. También en términos políticos como lo fueron el fin de la guerra fría y la descolonización de África. Ahora quien se enfrenta al planteamiento de una concepción de

seguridad mundial ampliada. A problemas que tienen que ver con la violencia interna de las sociedades, con los mega-desastres naturales y con las epidemias.

El valor de la organización es el reconocer como su objetivo que debe erradicar la guerra para las generaciones futuras, pero también que si realmente desea que la guerra se elimine de la realidad internacional deben mejorar las condiciones de vida de los habitantes del planeta. Es decir atiende a la idea de paz desde la óptica kantiana de lo político y de lo moral. Provee el sustento para que, aunque sea de manera parcial, puedan expresarse caminos de salida a los conflictos que no impliquen la violencia de una guerra directa.

3.1.3 La paz como ideario social

El tercer nivel que interesa desarrollar en este análisis a partir de la taxonomía de Bobbio es el nivel de la paz como fin en sí mismo. En este nivel sucede la construcción del ideario social. Sin embargo, el mismo Bobbio deja ver que no hay mucho trabajo hecho con relación a ello por lo que en este capítulo se propone que trabajar la paz como parte del ideario social y dejar el esbozo final de la paz como fin en sí mismo para el cuarto capítulo. Ambos tipos de paz: la de la paz como ideario social y la de la paz como fin en sí mismo serán consideradas dentro de los niveles de la paz moral. Ahora bien, la concepción de la paz como ideario social permite tender el puente entre la filosofía y la práctica política –de la que hablan los dos apartados anteriores: medios e instituciones- y la esfera de las decisiones morales. Retomar la idea de que es

una cuestión de voluntad hacer la guerra, implica que es una cuestión de voluntad hacer la paz.

Algunos pensadores como Emanuel Kant consideraban que el orden cuando es establecido por la racionalidad del ser humano sí podía aspirar a la perfección, o al menos a un sistema de organización moral que funcionara como un todo de forma justa. *La Paz Perpetua* es en sí misma en palabras de Kant un pleonismo (1990). Para este pensador en su ensayo de 1795 deja ver que la paz entre los Estados en un mundo moderno es sólo cuestión de tiempo y voluntad. De reconocer el fin para el cual existe la razón en su nivel teórico y en su nivel práctico.

La expresión de la guerra como posibilidad que se abordó en el capítulo anterior implica que no estamos condenados a la fatalidad de la misma y que mucho menos se le considera un paso necesario para el avance de las sociedades o la mejora en las formas de vida. En el trabajo de Kant la paz es un fin de la razón.

Ahora bien, se asume que lo que ha sucedido en el nivel internacional es el desarrollo de una comunidad de Estados que tiene como fin la paz pero no ha encontrado los medios para hacer que esta sea un estado perpetuo podemos decir que a pesar de ello ha habido un avance. Podría argumentarse que este avance es el que Kant plantea como *plan de la naturaleza* para que se logre una mejor humanidad.

En este sentido el ideal puede ser alcanzable una vez que se han sentado bases para la convivencia racional de los seres humanos. Por ello, el

cosmopolitanismo contemporáneo jugará un papel muy importante, aunque esto será analizado en un capítulo posterior. En este punto lo que interesa es establecer que para Kant la paz es un deber moral de los políticos y de los ciudadanos comunes. Cabe recordar que Kant critica a los primeros, los políticos, en su ensayo por la falta de voluntad para llegar a una paz verdadera. Para Kant como para otros autores como Rousseau, la guerra resulta imposible de erradicar pues le es benéfica a los políticos. Por ello el mantener un estado de guerra es lo más común y práctico (Kant E. , *La Paz Perpetua*, 1990).

Por otro lado a los ciudadanos les preocupa esta pérdida del espacio de la sociedad civil que menciona Cortina (2001) en sus trabajos sobre la democracia y la pérdida de la participación. Si el Estado ha ocupado a través de políticas públicas el lugar de la sociedad civil ha hecho que los ciudadanos no tengan conciencia de sus obligaciones y por lo tanto el republicanismo se limite a representación y no a participación. Kant (2006) en su *Historia cosmopolita* nos indicaría que estamos altamente civilizados pero no moralizados, de cierto modo la idea de Cortina (2001) se relaciona con esta idea kantiana. Estamos organizados a niveles muy específicos y somos capaces de desarrollar espacios públicos para proyectos que tengan que ver con mejores condiciones de vida y no sólo con la protección de la libertad y propiedad; pero esto no implica que los ciudadanos entiendan sus deberes como miembros de una sociedad y tampoco sus deberes como miembros de la especie. Este entendimiento puede partir solamente de la comprensión del

deber desde la autonomía moral. En ella se encuentra contenida la expresión de la paz moral.

Esta expresión amplia de la paz, es contrapuesta a la expresión mínima pues el argumento de esta tesis es que la minimización de la paz es lo que ha llevado a que haya una falla intrínseca en la construcción del concepto y por lo tanto sigamos teniendo guerras para hacer la paz. La minimización de la paz va ligada a la ausencia del entendimiento cívico de la obligación. Esta postura es vista hoy en día en discursos como los del presidente de los Estados Unidos Barack Obama cuando asegura ante los cadetes de la academia militar de West Point que es necesario enviar más tropas a Afganistán para después pacificar la zona. En su discurso asegura que Estados Unidos no buscó esta guerra, fue víctima de una agresión ante la cual responde para evitar mayores agravios al orden internacional. (Obama, 2009)

Kant afirma que habrá guerras mientras estemos organizados para ellas (1990), pero sobre todo porque no hemos reflexionado que el objetivo de nuestra capacidad racional debe ser la paz entre los hombres. Habrá que ir más lejos y poner en claro que si nuestras instituciones Estatales, nuestros mitos fundacionales y nuestros pensamientos están en función de ellas, las guerras continuarán acompañando a los seres humanos. Mientras tengamos memoria recordaremos las guerras como eventos dignos de alabanza. El análisis de la definición amplia difiere de la definición de paz como orden pues en esta visión la paz es vista como fin en sí misma y no como un medio para

obtener valores superiores, la paz y la justicia deben ser tan próximas que se confundan una con la otra.

La paz como fin es algo poco tratado en la literatura de filosofía política o de las Relaciones y los Estudios Internacionales, pero es un concepto que sólo puede encontrar su justificación en la Ética. Solamente abordando el tema desde la convivencia ética y respetuosa de las sociedades es posible entender la paz como sinónimo de justicia, una paz a la que se accede, según Kant, una vez que la razón pacificada con sí misma, entiende que su función es la de buscar la paz entre los hombres (2002).

Por otra parte se tiene que Bobbio (1992) indica que el querer erradicar la guerra no implica erradicar el conflicto. No es posible ver los episodios de la historia aislados unos de otros. Los estados de guerra son periodos de tiempo en los que se irrumpe en la paz para tener una violencia estructurada y directa como eje central de la relación entre dos Estados o dentro del Estado. Los conflictos de fronteras, libertades, representación estarán presentes, pero conflicto y violencia no deben ser sinónimos. Esta precisión conceptual se comparte y se toma como elemento importante para efectos de la discusión que se aborda en este trabajo.

Adicionalmente es pertinente señalar el punto de vista de Xabier Etxeberría cuando plantea que la no violencia no es la cultura de evitar el conflicto o la diferencia, sino de abordarlos de forma constructiva, es la cultura del poder con los otros y no sobre los otros (Etxeberría, 2005, p. 180). Esto

sólo es posible si se atiende a lo que Kant indica sobre la función de la razón enfocada al tema de la moralidad humana.

La existencia de grupos excluidos como los pobres ó los indígenas, es decir de todos los desiguales, son la prueba de que el orden social no es impuesto de forma justa. Es claro que no deseamos justicia sino el orden, pero éste es ciego a la participación de todos y al diálogo incluyente, los que establecen el orden no se interesan por la dignidad humana sino en el mejor de los casos por la igualdad formal de derechos, mismos que luego no pueden ser cubiertos por el orden establecido para todos los miembros de la sociedad.

Por ello en los estudios para la Paz, el concepto de la paz implica que el ser humano pueda desarrollarse en toda su potencialidad, es decir que no haya una diferencia entre la expresión del potencial humano y la realidad (Fisas, 2006). Esta paz de lo real implica un desarrollo de todo lo que la paz puede ser, por ello se ha dicho en esta tesis que paz y justicia deben ser conceptos tan cercanos que al usarlos nos parezcan sinónimos. Esto significa que estaremos en un mundo justo, equitativo, incluyente y respetuoso de las diferencias donde la conflictividad es abordada de forma constructiva y no violenta.

3.2 Teoría y filosofía de la paz

En los años recientes, sobre todo a partir de los años ochenta del Siglo XX y con la crisis del sistema soviético, con la fragilidad observada en varios estados considerados como en vías de desarrollo o del tercer mundo, con las resistencias basadas en identidades mientras a la vez ocurría una

globalización económica la organización internacional se ve obligada a revisar paradigmas que atiendan a los cambios políticos observados en la realidad del orbe. Entre estos cambios surge la corriente de investigación y realización de estudios para la paz. Los trabajos de Johan Galtung (1981) fueron fundacionales para la teoría para la paz en los años setenta pero a finales del Siglo XX se consolidará el trabajo a favor de la paz como disciplina de estudio tanto en Ciencias Sociales como en Filosofía.

En Ciencias Sociales los estudios para la paz, y la teoría de la paz, se avocan a la reducción de la violencia directa y estructural (Galtung, 1981) (Serra, 2003) (Fisas, 2006). A la crítica de la realidad contemporánea en aras de brindar una solución a los problemas de pobreza, exclusión y política que son la causa de los conflictos violentos en el orbe. La teoría es prescriptiva, busca desarrollar soluciones de carácter interdisciplinario buscando una armonía de los intereses de las partes en conflicto.

La idea de interdependencia es de alta relevancia para este trabajo, entender nuestra realidad como interdependiente y nuestras relaciones como de largo plazo tanto dentro del espacio del Estado como entre Estados, es la base para la teoría de resolución de conflictos como también se le conoce a los esfuerzos para hacer que la paz sea duradera entre las naciones. Esto se incluye ya en el concepto de seguridad: tanto en el aspecto tradicional de la protección física del territorio, como en el concepto ampliado, es decir el concepto de seguridad más allá de las fronteras físicas del territorio del Estado y los problemas como el crimen organizado, los desastres naturales, la

protección del medio ambiente, la migración de personas, la operaciones de empresas multinacionales, entre otros. Cabe mencionar que el concepto de seguridad humana resulta también de importancia para la tesis, pues ésta implica que el centro de la idea de seguridad es el ser humano, por lo tanto la protección del ser humano es lo central: esto incluye la satisfacción de sus necesidades básicas y la protección de sus derechos –incluso de los abusos que pueda cometer el Estado-.

Cortina estableció dos tipos de fallas en la función del Estado, la primera sucede cuando éste no protege los intereses de sus ciudadanos y la segunda en cuanto la ocupación del espacio de la sociedad civil (Cortina, Paz y Democracia, 1995). Ambos problemas son un indicador para los teóricos de los estudios sobre la paz, de la necesidad de establecer nuevos paradigmas en la relación Estado-Ciudadano y los conceptos de seguridad. Estas fallas en la funciones estatales llevan a la inevitable confrontación entre Estado y los grupos vulnerables dentro de la sociedad, especialmente entre los grupos étnica y culturalmente diferentes.

La teoría para la paz desde finales de los ochenta abandona en el estricto sentido los estudios sobre la guerra y la paz como conflicto bélico, y a partir de entonces, se incluyen dentro de ella debates más profundos y problemáticos para el ámbito de la política y la sociedad. Estos debates corresponden a los retos al concepto de soberanía en un mundo globalizado y con una comunidad internacional interesada por los Derechos Humanos. Los debates también analizan las sociedades post-conflicto y los procesos cíclicos

de escalación y desescalación de la violencia en algunas regiones del mundo. Finalmente un punto de alta relevancia también es el papel de los medios de comunicación en los conflictos.

Respecto al primer paradigma basta mencionar que en tiempo en el que se escribe esta tesis la Organización de Naciones Unidas a través de su Consejo de Seguridad ha emitido una resolución en la que por primera vez se pone de manifiesto que la protección de los Derechos Humanos de los pobladores de un Estado, Libia¹⁹, está por encima del principio de la no intervención –que es la forma práctica de la protección de la soberanía, es decir apegado tanto a los principios de *Responsabilidad de Proteger* mencionada en el capítulo dos de esta tesis y a los principios del concepto de seguridad humana, por encima del respeto a la territorialidad del Estado. Recordemos que ya se trató en el capítulo uno y dos de esta tesis el tema de la Confederación de Estados como parte de las condiciones necesarias para la paz.

Es pertinente volver a mencionar que la estructura de la ONU no reconoce la igualdad en toma de decisiones pues hay cinco Estados que se consideran con poderes especiales en el Consejo de Seguridad. Sin embargo, aún con esta configuración la resolución podría evidenciar un cambio en la forma de ver la soberanía estatal.

¹⁹ La resolución 1973 del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas obliga a Libia a un alto al fuego para proteger la vida de los ciudadanos que en insurrección contra el gobierno estaban siendo atacados por las fuerzas legales de Libia. La resolución incluyó la autorización de formar una fuerza de paz para asegurar la protección de la población civil libia.

Por otro lado el concepto de soberanía no sólo se ve retado por las cuestiones que tienen que ver con invasión de las fronteras, el concepto ampliado de seguridad implica migraciones, epidemias, organizaciones criminales internacionales, problemas de medio ambiente, por mencionar algunos. El respeto a la soberanía como paradigma rector del Derecho Internacional ha sido una pieza fundamental para la operación del sistema mundial hasta ahora. Para la teoría y estudios de la paz contemporáneos es un paradigma que puede ser difícil de mantener en la realidad contemporánea.

En cuanto a los procesos cíclicos de escalación y descalación de conflictos, más que a su resolución; la teoría para la paz plantea la necesidad de transformar los conflictos de forma no violenta. Así como lo plantean Bobbio (1992) y Etxeberría (2005) en su afirmación que un mundo libre de violencia no es necesariamente un mundo libre de conflicto. Para Benhabib (2004) y (2006), y para Martínez Guzmán (1995) la sociedad debe mantenerse en constante conflicto con su realidad, pues ésta es la forma en la que cuestiona de manera crítica su entorno y posibilita una mejora de las condiciones de vida para todos los miembros de la sociedad. La erradicación de la violencia como opción y no sólo de la guerra sería parte de los paradigmas que propone la teoría de la paz en el siglo XXI.

El tercer paradigma es de la realidad mediatizada, un excelente ejemplo de esta problemática lo ofrece Fisas (2006), en su trabajo este autor nos indica que el involucramiento de los medios de comunicación es ahora una parte de los conflictos. La cobertura de noticias tiene su lado positivo pues informa y

genera opinión pública que lleva a la acción a una sociedad civil internacional; pero a la vez tiene la desventaja que hace que nos interese sólo en aquello que está en los medios y que llama la atención de la audiencia por la fuerza de las imágenes que presenta.

La tiranía de la imagen y del espacio en medios hace que algunos conflictos escalen innecesariamente para llamar la atención de las agencias de noticias internacionales. Por otro lado la proximidad cultural y geográfica con occidente –donde se encuentran las principales agencias noticiosas- hace que la cobertura de los conflictos sea parcial. Una buena reacción a este problema lo han constituido la generación de agencias de noticia locales y/o no occidentales.

Es necesaria la revisión de estos paradigmas, pues ilustra la necesidad de pensar desde otra óptica a las Relaciones Internacionales como disciplina de estudio y darle mayor importancia a la situación de la paz en los diversos países del orbe. Los estudios sobre la paz muestran un consenso entre diferentes disciplinas académicas para mejorar las condiciones de vida de todos los habitantes del planeta. El respeto de la dignidad humana debe ser ahora el principio rector del Derecho Internacional contemporáneo y no la soberanía del Estado. En este tesis se sugiere que es desde la filosofía y no desde la ciencia donde puede encontrarse la respuesta a ese ideal amplio de paz que tenga a la dignidad humana como centro rector de su trabajo.

3.3 La filosofía de la paz

El saber filosófico ha tenido diferentes afanes a través de su historia. El tradicional motor de la filosofía es el de la búsqueda de la verdad, también se reconoce desde el punto de vista ético que el ideal de la filosofía es el de la búsqueda de la felicidad y de la comprensión racional del deber. Según Cortina (1995) determinadas tradiciones filosóficas han tenido la paz por meta de la filosofía. Entre ellas destaca Kant quien como se ha mencionado en otros argumentos de esta tesis ha planteado que el fin último de la razón pura debe ser el fungir como tribunal de todos los conflictos para garantizar una paz duradera (2002) (1990).

El proyecto kantiano de la paz tiene dos niveles, como también se ha explicado: el nivel político y el moral. En el primer nivel se sostiene que el fin último de la doctrina del Derecho, y del Estado de ley, es el de generar paz entre los hombres; el segundo nivel sostiene que la razón nos debe llevar a entender la paz como un fin tanto pragmático como moral y dicho fin, debe proponerse como un deber para todo ser humano (2006).

Desde el primer capítulo de esta tesis se ha argumentado que la paz es un fin en sí mismo. Esto se comprueba al pasarla por el examen del imperativo categórico kantiano, precisamente en su específica formulación del reino de los fines, por ello la afirmación de Kant sobre la razón como agente de pacificación es de alta relevancia para esta tesis; este reconocimiento explícito de Kant de la paz como objetivo de la filosofía sustenta la idea de que la paz es un fin en el orden moral. Sin embargo, el problema de la paz como fin reside en que no

hay pruebas empíricas de la posibilidad de su existencia. Al final los seres humanos nos seguimos embarcando en guerras y conflictos violentos. Tampoco hay confirmaciones teóricas de que la aspiración a la paz como deber moral sea posible, las condiciones propuestas nunca son cumplidas por los seres humanos, el mismo Kant en *Ideas para una historia del mundo en clave cosmopolita* (2006), se lo plantea como una transición en la que aún no hemos llegado al punto de la historia donde la paz será perpetua o el mundo vivirá de forma cosmopolita. Los estudiosos de Kant como Cortina plantean la paz como un *ideal regulativo*. Desde esta óptica es moralmente legítimo actuar como si la meta fuera posible, aunque en la práctica no tengamos pruebas de su factibilidad. En el caso de la paz se podría decir no sólo que es legítimo sino moralmente obligatorio considerarla como el ideal que debe regular las relaciones entre los Estados y hacia adentro de las sociedades.

Hay tareas éticas ineludibles y necesarias para la construcción de este ideal obligatorio, estas tareas tienen que ver con la visión crítica de la sociedad que permita empujar los cambios que nos acerquen a la meta: la paz estable, duradera o perpetua. La paz es tanto un *telos*, es decir una razón de ser, como un *deos*, es decir un deber ser. Retomar las condiciones de la paz ideales implica desde la óptica de esta tesis recuperar la visión del Estado legal y de derecho de Kant, junto con la visión de la paz moral desde la teoría de la paz.

Para Martínez Guzmán (1995) la filosofía –al menos la filosofía occidental- tiene un compromiso público con dicha problematización de la realidad y propuesta de soluciones. Tiene el deber de actuar no como dueño

de la razón universal sino como responsable de la consecución de las ideas de la paz política y moral dentro de los sistemas de gobierno que predominan desde la modernidad el espacio público y el internacional.

La racionalidad moderna debe en su revisión desde el espacio contemporáneo comprometerse con el reconocimiento de todos los seres humanos como seres humanos. Para algunos estudiosos de la paz como Galtung, Fisas y Martínez Guzmán la humanidad ha cedido su racionalidad para acomodarse en modelos de análisis prácticos superficiales. Martínez Guzmán denomina esto una racionalidad perezosa de la cual hay que huir. Es la tarea de la filosofía recuperar el compromiso de la razón para que no quede ser humano sin el reconocimiento de la razón de la que es poseedor como miembro de la especie.

Para algunos como Martínez Guzmán (1995) y Benhabib (1992) la filosofía discursiva aporta a este reconocimiento de la igualdad racional de todos los seres humanos. La pretensión discursiva no deja de ser universalista y en este sentido sigue manteniendo el estándar kantiano de la razón universal, pero en el modelo discursivo la razón deja de ser juez y se convierte en posibilidad de reconocimiento.

Para Habermas (1985) el reconocimiento del otro es lo que permite las pretensiones de validez del diálogo o discurso. La aportación de la filosofía discursiva será examinada con mayor profundidad en el siguiente capítulo. En este punto baste indicar que la paz como ideal regulativo requiere un constante

diálogo entre todos los miembros de la sociedad. Por lo cual la aportación de esta parte de la ética es importante.

Para Martínez Guzmán (1995) la racionalidad en el contexto contemporáneo se encuentra adormilada por la pereza propia de otras disciplinas²⁰ y que la filosofía no debe soportar, por ello la ética discursiva también apoya al proceso de la racionalidad compleja y crítica de la realidad.

Otra forma de acceder a la paz como ideal moral es la que plantea Kant en el tercer artículo transitorio de la paz perpetua. La del *jus cosmopoliticum*, recordemos que el ideal de paz requiere una visión del mundo en la que se entienda que los derechos son de todos y ,a la vez, de cada uno en particular de los seres humanos. Este reconocimiento es vital para que la filosofía de la paz pueda trabajar en el campo del desarrollo de la moral racional de manera crítica que conduzca a un desarrollo del concepto de paz moral y no sólo de una paz superficial. En términos de Benhabib (2006) es necesario el entendimiento de que la humanidad es la poseedora de los derechos, pero estos se *encarnan* en cada persona en concreto. Es a través de la concreción de los derechos en la vida personal que se puede establecer el verdadero sentido de la justicia y por ello donde se encuentra la paz política que se sustenta sobre la razón pacificada kantiana.

Esta forma de reconocimiento no es excluyente de la aportación que puede hacer la filosofía discursiva a la concepción de paz moral, sin embargo la visión cosmopolita nos invita a reconocer la diferencia a nivel epistémico

²⁰ Disciplinas asociadas a cuestiones tecnológicas y científicas que se basan en criterios de racionalidad diferentes a la filosofía.

(Etxeberría, 2005) (Benhabib S. , 2006), mientras que el ideal de la filosofía discursiva más que basarse en nuestras diferencias profundas, se basa en la capacidad racional como común denominador los seres humanos. Autores como los mencionados comparten la idea de diferencia como algo que no sólo debe existir en el ámbito de la vida privada, sino como algo que debe replantear nuestras relaciones sociales y respetarse de forma profunda en la sociedad.

La idea de diferencia y liberalismo no es exclusiva de la ética de este tipo, desde la filosofía política Mouffe (1997) plantea la necesidad de una visión de la democracia liberal como pluralista, donde este pluralismo haga revalorar la idea de una armonía social. Es decir desde esta postura valorar la diferencia, implica reconocer que el conflicto es una parte inevitable y valiosa de la sociedad. Para ello es necesario asumir que la necesidad es la de normalizar y reglamentar las vías para la solución de conflictos sin que esto implique violencia, y no que pretenda desaparecerlos a través de la imposición de un orden arbitrario.

Una posible aportación de la tesis sería entonces la de sugerir que de la visión de la paz debe ser dialógica, cosmopolita y pluralista es ésta: la aceptación de la diferencia y la concreción de la misma en normas y procedimientos como los Derechos Humanos, que se ejercen por personas concretas con diferencias particulares. El derecho al respeto y valoración de dichas diferencias sería un valor superior en la sociedad tanto nacional como internacional. Ya se ha argumentado en el capítulo anterior que los seres

humanos reconocemos el valor de la diferencia de manera general y permitimos en muchas sociedades –sobre todo las occidentales europeas- la existencia de diferencias profundas, sin embargo cabría mencionar que en lo particular las democracias liberales no tienen mecanismos efectivos de incorporar el pluralismo

3.4 Conclusiones del capítulo

A través de este capítulo se ha desarrollado la evolución entre el concepto de paz y el orden social. En primer lugar se estableció que es como sociedad internacional que nos hemos planteado la necesidad de controlar y erradicar los medios para la guerra a través de programas de desarme y de resolución pacífica de las controversias. En un segundo nivel quedó establecida la necesidad de trabajar en el tema de la paz de forma institucional, para ello se hizo una argumentación a partir del ejemplo de la Organización de Naciones Unidas que funciona desde 1945 como éste órgano rector de la paz y la seguridad global. Es importante recalcar que la misión de la ONU no es solamente la paz, sino que desde su inicio la organización se planteó la necesidad de trabajar a favor de la mejora de las condiciones de vida de todos los habitantes del planeta. Esta es una importante evolución en el entendimiento de la paz no sólo como ausencia de guerra sino como está planteada en el sentido amplio de la teoría para la paz.

En el capítulo queda demostrado que hay una liga teórica importante entre las condiciones de vida hacia dentro del Estado y las condiciones de paz estable o duradera a las que puede aspirar la sociedad internacional. Está

argumentado en las primeras secciones que las repúblicas liberales pueden estar establecidas sobre las bases de compartir un orden y una función institucional de regular las relaciones entre los ciudadanos pero los Estados que cuentan con estas instituciones no garantizan la paz a las sociedades que contienen.

El que no exista una relación directa entre el Estado y su función de preservar la paz entre los hombres, función que recordemos le asigna Kant al Estado en sus trabajos de filosofía política; implica un problema en la operación misma de la institución, según se ha argumentado en este capítulo el Estado corre el riesgo de convertirse en un operador de instituciones sin fundamentos ciudadanos y los ciudadanos corren el riesgo de convertirse en miembros no participativos de la sociedad. La clave para resolver este problema es sin duda el trabajar en la paz como ideario social y tender un puente entre Estado y convivencia social que permita cambiar la forma en la que se ve a la paz como un bien deseado pero no se le relaciona con las condiciones de vida hacia adentro de los Estados.

La paz requiere un orden interno que sea justo, basado en un Estado republicano que considere que sus ciudadanos participan en igualdad de circunstancias en los diálogos sociales. Un Estado que entienda que su función es la de mantener la paz como justicia y que se ocupe de ver que los beneficios de vivir en sociedad lleguen a todos los miembros de la misma.

En segundo lugar requiere una organización política internacional que se sirva del orden establecido para generar acciones de cooperación que

posibiliten la convivencia a nivel planetario. Esto sólo es posible si los Estados se encuentran organizados adecuadamente. Un error de la visión de paz que hemos mantenido hasta la actualidad es la de pensar como se dijo en párrafos anteriores que no está ligada a las condiciones de vida internas en el Estado, por ello para Kant era tanto o más importante reconocer la función que tiene en el proyecto de paz un Estado.

Ahora bien, se argumenta en este capítulo que la paz no es el orden y no es la justicia, la paz es una compleja red de valores sociales que requieren que exista un orden y que haya garantías para la libertad, que haya igualdad y que invite a la solidaridad entre los miembros de la sociedad. La justicia es sin duda una aspiración ética pero la paz como tal tampoco puede ser equiparable sólo a la justicia. La paz como ideal regulativo implica un estadio de convivencia entre los seres humanos que reconozcan la dignidad de todo ser humano, su valor como único y posibiliten la existencia de parámetros de justicia adecuados a cada situación pero que a la vez compartan algunos aspectos comunes en todas las sociedades.

Encontrar la red de comportamientos, valores y actitudes que deben estar ligadas a la paz para que se pueda que se reconoce a la paz como parte del ideario social es una tarea académica necesaria. Nos entendemos como seres racionales, por ello explorar aquello que para Kant nos permite ir más allá de lo individual.

En el siguiente capítulo se elaborará la exploración final de esta tesis donde se plantea cómo debe ser el entramado de valores que integran la paz como fin en sí misma.

Capítulo 4: El universalismo interactivo: un puente entre político y lo moral que posibilita la construcción de una paz como fin en sí mismo.

A lo largo de esta tesis se ha argumentado que la paz tiene principalmente dos formas de entenderse: desde la política y desde la moral. Es necesario trabajar en ambas formas de entender la paz para llegar realmente a desarrollar en la sociedad el ideal de paz como eje de las relaciones internas del Estado y entre Estados. Sin embargo, dentro de la paz política y la paz moral existen diversas formas de entender qué es lo que tiene que desarrollar el Estado para obtenerla. Hasta ahora lo que se ha manejado en la argumentación de esta tesis es que el mínimo entendimiento de la paz, a nivel político, es el de *ordenamiento social* que permita el funcionamiento de las instituciones. Se ha argumentado que este entendimiento de la paz es limitado pues lleva intrínseca la posibilidad de que el orden impuesto sea injusto. De hecho en el capítulo uno se argumenta que el ideal de orden cuando está basado en una visión amenazante de aquello que se percibe como diferente es una ruta natural a la violencia, injusticia de orden superior que debe ser evitada.

Un nivel menos limitado del entendimiento de la paz política, pero que no permite aún establecer una forma sostenible de relación pacífica entre las sociedades, es el que se ubica en el de la realización de las acciones necesarias para erradicar las guerras. Este enfoque se desarrolló en el capítulo anterior y es el que se avoca al nivel de limitar los medios para la guerra y a generar instituciones para la paz. De entrada cabe recordar que en su texto *La*

paz perpetua, Kant (2007) establece como condición necesaria para la paz la erradicación de los ejércitos permanentes. Desde esta óptica se plantean también los programas de desarme como una solución parcial para limitar los medios para la guerra. Por otro lado, en este esquema de medios e instrumentos, también se ubica la organización de instituciones para preservar la paz como sería la Organización de Naciones Unidas. Una organización de este tipo es semejante al artículo definitivo de *La paz perpetua* en el que Kant elabora la idea de una Comunidad de Estados. Sin embargo la ONU dista de ser el ideal de comunidad planteado por Kant pues en ella no todos los miembros participan en iguales condiciones. Cabe recordar que para Kant la comunidad de Estados es el segundo artículo definitivo de la paz, el primero implica que la constitución de todo Estado sea republicana, pues con ello se garantiza, de acuerdo a Kant, un gobierno justo. Se ha elaborado en esta tesis que la práctica nos muestra que la justicia no es intrínseca al Estado liberal pues a través del tiempo el Estado ha presentado la problemática tanto de ocupar el espacio civil como de ser incapaz de mantener en algunos casos la garantía sobre los derechos inmanentes a sus ciudadanos.

En el tercer nivel de la paz política se ubica el de un Estado pluralista, que sea capaz de reconocer la diferencia entre sus ciudadanos y esté organizado de forma adecuada para establecer un espacio de diálogo público donde se reconozcan dichas diferencias y se valoren en lo particular. De este modo se entiende que es necesario que la sociedad mantenga la tensión entre la necesidad particular y los derechos generales del ciudadano, que las

instituciones abran en un diálogo encaminado a no dejar afuera las pretensiones de desarrollo particular de los individuos y posibiliten los medios para ello. Este nivel no es sencillo de administrar o de plantear, pero cabe recordar que para Kant la relación entre la paz estatal y la paz interestatal es innegable. En el contexto contemporáneo sólo en un Estado plural es posible aspirar a una paz más justa que el orden institucional.

Una vez que se ha llegado a este nivel es posible retomar la dimensión más profunda para el entendimiento de la paz, es decir, la dimensión kantiana de la paz política en la cual el papel del Estado de Derecho o su fin último es el traer paz entre los hombres. La confederación de Estados podría entonces tener una configuración más equitativa de modo que se basara en una convivencia de iguales, igualdad que a su vez, no tiene que negar el valor de la diferencia. La igualdad kantiana se refiere, sobre todo, a igual dignidad, iguales derechos, para todos los miembros de la humanidad.

Por otro lado, para poder hablar de paz moral y establecer el concepto de paz como fin en sí mismo, es necesario avanzar a un mayor nivel en la comprensión de la paz y entender la relación entre la paz política y la paz moral. Sin un previo establecimiento de una paz política, no es posible que ni las comunidades de pertenencia, ni la comunidad de Estados puedan interactuar en el nivel de la paz moral.

En el capítulo anterior se menciona que para Bobbio (1992) la aspiración debe ser la de una paz ubicada en el ideario social, una paz que se base en el entendimiento de que todo miembro de la sociedad desea estar en

paz con los otros miembros de la sociedad y por ende con los habitantes de otros Estados, pero esto sólo queda esbozado en sus textos. De cierto modo esta idea de Bobbio es equiparable al concepto kantiano del cosmopolitanismo, o la ciudadanía mundial, esta idea es desarrollada por Kant en sus textos sobre la paz como el tercer requisito definitivo para una paz perpetua, misma que presupone que los extraños no sean considerados como enemigos.

Aunque Kant no elabora argumentos que tienen que ver con el concepto de diferencia como tal, sostiene que aunque un extraño a la comunidad puede considerarse como amenazante para la misma, y eso no debe implicar que deba otorgarse automáticamente a una persona extraña al grupo la condición de enemigo; tampoco que sea necesario, para la protección de la sociedad que se adjudique al extraño malas intenciones hacia la comunidad. Esto es importante de establecer pues es una forma de reconocimiento de la pluralidad de culturas y de las diferentes necesidades de los miembros de una comunidad de pertenencia.

Es importante retomar en este punto que para Kant la capacidad racional que permite encontrar las reglas universales de interacción entre las personas, dado que dichas reglas son universales y pasadas por el tamiz del imperativo categórico, los extranjeros no tendrían diferentes pretensiones que los nacionales. Sin embargo, en el texto de *La paz perpetua* indica que sí hay quienes son visitantes en sociedades extrañas -para ellos y/o extranjeros a la comunidad- existe siempre el riesgo de ser considerados amenazas si no se

entiende que nuestra condición metafísica de seres humanos nos hace poseedores en común de la superficie de la tierra.

Para propósitos de la argumentación de esta tesis la diferencia debe ser entendida como una cuestión profunda de la identidad, misma que además debe encontrar cabida en la sociedad. Para sostener este argumento a lo largo de este capítulo se hará un apartado sobre la construcción del sujeto desde la postura kantiana, conocida como la del otro generalizado, y la construcción del sujeto desde la postura de la diferencia, conocida en la discusión ética como la del otro concreto.

Ahora bien, estas dos ideas, la de la paz como ideario social de Bobbio (1992) y la paz cosmopolita kantiana (2007) nos sirven como antecedente para la noción de paz moral. Para Bobbio es necesario generar un plan activo de cambio en la mentalidad de la sociedad, una re-educación en el entendimiento de la dignidad de todo ser humano. Encontrar una nueva forma de establecer mecanismos de reconocimiento de la pluralidad a nivel Estatal e interestatal. Para Kant, es primordial centrar la discusión en la dignidad del ser humano. Dentro del hilo argumentativo kantiano es imperante colocar los derechos en la persona, por su cualidad de ser humano, y no en la noción de ciudadano de un Estado. De este modo podemos entonces entender que nuestros derechos son inherentes al ser humano, aunque hasta el momento sólo ha sido posible operacionalizarlos a través de la ciudadanía estatal.

Dado que en este capítulo se abordará el concepto de paz moral desde el debate de lo que en la Ética se conoce como la tensión entre la tradición

universalista y su oposición con la perspectiva particularista, o como se mencionó antes, desde la construcción del otro concreto y el otro generalizado, de igual forma se sostendrá que el Estado liberal asume una generalidad de intereses de sus ciudadanos y el Estado plural integra la diferencia. En el nivel de lo moral es necesario abordar el tema de la universalidad, o lo común a todos los seres humanos, y lo particular de la situación de vida concretizada en cada una de las personas.

Como se mencionó en el capítulo uno la filosofía ha problematizado en torno a varias cuestiones, entre ellos el significado la felicidad, los límites y alcances de la razón e incluso la búsqueda de las condiciones específicas para la paz. Quienes argumentan que la razón nos permite actuar aislando las circunstancias particulares creen que se puede acceder a guías universales para el comportamiento y la interacción social. Sin embargo, quienes creen que cada cultura puede tener criterios de racionalidad diferentes expresa la imposibilidad de llegar a dichas normas de convivencia universales. Por ello, se han mantenido en tensión en los discursos filosóficos que se han cuestionado lo problemático de la convivencia humana, en su afán por tratar de resolver las preguntas sobre la felicidad y la racionalidad, se ha generado un debate entre dos grandes tradiciones éticas la de la felicidad o *teleología* y la del deber o *deontología*. Los máximos representantes de cada postura son, por un lado Aristóteles, filósofo griego que sintetiza su postura sobre la Ética en términos de la búsqueda de la felicidad objetiva, y Emanuel Kant con la postura en la que la razón sí puede acceder a normas de carácter universal.

Mientras que para Kant la razón nos debe conducir a encontrar la fórmula por la cual se puede aislar la circunstancia particular y pensar en términos de que la forma moral de actuar sea aplicable de igual manera bajo el criterio de la universalidad, para Aristóteles cada persona debería de encontrar dentro de sí mismo la razón de ser propia, con el fin de alcanzar la felicidad y sólo así la sociedad podría fundarse en una comunidad donde cada uno haría lo que mejor puede hacer por la sociedad.

Una contextualización del debate resulta importante para ubicar en el siglo veinte el desarrollo de éticas neoaristotélicas²¹ y neokantianas²², que presentan un renovado interés por buscar y elaborar argumentos en las líneas ya establecidas en la polémica sobre lo particular y lo universal, más allá de los autores clásicos para cada postura. El asunto clave es que seguimos sin responder cuestiones fundamentales cómo ¿de qué forma debemos tomar decisiones morales? En esta respuesta podemos encontrar la clave para construir la idea de una paz moral desde la óptica del ideario social, como del ideal regulativo mencionados en el capítulo tres de esta tesis.

Hay dos grandes posturas en el debate: la del liberalismo igualitario representado en el contexto contemporáneo por autores como John Rawls, de quien en esta tesis se ha presentado su postura sobre *El Derecho de gentes y*

²¹ El término neoaristotélico se aplica según Benhabib (1992, p. 38) a textos como los de los filósofos alemanes Hegel, en sus críticas a la ética kantiana y más recientemente Apel y Habermas. Así como a los pensadores Alasdair McIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor y Michael Walzer, quienes escriben sobre la pérdida del sentido de comunidad. Cabe mencionar que los autores que se asocian a este término no necesariamente presentan una postura en común.

²² Por otro lado los neokantianos son aquellos que defienden la idea de lo universal y la posibilidad de construir una teoría moral alrededor de ellos, algunos expositores de esta idea que se expondrán en el trabajo serán John Rawls y Lawrence Kohlberg.

una revisión de la idea de razón pública (2001). Las ideas de Rawls continúan en la tradición de las ideas kantianas, pues las ideas de Rawls se plantean de inicio un ideal de justicia desde una posición imaginaria que nos permita igualar las condiciones para todos los sujetos del orbe, es decir asume que racionalmente es posible una postura teórica de este tipo.

Por otro lado, la postura de los comunitaristas, algunos de ellos de corte *neoaristotélico*, trata de incorporar la visión del pluralismo e incluso algunas formas de relativismo moral. Michael Walzer, autor que se ha utilizado a lo largo de esta tesis se inscribe en la tradición comunitarista. Aunque los trabajos de Walzer²³ que se han utilizado para apoyar algunos argumentos de esta tesis tienen que ver en particular con los temas de la guerra y la moral; no cabe duda que la postura de Walzer siempre está impregnada de su tendencia a reconocer los derechos de la comunidad como por encima de los del individuo, para ello son ejemplo los textos citados en el capítulo dos como *Guerra, política y moral* (2001).

Otro de los grandes cuestionamientos éticos se refiere a la existencia de posible guías morales compartidas por todos los seres humanos a nivel planetario. Desde la óptica de la ONU, estas guías serían los Derechos Humanos como están expresados en la declaración que el organismo promovió en 1949. Ahora bien, como continuación del argumento que sostiene la posibilidad de guías universales para el actuar humano, habrá que plantear el cómo podemos establecer el cumplimiento de dichas guías. En este punto

²³ Un buen ejemplo trabajo de Walzer donde plantea su debate con John Rawls está planteado de *The Shperes of Justice*.

se vuelve relevante de nuevo el planteamiento cosmopolita de Kant y su reinterpretación en autores como Benhabib (2006). Por ello se dedicará una sección de este capítulo al ideal de ciudadanía cosmopolita y su relación con la paz moral.

En el capítulo también se establece como otros autores como Habermas (1985), desde su propuesta dialógica, proveen un importante componente argumentativo para armar la una visión moral de la paz. Habermas (1985) plantea dentro de su teoría, un espacio de comunicación ideal donde todos los interlocutores son igualmente considerados y sus pretensiones de verdad tienen el mismo valor. Desde esta óptica es importante establecer que la relación con el otro se realiza en igualdad moral, por lo que esto es lo que aporta al debate de la paz moral.

Según Seyla Benhabib (1992) debemos tomar conciencia de que la pobreza, las guerras y la desigualdad son una realidad contemporánea que ha sido compatible con el proyecto de humanidad al que apostó la modernidad. Hacia finales del siglo veinte las críticas se volvieron un común denominador en algunos círculos intelectuales tanto de corte neoaristotélico como neokantiano. Aquello que ha distinguido al hombre del resto de las criaturas sobre la tierra, la razón, nos ha llevado a realizar violentas atrocidades contra sus congéneres. A la vez, eso mismo que distingue al ser humano le ha llevado a cuestionar su forma de actuar y a plantearse instituciones para regular sus acciones a nivel global. Cabe recordar la tensión que plantea Kant (2006) entre el plan de la naturaleza y el egoísmo individual. De esta tensión

se habló en el primer capítulo, y se le denominó en esta tesis como la *fuerza* que ofrece a la humanidad la posibilidad de organizarse en mejores sociedades

La postura universalista ha invitado a acomodar la realidad en categorías donde la regla generalizada debe ser aplicada. Esto implica que todo aquello en donde la regla no puede ser aplicada se sale del deber ser. La forma en la que funciona el concepto de universalidad implica una visión de la realidad homogenizada. Sin embargo esta visión se ve retada por la visión de diferencia planteada por autores como Xabier Etxeberría (2005) cuyas ideas fueron presentadas en el capítulo tres de esta tesis. La propuesta de este autor en su *Ética de la diferencia* es la de impulsar la existencia de aquella diferencia que no implique desigualdad. Otros autores se han inscrito en esta tradición como Will Kymlicka y el mismo Michael Walzer, con posturas intelectuales apegadas a las ideas del comunitarismo. En estas posturas se argumenta en favor de los que están en “segundo plano”, es decir aquellos cuyos valores y formas de vida no tienen cabida en la vida pública. En palabras de Etxeberría la búsqueda de una diferencia que no implique desigualdad hablaría de la posibilidad de establecer una serie de reglas de convivencia que permitan el respeto de la diferencia en situaciones particulares y de la dignidad de todo ser humano en todo momento. Este sería el ideal regulativo de la paz como ideario social que sólo puede existir en un Estado pluralista.

En el establecimiento de una nueva forma de organizar nuestra preocupación por las decisiones morales debemos preguntarnos cuál o cuáles

son las premisas centrales de los conceptos que nos han acompañado en el cuestionamiento hasta ahora, para comprender a partir de qué construcciones podemos elaborar un nuevo discurso adecuado para el siglo que comienza.

Un concepto de particular utilidad es el de *universalismo interactivo* de Benhabib (1992) o el de la *universalidad liberadora* de Xabier Etxeberría (2005). Por un lado Benhabib pretende reparar las fracturas que se han dado a partir de la crítica a la modernidad que han mostrado algunos autores como Hegel *Natural Law* (2000), Jürgen Habermas en *Escritos sobre moral y eticidad* (1991) ó Hanna Arendt en *La condición humana* (2005). Etxeberría (2005) por su parte pretende dar una aportación decisiva al debate de la universalidad homogeneizadora y la diferencia como amenaza en el que está inmersa la razón práctica.

La propuesta de Benhabib es recuperar el concepto de lo universal extrayendo el formalismo que lo ha acompañado. En otras palabras, Benhabib (1992) se pregunta si en realidad el principio kantiano de universalidad reposa sobre unas máximas que todos reconocemos como moralmente obligantes a través de un proceso racional abstracto, o si éstas lo son por un acuerdo entre los que formamos parte de la comunidad humana, es decir por una relación entre los miembros de la comunidad. En esta segunda acepción no se asume que llegamos a la norma por un proceso de razonamiento personal, sino por el consenso o convencimiento del grupo.

Un asunto adicional en el debate entre lo universal y lo particular es el de asociar el concepto de justicia con la postura de lo universal, siendo este el

valor más alto que se busca: actuar con justicia. En el caso de lo particular se hablaría de las éticas de la *buena vida*. Esta *buena vida* es expresada como la posibilidad de asociarnos a la comunidad a partir de la virtud, o la causa para la cual existimos.

Cabe profundizar que la propuesta Ética universalista busca una neutralidad respecto a la multiplicidad de formas de vida, esta neutralidad estaría expresada según Charles Taylor (2003) como la contraposición de “lo correcto” frente a “lo bueno”. Lo correcto estaría expresado en términos de lo que es *más justo* en la decisión a tomar²⁴ y lo bueno estaría expresado en términos de lo que es mejor para la particularidad del caso²⁵. La ética de lo correcto pretende una neutralidad moral que la ética de lo bueno no puede pretender. La experiencia humana ha estado inmersa en el debate que ahora se conforma de manera más compleja entre lo universal-correcto-justo y lo particular-bueno. Para Benhabib es imposible pensar en la vida moral de las sociedades complejas sin una guía mínima y sin intentar un punto de vista imparcial, y desde la perspectiva de este trabajo se puede ver que Etxeberría coincide en la necesidad de encontrar una universalidad liberadora. El asunto central es cómo llegar a ello.

En el argumento de Benhabib toma relevancia el concepto del *Self*²⁶. Para llegar a comprender el concepto de Benhabib es necesario analizar las

²⁴ La máxima kantiana de actuar de forma que la acción pueda convertirse en norma universal reflejaría este postulado.

²⁵ La postura aristotélica de la prudencia en la decisión reflejaría este postulado.

²⁶ El concepto de *Self* que se utiliza en la obra de Benhabib *Situating the Self* tiene una problemática traducción al español, por lo tanto se ha dejado en inglés como aparece en la obra de la autora y a lo largo de éste texto se desarrollarán las características del mismo. Según Gabriel

conexiones entre tres ideas básicas en la ética: La Razón, El *Self*, y El Otro. En este apartado se abordarán los tres conceptos tratando de tender el puente entre la tradición universalista clásica y las éticas contemporáneas, representadas en este caso por algunos de los autores mencionados: Habermas, Arendt, Walzer y Taylor. Por otro lado, los elementos que utiliza Benhabib para presentar el concepto de *universalismo interactivo*, son la discusión sobre la cuestión de género, el tema de la crítica posmoderna a la modernidad y la crítica a la postura de los comunitaristas (Walzer y Taylor) a quienes considera neoaristotélicos, no por su apego a la filosofía de este pensador sino por su crítica a la cuestión de la falta de sentido de comunidad.

4.2 La razón (entre el yo y el nosotros: lo correcto y lo bueno)

Una crítica a la idea de racionalidad como guía de la acción humana se vuelve necesaria ante la realidad contemporánea. Recordemos que el plan de la naturaleza al que llama Kant debió conducir a un grado de civilización tal en el que se entendiera que el objetivo de la razón no fuera otro que encontrar la paz, como el lo indica en *la Crítica de la razón pura* (2002). La pobreza, las guerras, la desigualdad dejan en evidencia el fracaso de la visión ilustrada de la razón desde la óptica de no haber llevado a ese mundo de paz perpetua. La visión kantiana se basa en la postulación de que todos los seres racionales entienden que el ser humano es un fin en sí mismo, sin embargo ante la

Zadunaisky, traductor del texto la versión en español publicada por Gedisa (2006) *El ser y el otro en la ética contemporánea*, el concepto es lo más similar al concepto de Hegel de ser-para sí. A diferencia de Zadunaisky que utiliza el término *Ser* como sinónimo de *Self*, en este escrito se ha dejado la palabra original en su versión original en inglés pues captura mejor la esencia del concepto.

evidencia empírica, cómo se puede explicar la situación de los seres humanos discriminados y marginados ¿no debiera la razón llevar a defender la dignidad de estas personas?

Kant lo expresaba a través de las máximas o reglas para la acción moral a través de las cuales el ser humano podía estar seguro que llevarían a lo correcto. Por ejemplo: actuar de tal modo que la acción pudiera ser ejecutada del mismo modo siempre que la situación se presentara, con independencia de las circunstancias particulares, sin embargo se observa que la actuación no es igual si hay ciertas circunstancias como por ejemplo si el otro es un extranjero, una mujer o una persona de una creencia diferente a la propia. En este ámbito es donde se ve la diferencia en la práctica y ésta se convierte en desigualdad.

Así entonces nos encontramos en la línea argumentativa de cuestionar a dichas máximas kantianas, pues en teoría sí resultan pero en la práctica no se ve expresada dicha validez. Benhabib (1992) considera que sólo porque una máxima pueda ser universalizada eso no garantiza que sea moralmente correcta, es decir no es una cuestión de la ley universal sino de las premisas que la acompañan. No puede ser la razón en la abstracción de aquello que es universal, sino la comprensión del contexto en el que las premisas del grupo dentro del que se encuentra el sujeto, lo que lleva a lo que es moralmente correcto, o al menos aceptable. El argumento no pugna por el relativismo, sino por demostrar que la razón abstracta como está planteada en la obra kantiana no puede llevar a lo moralmente obligatorio.

Pudiéramos argumentar que las máximas son ideales regulativos como se ha dicho de la misma paz en el capítulo anterior, sin embargo en la aplicación kantiana de la regla universal se expresa que realmente son guías para la acción práctica, mientras que la paz moral en Kant es un asunto de la razón pura. Por otra parte, el planteamiento que hace Hegel implica que somos sujetos que existimos en una historia y no existe la posibilidad de contar con una razón abstraída del yo histórico en el cual estamos embebidos.

Para Seyla Benhabib la crítica de Hegel es válida y a ella se agregan argumentos como los del comunitarismo (1992). La tradición comunitarista en la que se inscribe Alasdair MacIntyre (1989), y que se incorpora en la dinámica de los argumentos críticos de la lógica racional del sujeto moral kantiano, implican que la obligatoriedad de cumplir las máximas no puede venir de lo abstracto sino de una reformulación del principio a través de la pregunta, no del sujeto moral individual, sino de los principios que como comunidad reconocemos.

Este es en sí mismo, el principio del comunitarismo es decir, el reconocimiento común de ciertas premisas y valores que se aprecian sobre cualquier otro principio formal. Por otro parte, este cambio de perspectiva reconoce la necesaria intersubjetividad para llegar a un acuerdo sobre lo que es moralmente correcto y se acerca a los argumentos de Apel y Habermas sobre la ética comunicativa: el reconocimiento del otro como interlocutor moralmente válido (Habermas, 1985). El postulado general de la ética dialógica es precisamente el llegar a la norma por medio de un diálogo consensuado y

para hacerlo hay que reconocer al otro como un interlocutor cuyas ideas son tan válidas como las de todos los miembros del diálogo. No es un asunto menor que la ética dilógica asuma que es posible erradicar la conflictividad humana a través del reconocimiento del otro. Al proponer una norma consensuada, asume que podemos aspirar a un mundo libre de conflictos.

Tanto el diálogo de iguales como la erradicación del conflicto se presentan como difíciles en un mundo donde el consenso no es lo que prevalece ante la diferencia de opiniones, para ello basta ver las guerras y conflictos civiles en diversos países del mundo. Pero para propósitos de esta tesis lo que se recupera de la postura es el valor teórico de reconocimiento de la diferencia en expresiones tangibles de la realidad: normas consensuadas. En el contexto internacional práctico no hay un reconocimiento de la igualdad de todos los interlocutores, esto lo vemos en el poder del cual carece en la sociedad quien queda excluido, aún dentro de su propio Estado; después se observa también en la Comunidad de Estados pues no todos los Estados tienen el mismo poder de convocar a la acción o de exponer su punto de vista y que otros estén abiertos a escucharle.

Cabe mencionar que una crítica que ha recibido la ética del diálogo, es que si bien asume que la diferencia existe, parte de un supuesto de igualdad donde la imposibilidad práctica de su realización es evidente. La postura de autores como Mouffe (1997) que más que un diálogo de iguales propone un reconocimiento del conflicto que genera el pluralismo, pero aprovechándolo de forma constructiva, es más adecuada desde el punto de vista de esta tesis

para construir una paz duradera en el espacio político empírico. Sin embargo, para Benhabib la validez del planteamiento de la ética dialógica, no es su aplicación al sistema político, sino sus principios en todos los ámbitos de convivencia humana. Si bien es un imposible práctico, puede servir como una aspiración para llegar a plantear normas que se acerquen a los ideales de paz y justicia. Desde la óptica personal de esta tesis, la postura de Mouffe aporta más pues reconoce que la conflictividad es inevitable lo que nos obliga a colocarse en un espacio del diálogo perpetuo y no en un punto aspiracional único.

La ética comunicativa promueve una perspectiva universalista y postconvencional²⁷ en todas las relaciones éticas, no sólo en las públicas sino también en las familiares. Esto es una constante del trabajo de Benhabib: la porosidad de las fronteras teóricas entre las éticas formuladas para los espacios políticos y los espacios que suelen considerarse privados. Esto resulta de alta relevancia para el trabajo hecho en esta tesis sobre el concepto de paz.

Hasta ahora se ha abordado el tema de la paz en el ámbito de lo público; de lo político y la interacción pública entre miembros de la sociedad, sin embargo autores de tradición crítica a la tradición racional como Benhabib (1992) argumentan que el trazo de una frontera artificial entre el espacio de lo público y lo privado no ha beneficiado ni al campo del comportamiento moral, ni al campo de la filosofía política. Los seres humanos no se pueden

²⁷ Cuando se habla de estadio postconvencional se alude a los niveles de desarrollo de la conciencia moral en el que el nivel postconvencional asume que la norma se sigue por convencimiento propio y que se ha razonado, no sólo se le sigue por temor al castigo o por ser lo que otros hacen.

comprender como partes aisladas que funcionan en espacios públicos, donde reina la razón, y espacios privados donde se ubican las relaciones de cuidado y afecto. La condición de humanidad implica el reconocimiento del ser humano como uno solo.

El universalismo debe entonces entenderse dentro del contexto de la sociedad y por lo tanto ser también históricamente consciente de las múltiples realidades humanas. Benhabib pone el ejemplo citado por Kant de la obligatoriedad de devolver los préstamos monetarios, esto desde la perspectiva del procedimiento para universalizar una máxima: la máxima universal indicaría que siempre deben devolverse los préstamos monetarios adquiridos (1992). Para Hegel es claro que esa obligatoriedad está insertada en un contexto social e histórico, es decir implica la existencia de un sistema económico que reconoce la propiedad y la moneda.

No hay una deducción moral al aceptar la existencia del sistema, es decir no es menos válido el pretender tener normas universales una vez que aceptamos que éstas sólo pueden existir en un contexto histórico, pero sí tiene que haber la convención de aceptar el sistema para poder aceptar la obligatoriedad de la norma analizada por Kant en su obra sobre la *Metafísica de las costumbres* (2008).

Por otro lado cabe abrir un espacio para atender a un debate que alude a las formas de llegar a lo moralmente correcto y, después ver si estas formas son obligantes. Este debate entre lo correcto y lo bueno (*the right and the good*) presupone que lo correcto se de identificar con los postulados de la

justicia, representada por el pensamiento liberal de pensadores como John Rawls, y lo bueno por los postulados de *la buena vida*, representada por el pensamiento comunitarista como el de MacIntyre y Walzer, tal como lo plantea Benhabib (1992). El debate entre las dos posturas de buscar la justicia o de entender la justicia como universal y particular es el centro de la reflexión en muchos de los trabajos y estudios de la ética contemporánea.

Ahora bien, en el capítulo anterior se habló de paz en términos de un ideal regulativo, se desprende que desde esta óptica la paz quedará insertada en el debate de lo que es lo más correcto, pero difícil de alcanzar. En general se argumenta que la paz es un absoluto moral, es decir no hay teóricamente un aspecto negativo de la paz si ésta se tiene en el nivel de lo moral, sin embargo la construcción de dicha paz no está en el espacio de lo público-político sino de la comprensión del ser humano como un todo. Por ello el incorporar el análisis del desarrollo del sujeto en su relación con otros es muy importante para el concepto de paz moral.

4.2.1 El Self en Seyla Benhabib

La importancia de esta discusión acerca de la construcción de la identidad relacional, en términos del presente análisis de la razón abstracta y la razón concretada en la diferencia, es la de llevar a tender un primer puente entre el análisis de la razón y el concepto del *Self*, para poder seguir construyendo el concepto de paz moral. En el caso de esta tesis se utilizará el concepto de *Self* de Seyla Benhabib (2006) (1992) (2004). Este es un concepto complejo que puede resolver el problema de la definición de la paz como algo absoluto

en términos morales, pero imposible de lograr en términos prácticos. Desde la óptica de la universalidad, la razón lleva a descubrir lo que es justo, sin embargo cada circunstancia es diferente, por ello el único criterio para los neoaristotélicos es el de la *phronesis* aristotélica, más que el de las máximas kantianas. Solamente la construcción del concepto de justicia con un agregado hermenéutico hace posible la construcción de un sujeto moral consciente de lo correcto y lo bueno, de lo público y lo privado en un mismo proceso racional-cognitivo.

La razón histórica abstracta se ha visto retada por las críticas de algunos como Hegel, y también, rescatada de su visión dogmática y llevada a la posibilidad de los universales por la Ética comunicativa y la postura rawlsiana de la igualdad. Aunque en la ética dialógica no se planta la razón en la abstracción individual sino en el reconocimiento grupal, su sustento como ya se comentó en la sección anterior está apegado al ideal kantiano de la universalidad. Sin embargo, para Benhabib cualquier ética que esté basada en centrar la justicia como paradigma deontológico de la moralidad limita nuestras experiencias y no reconoce otras dimensiones del ser humano (1992, p. 75).

La tradición liberal, el liberalismo igualitario rawlsiano, es heredero de la tradición moderna y por lo tanto contiene fisuras epistemológicas que dependen del planteamiento del yo racional que deben ser resueltas, pues es un yo abstraído de su propia hermenéutica. Por poner un ejemplo, en la idea de justicia de John Rawls el concepto de posición original implica una racionalidad abstracta, colocarnos en un punto hipotético para razonar aquello

básico que debemos entender como universal, sin embargo a través del argumento de Hegel se ha demostrado que el sujeto no existe en la abstracción sino en la realidad del yo histórico.

El concepto de *Self* no puede ser construido sobre un yo soberano de sí mismo que no es influido por los otros, y racionalmente convencido de la existencia de un universalismo absoluto. El concepto de *Self* de Benhabib (1992) parte de la subjetividad del yo histórico hegeliano para construir sobre su propio ser como la conciencia del sí dentro de sí mismo (Hegel G. , 1966) .

Por otro lado la tradición de la ética comunicativa defiende un deontologismo que acepta un debate sobre lo que se considera moralmente bueno. Por ello se parte de esta ética para tender el puente entre un universalismo que absolutiza lo correcto y un *Self* histórico. El análisis del *Self* “reconoce que no somos homogéneos, no estamos en una esfera transparente donde todos tengamos los mismos conocimientos y valores, sino que somos cristales dispersos cuyo contornos brillan desde lo amorfo” (Benhabib 1992 p. 76) Es decir reconoce que no hay una unicidad de la razón ni hacia adentro del sujeto, ni entre los sujetos. No es posible aislarse del propio contexto y a la vez es necesario reconocer que mínimamente hay un acuerdo en la comunidad sobre lo que es moralmente aceptable.

Es pertinente recordar el postulado kantiano del plan de la naturaleza pues, de cierto modo el plan implica reconocer aquello que es moralmente aceptable para todos los ciudadanos de un mundo interrelacionado; pero el asunto es que para Kant todo ser humano al tener una racionalidad humana

habría de entender que la especie tiene mayores posibilidades morales que un individuo en lo particular. Desde la óptica de la argumentación de Benhabib el hecho de estar insertos en una historia particular haría que la razón no llevara a todos los grupos humanos a privilegiar o desarrollar los mismos procesos cognitivos. Por otra parte, cada sujeto particular estaría igualmente referido a contextos particulares que inevitablemente marcarían su forma de entender el mundo y el lugar en el que dicho espacio tendría un cierto tipo de aproximación racional. Por ello el Estado plural es un componente de la paz que se desea construir argumentativamente en esta tesis.

El debate para algunos pensadores, como Hannah Arendt (2005) comienza por el modelo del espacio público. Para ella en la modernidad el espacio público realmente es sustituido por dos sistemas: uno económico y otro familiar. El espacio, más que el espacio público en términos aristotélicos, se ha convertido en un espacio donde se llevan a cabo los intercambios entre personas, pero no un diálogo (lo que pensaba Aristóteles que era el verdadero espacio público). El espacio actual, es un espacio donde paralelamente existen una serie de relaciones de trabajo, intercambio económico y redes de relaciones personales, que conviven pero no dialogan entre ellas. La existencia de esferas públicas y privadas donde los seres humanos actuamos nos indica según Arendt que llevamos una *vita activa* “vida humana siempre enraizada en un mundo de hombres y de cosas realizadas por éstos, que nunca deja ni trasciende por completo” (2005, p. 51) Ahora bien, ¿cuál es la importancia del diálogo como lo concebía Aristóteles? En la interpretación

arendtania del clásico griego el diálogo es lo que nos diferencia de los demás miembros del reino animal. La concepción moderna de que el hombre es un animal social, en realidad es una mala traducción de la concepción aristotélica de que el hombre es un animal político (Arendt H. , 2005, p. 54).

La construcción del *Self* por otro lado tiene su origen en el espacio privado, de las relaciones familiares pero dentro de un contexto de la esfera en dónde compartimos con los demás nuestra realidad. Un espacio público en el cual el diálogo en el sentido que maneja Arendt no existe y por lo tanto donde no podemos encontrar ni lo justo, ni lo bueno. En la ética liberal el espacio público tiene su función como el lugar donde la justicia es ejercida y, en la ética discursiva el espacio público es el lugar donde se lleva a cabo el diálogo. (Benhabib pp. 89-120). Sin embargo es en el espacio privado donde la idea de identidad se conforma y por ello es uno de los elementos para el análisis del concepto de *Self*.

El otro elemento que compone al *Self* es el del juicio moral, es decir la capacidad del sujeto de tomar decisiones morales. De este modo, el análisis nos lleva forzosamente a los trabajos de Lawrence Kohlberg y de Carol Gilligan y la controversia entre la ética de la justicia y la del cuidado por los otros.

Como antes se mencionó la ética de lo universal se expresa como la de lo correcto-justo y la ética de lo particular se asocia con lo bueno, a partir de la polémica entre Kohlberg y Gilligan el debate se convierte en el debate universal-correcto-justo y por el otro lado la postura de lo particular-bueno-

responsable. En términos generales el trabajo de Kohlberg se construye con una matriz de medición de la madurez de los sujetos para tomar decisiones morales. Como antecedente del trabajo de Kohlberg se puede mencionar el constructivismo de Jean Piaget, más el mérito de Kohlberg fue haber llevado al campo de la investigación aplicada el modelo teórico que propuso para explicar las etapas y niveles en el desarrollo del razonamiento moral. Según el esquema general de la teoría la madurez moral se adquiere cuando la persona es capaz de incorporar la solución *más justa* ante una situación presentada. La justicia es medida como la capacidad de abstraer la situación moral de las condiciones donde se presenta. La posibilidad de abstraer la situación y resolver lo justo se ubica en el punto más desarrollado de la conciencia moral de acuerdo a Kohlberg, y se accede a éste punto cuando dicho razonamiento moral llega a tomar una decisión pensando en lo que universalmente aplicable a la situación a la cual se enfrenta. Así, tratar al otro solidariamente será tratar al otro como se desea ser tratado yo mismo, o como todos deberíamos ser tratados ante una situación similar.

Para Gilligan (1982) los resultados de tres estudios realizados con la misma metodología de Kohlberg llevan a formular una matriz nueva en la medición del desarrollo moral, para la autora su propuesta reflejaría una falla estructural en el trabajo de Kohlberg: la toma de decisiones morales no obedece sólo a lo que es justo para una situación dada sino a un proceso de reflexión interna donde el sujeto, en el caso particular de Gilligan sujetos femeninos, realizan un análisis de las consecuencias de la decisión en los

demás, ocupándose no sólo de pensar en lo que es correcto sino en lo que es bueno para la situación particular en la que se encuentra. En este sentido se asocia el término de cuidado a la ética planteada por el trabajo de Gilligan; la ética del cuidado por los demás.

Esta postura ética representa posiblemente el extremo teórico opuesto al postulado de la posibilidad de deducir una norma universal para la toma de una decisión moral, pues se sostiene que cada caso debe ser resuelto de acuerdo a la particularidad, y a la trama de relaciones que en ese caso se ponen en juego.

En el debate sobre género estas dos posturas, la de Kohlberg y la de Gilligan, se han vuelto paradigmáticas para representar la idea de la sustitución de los valores humanos por valores que reflejan sólo la perspectiva masculina, o bien la perspectiva femenina.

Sin embargo, no se puede pensar que la identidad moral se construye en lo abstracto, sino a partir de la red de relaciones en las cuales se encuentra inmerso el sujeto desde su nacimiento. La razón, en un monólogo consigo misma, no puede encontrar lo universalmente correcto. La propuesta de Gilligan implica que la construcción de la conciencia moral no es neutral, sino que está situada en nuestro *Self* relacional. En este momento el *Self* adquiere ya no sólo la condición de ser un yo, sino que se convierte en un *mí mismo*: entendido como el reflejo de los otros en mí. Este reconocimiento de nuestra necesaria relacionalidad puede ser un paso para entender la necesidad del Estado para plantearse en términos de una pluralidad que permita la

construcción de espacios de desahogo del conflicto que nos genera el ser diferentes hacia dentro de las sociedades.

Para esta tesis, el debate Kohlberg-Gilligan tiene una función más importante que la que tradicionalmente se le adjudica dentro de los debates de género. Esta función es demostrar que no existe una sola forma de racionalidad al tomar decisiones morales, es reconocer que la dimensión de lo privado y lo público tienen una frontera trazada de forma artificial y reconocer que mientras aceptamos que el bienestar de nuestros otros próximos nos ocupa y preocupa al tomar una decisión moral, hemos sido capaces de abstraernos de esa otredad en el espacio de los otros que no están próximos emocional o físicamente a nosotros. Cabe recordar que ya se argumentó en el capítulo uno de esta tesis que en el contexto contemporáneo se ha de entender y apreciar la diferencia como algo valioso en lo general pero no hemos encontrado los mecanismos idóneos para respetar y valorar dicha diferencia en la particularidad del día a día.

Antes de ser adultos con posibilidades de acceso a conciencias morales autónomas todo ser humano es un niño que se forma a partir de redes de cuidado y dependencia; todos los adultos forman parte de una red de asuntos humanos a partir de los cuales la experiencia genera una conciencia moral embebida en relaciones y asociada los sentimientos. Hasta ahora y según los resultados de los trabajos de Kohlberg, según señala Benhabib (1992) pareciera que sólo los hombres han tenido acceso al desarrollo de una conciencia moral.

Para Benhabib (1992) el trabajo de Gilligan le da una voz a quienes habían sido excluidos del dominio de lo moral, simplemente por el criterio de cantidad, la mitad de los pobladores del mundo toman decisiones con un criterio diferente, esto rompe empíricamente la idea de que la conciencia moral autónoma, desde el paradigma de la justicia, es la única que puede encontrar aquello que es universal o neutral. Se reconoce la necesidad de la pluralidad del Estado, de encontrar canales de tratamiento de la conflictividad de la diferencia de forma constructiva, se reconoce por lo tanto la validez de todas las posturas como lo propone la Ética dialógica, y podremos tal vez acceder a esa razón kantiana que ha entrado en paz consigo misma, como alguna vez se lo planteó Kant en *La crítica de la Razón Pura*.

Cabe mencionar que Kohlberg y Gilligan no están en disputa entre ellos. El primero ha reconocido que es necesario continuar trabajando en la línea de la segunda, quien a su vez ha reconocido la importancia del trabajo de Kohlberg cuando se habla de justicia. Esto es importante de mencionar pues en el debate de género se utilizan para representar puntos opuestos, pero el trabajo de ambos abre la posibilidad de encontrar más de una escala de medición del juicio moral con variables nuevas, adicionales o diferentes a la justicia. Variables que son útiles para encontrar el ideal de paz moral que incorpore nuestra racionalidad pensante y sintiente.

Para Benhabib cuando se habla de Ética y no se asocia la sensibilidad que tenemos al tomar decisiones de índole moral en nuestra interacción con otros, estamos dejando fuera la idea de que no somos homogéneos de la cual

parte Benhabib apoyada por las ideas de Hegel y Habermas. Desgraciadamente para la visión universalista de la razón el abstraernos es vital para la decisión moral autónoma, de este modo hemos asumido una serie de paradigmas donde por ejemplo para Kohlberg el *Self* postconvencional autónomo, ha asumido como propios los argumentos de los derechos y deberes racionales. Esto implica que no es corpóreo ni embebido en relaciones, contrario al planteamiento de Gilligan y sobre el cual sigue Benhabib construyendo su propio concepto de *Self*.

Si bien en el debate de género Kohlberg y Gilligan no se sienten protagonistas exclusivos, Benhabib presenta la construcción de un espacio intelectual donde el asunto ahora se convierte en la ética de lo universal-correcto-justo-masculino y la ética de lo particular-bueno-responsable-femenino: la ética de la toma de decisiones en el espacio público y la ética de la toma de decisiones en el espacio privado o familiar. En el debate de sexo-género es donde el *Self* obtiene su corporeidad. Esta es la misma corporeidad que es llevada a la guerra pues no es el sujeto racional sino el cuerpo el que es víctima de la violencia de la guerra y el conflicto violento.

Por otro lado Benhabib considera el concepto del yo autónomo moderno como incoherente pues la persona no existe en lo abstracto, se encuentra en el mundo porque ha nacido de otro ser humano. Así que para Benhabib los planteamientos de Hobbes, Kant y después Rawls que asumen que el *Self* no está sujeto a “ataduras morales previas”, resultan absurdos. En esta tesis se comparte ese planteamiento pues es a través de dicha concepción de *el otro*

como insertado en su contexto que se posibilita la apreciación profunda de la *diferencia*. El ser humano se encuentra insertado en circunstancias familiares, lingüísticas, culturales y de género; dichas circunstancias han sido organizadas en una narrativa coherente de la cual cada uno somos protagonistas (Benhabib, 1992, p. 162). Asumir que el *Self* no se encuentra sujeto ataduras es una postura que ignora no sólo nuestra corporeidad sino la condición de humanidad y las relaciones en las que nos encontramos embebidos. Esta presunción del sujeto abstracto bien puede ser vista como la causa por la cual resulta imposible la comprensión a nivel profundo de la postura de la ciudadanía mundial cosmopolita y que es la que conduce a al estado de Paz perpetua.

El trato al sujeto en el caso de las posturas universalista es equivalente a que se considere al ser humano un sustrato o cosa pero no un sujeto concreto. El planteamiento de Benhabib sostiene la imposibilidad de abstraer la condición del sujeto y la de humanidad. Es pertinente recordar que en los textos sobre cosmopolitanismo la autora, plantea el concepto de *la humanidad encarnada en cada uno de nosotros* y no el de la humanidad en abstracto. Es decir, para esta tesis nos es útil el concepto de humanidad, como concepto kantiano, pero tenemos que encontrar formas morales de que esos universales éticos sean llevados a la práctica para cada una de las personas que habitan el planeta, miembros o no de la comunidad Benhabib (1992), (2004) , (2006).

El *Self* de Benhabib se construye entonces sobre el *yo histórico* hegeliano y sobre el *mí mismo* que propone la ética del cuidado y dicho *yo*

adquiere conciencia de su historicidad lo cual hace que sea un *mí mismo* consciente de las relaciones en las que se encuentra insertado. Sólo de esta forma es posible que el ideal regulativo de la paz moral se traduzca en acciones concretas en la praxis política. Hasta ahora se ha argumentado que la paz política y la paz moral necesitan de un puente que las relacione para hacer posible que el sustento que le demos a la paz nos permita hacerla duradera, o perpetua, para propósitos de esta tesis se considera que el concepto de *Self* de Benhabib aporta ese componente teórico necesario para que la paz política pueda convertirse en una paz moral.

4.3 El otro y la paz (de la dignidad generalizada a la identidad moral concreta)

Según Arendt (2005) en el sistema social moderno la ley reduce las relaciones públicas al intercambio, para Benhabib; el espacio público ha sido sustituido por el espacio de intercambio económico. Así las relaciones en realidad son el reflejo de una ansiedad y/o de disputas sobre la propiedad (Benhabib, 1992). Mientras existan canales para obtener más, en términos propietarios, el individuo está domado. Los celos, egoísmos y vanidades están contenidas. Sin embargo, desde esta perspectiva el otro evoca una sensación de amenaza. Lo que hace la ley es simplemente encontrar un camino para que la relación sea menos destructiva. Este escenario hobbesiano de las relaciones humanas es analizado desde el capítulo uno de la tesis, como una visión reduccionista de las relaciones humanas que está basada en el temor al otro y no en la comprensión del otro, necesaria para una paz duradera.

La construcción de la identidad personal está, como sostiene Hegel, perdida dentro de la idea de que el otro es un ser generalizado, el otro está totalmente ausente porque el otro sólo viene a colación para identificar los derechos que le reconozco, no por su cualidad de persona, sino porque son los que me reconozco a mí mismo. En esta dinámica social el otro verdaderamente no existe si no es porque soy yo y mis ideales. Desde la Ética de la diferencia no puede haber una mayor falla argumentativa en la construcción identitaria.

La Ética de la justicia y la elaboración hecha hasta el momento del universalismo ético sólo permite la existencia del otro concebido como un yo racional, con derechos y deberes iguales a los míos. Desde esta óptica, la relación *Self*-otro existe a partir de la existencia de los derechos y no de los *Selves* que como tales pudieran existir a partir de la diferencia. La identidad es una construcción personal y compleja como lo expresa Exteberría (2005) en sus textos sobre el tema. No es posible asegurar que somos uno y absoluto, mas bien estamos cada uno contenido en un modelo de identidad compleja en el que se pertenece a más de un grupo de identidad a la vez haciendo que en la práctica cada ser humano sea tan único como se le reconoce a través de su dignidad.

Así como el debate entre la Ética de la justicia y la Ética de la buena vida es reflejado en las ideas de los pensadores liberales y comunitaristas, tal como se desarrolló anteriormente, el debate entre la Ética de justicia y la Ética del cuidado lleva a revisar el concepto de la alteridad como si fueran dos

conceptos de *otro* de los que estamos hablando en cada punto de vista: el otro generalizado y el otro concreto.

La constitución de la dignidad del otro es el centro del debate en el que estamos, y también es el centro del debate filosófico político contemporáneo. Desde el punto de vista de Benhabib (2004), los derechos de la humanidad están encarnados en la persona del otro de forma particular. El permitir que se piense que mis derechos son más importantes que los derechos de los otros nos ha llevado a un mundo que ha resultado irónicamente desigual. Para la Ética de la justicia el otro es sujeto de derechos al igual que yo, para la ética del cuidado el otro tiene necesidades, deseos y afectos que necesitan ser atendidos de forma diferente que los propios.

Es decir, en el primer caso la definición del otro parte de aquellos nos une, la dignidad humana, en el segundo caso la construcción de la dignidad del otro está cimentada en la practicidad de la vida que nos diferencia. De este modo regresa a la argumentación el debate entre el liberalismo igualitario y el comunitarismo: lo universal y lo particular. La igualdad implica que la justicia es vista como imparcialidad, es decir obedece a las normas del otro generalizado, mientras que el punto de vista del otro concreto requiere que cada individuo sea visualizado desde su historia concreta, desde su colectivo cultural y diferenciador²⁸.

En el primer caso se quita de la ecuación lo que nos diferencia representar al ser humano a través de lo que nos une y en el segundo se hace

²⁸ En este punto cabe mencionar que Etxeberria considera que hay cuatro núcleos generados de diferencia: el género, la pobreza, la etnicidad y la cosmovisión. Esto se encuentra en su trabajo *Ética de la diferencia* (2000)

exactamente lo contrario para comprender la necesidad del otro. Cabe recordar que este nivel de concepción del otro posibilita el pensar en la república como perfecta, pues todos los ciudadanos tienen las mismas aspiraciones que pueden ser cumplidas por el Estado. Así, en cada caso se espera un comportamiento similar ante situaciones similares (universalización de las máximas). En el caso de pensar en el otro de forma concreta y como diferente, tenemos que pensar no en tratar al otro con los mismos derechos que tengo yo, sino con los que ese otro requiere. Por ello desde esta perspectiva de una identidad compleja, la pluralidad y la conflictividad constructiva son la base para compartir no sólo nuestra humanidad sino nuestra individualidad.

Kohlberg e incluso Rawls nos plantean la posibilidad de conocer al otro a través de asumir el rol del otro (Benhabib 1992 p. 163). El problema con esta postura es que los dilemas presentados en las investigaciones de Kohlberg hacen que el otro sea presentado sin las *ataduras morales previas*, y en el trabajo del Rawls es que el otro debe ser aproximado desde la posición original. En estas ópticas el otro no es otra cosa que el conjunto de derechos a los que yo aspiro.

La pregunta que se formula Benhabib es: ¿cómo puedo yo como individuo racional, pensando por mí mismo llegar a una conclusión moralmente válida para toda la humanidad? Y se responde que esto sólo es posible si no reconozco la individualidad del otro. Desde esta perspectiva la universalidad no se sostiene si es incoherente la postura sobre un *Self* autónomo, incorpóreo o

no embebido en relaciones, que me lleva a otro con las mismas características; que da coherencia a la teoría pero que en la realidad no existe. Una posible forma de aterrizar a la realidad al *Self* y por lo tanto la universalidad moral de la paz guiada por la dignidad de la persona es la conjunción de los cinco niveles de la paz que son presentados en la introducción de este capítulo. En realidad, el último nivel –el de la paz como fin en sí mismo– es el que tiene la respuesta a la problemática profunda de la paz, sin embargo en la argumentación de esta tesis cada nivel se construye sobre el anterior de tal forma que se hace necesario observarlos de este modo.

El objetivo de Benhabib al abordar el concepto de *El otro* no es defender el punto de vista de la Ética del Cuidado y asumir que toda decisión moral es tomada o debe serlo, solamente a partir del cuidado por el otro, sino que es necesario *agrandar la mentalidad*²⁹ sobre el punto de vista moral de tal forma que se pueda reconocer la dignidad generalizada de los seres humanos y, a la vez, la identidad moral del otro concreto. Para propósitos de esta tesis se considera que esta concepción doble del otro generalizado y concreto es lo que posibilita el nivel de paz moral.

No se trata entonces de negar los derechos y deberes que como seres humanos tenemos sino de ampliar nuestro espectro para reconocer que no podemos tener fórmulas universales sino un diálogo que interactúe hacia adentro del *Self*, de su capacidad de tomar decisiones, y que entienda *El otro* en toda su dimensión o al menos hasta donde esto sea posible, entienda que

²⁹ Este concepto de *enlarged mentality* es utilizado por Hanna Arendt a lo largo de su obra y se toma para reflejar un estado mental inquisitivo y cuestionante de la realidad.

el conflicto es una parte natural del ser humano y que la diferencia es tan valiosa como nuestra humanidad en conjunto.

Benhabib sostiene que la empatía es algo imposible ¿cómo ponernos en los zapatos del otro? Este es un imposible, pues lo que estamos racionalmente haciendo es ponernos en la postura de lo que entendemos que yo querría si fuera ese otro. Esto no significa que *El otro*, debe contar con una voz, pero esta voz no es la de hacerle justicia en el sentido de la imparcialidad, sino de reconocerle en la amplitud de dicha mentalidad alargada, el derecho a la diferencia misma.

Desde posturas como la de Rawls, ponerse en los zapatos del *otro*, significaría ponerme en mis propios zapatos porque el otro querría contar con las mismas condiciones que yo. De igual forma el juego de roles de Kohlberg implica jugar mi propio rol en la dinámica de abstracción de la situación de su contexto. Esto es relevante en la construcción del concepto de paz moral pues de nuevo para Benhabib la teoría que puede tender un puente entre lo político y lo moral es la de la Ética comunicativa, que si bien también parte de una idealización de la imparcialidad al menos sí da al otro una voz en igualdad de circunstancias, como la daría en su momento el diálogo aristotélico. En este punto argumentativo cabe de nuevo traer a la discusión a Mouffe (1997) y la necesidad de que el Estado reconozca y encuentre los medios para construir una sociedad abierta al pluralismo como algo valioso.

El trato a *El otro* que propone Benhabib es precisamente el que implica reconocer su concreción a través de la Ética del cuidado para ampliar la visión

de lo que se define como el dominio de lo moral. Para Benhabib el trabajo de Gilligan no demuestra un antagonismo con la postura universalista como tal, ella no encuentra evidencia de esto en los trabajos originales de Gilligan, el trabajo de esta autora no supone sustituir la Ética de la justicia con la del cuidado. El verdadero valor de estas investigaciones es no el de rechazar, sino el de proponer un universalismo sin formalismo, sensible al contexto y al mismo tiempo postconvencional para la toma de decisiones éticas (1992, p. 180).

Algunas perspectivas del cuidado se consideran parciales pues no pueden asumirse como universales, por lo tanto desde lo antes argumentado los momentos o situaciones bajo las cuales se utiliza el cuidado para tomar decisiones son marginales a la ética o asuntos de la vida privada. Sin embargo la gran pregunta es ¿cuánto de lo que decidimos diariamente es referido a la esfera pública, de la justicia, y cuando es referido a la esfera de las relaciones, o del cuidado? Negar que las decisiones de la vida privada o que las relaciones son decisiones morales y por lo tanto no ampliar la visión implica mantener la idea de un universalismo abstracto.

Reconocer que nuestra toma de decisiones no se basa en parámetros de justicia implica mover las decisiones sobre lo personal de la periferia del estudio de la Ética al centro del estudio de la misma y colocarlas a la par en importancia del criterio de toma de decisiones basadas en la justicia. Una mentalidad aumentada en el campo de la moral implicaría encontrar procedimientos para la validación de los juicios en el ámbito de las relaciones

personales y no sólo de las interacciones públicas. Es decir, las necesidades y el bienestar del otro concreto son una preocupación teórica tan importante como la dignidad del otro generalizado.

Pero no es el género lo que importa sino el reconocimiento de la voz diferente a la que ostenta el conocimiento universal. La visión del *Self* y como es construido en Benhabib es con un balance entre el reconocimiento de la dignidad y el cuidado va directamente ligado a la visión del *Otro* y la posibilidad de reconocer la heterogeneidad. Si bien aquí se utiliza el modelo de género como ilustrador de la diferencia, cabe mencionar que para autores como Exteberría son varios los ejes de diferencia que podemos encontrar: el género, la cuestión de la identidad nacional-ética o grupal, la cuestión de lo sagrado, el problema del Norte y sur (2005).

Somos una serie de narrativas, más que de discursos hechos, de las cuales según Arendt (2005) somos tanto sujetos como objetos, en esta historia no se puede ser sólo objeto, generalizado, sino sujeto; expresado como la concreción de los sucesos de la vida privada y pública. De esto se trata la visión del *Otro* Benhabib el reconocimiento de mí mismo diferente para poder reconocer la heterogeneidad liberadora que nos permita pacificar a la razón – recordando la aspiración kantiana en la *Crítica de la razón pura*. No se trata entonces de encontrar lo universal como inmóvil, sino de tener la actitud de diálogo de la ética discursiva. No es el punto a dónde se llegue el objetivo sino la disposición de abrirse al debate.

En términos de la construcción que aquí se pretende del ideal de paz como fin en sí mismo habrá que elaborar que lo que aporta Benhabib es tanto la construcción de un sujeto relacional concreto que se relaciona con otros sujetos relacionales concretos en un ámbito de pluralidad y diferencia. Por plantearlo como una relación *Self* –otro que posibilita la paz como fin en sí mismo. Si bien Benhabib no habla de paz en sus textos, su visión de lo que ella llama *universalismo interactivo*, un universalismo que provee un modelo regulativo que reconoce tanto aquello que nos une como seres humanos pero es capaz de interactuar con la situación concreta, posibilita una paz en el nivel del reconocimiento del otro como diferente que permita centrar el debate de la paz en la dignidad propia del ser humano, pero en el carácter plural de nuestra condición humana.

Haciendo precisiones imprescindibles acerca de la noción de *universalismo interactivo*, es preciso dejar anotado que ha de entenderse por esta expresión que mientras que resulta indispensable para la convivencia humana contar con un modelo regulativo compartido a nivel global, este debe ser capaz de interactuar con la concreción de las situaciones particulares.

Si bien para Kant la paz política se consigue cuando el Estado comprende que su función es la de traer paz a los hombres, debemos recordar que esto sólo es posible si la constitución republicana conduce a un Estado justo. En el contexto contemporáneo es imposible sostener empíricamente que las constituciones sean justas y que los Estados republicanos se vean como

proveedores de paz entre sus ciudadanos. Por ello revisar desde la óptica de la relación entre la identidad personal y la identidad del otro el tema de la paz se vuelve relevante para la construcción de la paz en un nivel amplio y que haga posible pensar en términos de que la paz sea el estado natural y no la excepción en la convivencia humana.

Es importante para esta tesis tomar el concepto de universalismo como lo plantea Benhabib pues el trabajo de Kant en sus artículos definitivos del tratado de la Paz debe ser revisado con la óptica de este universalismo que pasa por el tamiz de la diferencia.

4.4 Conclusión del capítulo

La visión que ofrece Benhabib es la de la síntesis entre la justicia autónoma y el cuidado empático. *El universalismo interactivo* conserva elementos de la tradición de la razón abstracta que nutre el liberalismo igualitario, y añade de la idea de que como sociedades complejas necesitamos hacer de la justicia un asunto complejo e incluyente, una serie de postulados o consensos sobre lo que se considera no sólo correcto, sino también bueno. Esta postura de Benhabib posibilita por un lado el que en efecto se piense en un Estado justo, pues este Estado sería capaz de incorporar mecanismos para la participación de esos grupos o individuos diferentes en la sociedad; como de una Comunidad de Estados cosmopolita pues el extraño y diferente tendría un campo de existencia reconocida y no amenazante.

La propuesta de Benhabib en términos de la toma de decisión ética es ubicarnos en una síntesis de la justicia y la vida buena. Es sin duda un debate

filosófico de años, y mismo que aun continuará por buen tiempo. Sin embargo para propósitos de esta tesis, dicha visión resulta más adecuada que la visión de la tradición universalista moderna, pues para el contexto actual es una visión donde el *Self* autónomo cuenta con unas fronteras porosas respecto a lo público y lo privado, que permiten que no se sienta amenazado por la otredad; que permiten asumir las reglas de manera firme pero no dura e ignorante de la realidad diversa en el orbe.

La visión del universalismo benhabibiano es capaz de interactuar con los paradigmas de la dignidad generalizada y del cuidado por el otro concreto y es, para esta autora, la única visión posible para un modelo de convivencia en el siglo veintiuno. Para Benhabib el problema que presentan los problemas de la tesis universalista son de carácter epistemológicos por lo tanto resulta fundamental reconocer al otro de forma concreta, para construir una sociedad en la cual dejemos atrás la imposibilidad del *yo soberano* para reconocer al otro. Es necesario generar una postura ética desde la cual sea posible plantear un cosmopolitanismo al estilo kantiano que reconozca que el extraño no es un enemigo, pero además se nutra de las propuestas de la ética contemporánea como la dialógica y la ética del cuidado.

Este capítulo presentó una construcción de la paz como fin en sí mismo, esto se logra una vez que se entiende que la paz no es sólo el orden social, ni el que Estado se plantee una situación justa para sus ciudadanos, tampoco es que exista una convivencia entre Estados de forma armónica. La paz que se persigue como fin en sí mismo y que Kant denominó como el fin último de la

razón es la paz que comprende la dignidad humana como centro de la relación social y que es capaz de reconocer lo que nos hace una especie, pero también darle valor a lo que nos diferencia y encontrar los mecanismos de trabajar la conflictividad de forma constructiva.

A lo largo de esta tesis se ha hecho una revisión de los conceptos de paz y guerra en diversos textos filosóficos y con algunos ejemplos prácticos, la paz es sin duda un ideal regulativo, pero encontrar la forma de aproximarnos más a ella es una tarea que no debe darse por terminada. Recuperar los textos kantianos sobre la paz implica reconocer su valor en el planteamiento del sistema internacional actual, entiéndase el sistema de Naciones Unidas y los organismos internacionales que de ella se derivan como ideal de paz. Sin embargo revisarlos y agregar a los planteamientos kantianos la posibilidad de otro concreto le da a la paz una perspectiva nueva.

Esta perspectiva que reúne a la filosofía política, a la Ética y a las Relaciones Internacionales nos permite obtener un modelo de desarrollo de la paz que nos acerque más al ideal de que esta sea un estado de convivencia entre los seres humanos constante más que la excepción a las situaciones de guerra y conflicto.

Kant consideraba que la racionalidad nos llevaría a erradicar el conflicto o al menos a normalizarlo a través de la ley de manera perfecta. A través de esta tesis se ha argumentado que el conflicto más que una parte de la relación entre sociedades a erradicar es una parte valiosa de la sociedad que nos

permite seguir mejorando las condiciones de vida de todos los habitantes del planeta.

En la realidad política internacional nos encontramos acostumbrados a ubicar la paz como orden social y a entender como valioso este orden. Esto ha causado un daño de largo plazo en la concepción de lo que es correcto dentro de los Estados, pues ha permitido la existencia de la desigualdad y la marginación. Es importante recuperar la dimensión plural de la sociedad y encontrar canales de discusión y valoración de la diferencia de forma positiva.

La paz es el estado ideal de convivencia entre los seres humanos, la paz es el ideal que ha regular las relaciones entre los Estados, y conforme lo hemos ido argumentando en este capítulo ese ideal regulativo puede ser susceptible de convertirse en políticas y acciones concretas. La paz no debe entenderse solamente como orden, sino que debe aspirar a ser un trabajo dentro y fuera de la sociedad para realmente reconocer la dignidad de todo ser humano en el planeta.

Conclusiones

La noción de *universalismo interactivo* que se ha discutido en este trabajo conserva elementos de esa razón abstracta que nutre al liberalismo igualitario como el de Rawls (2001) e incorpora la idea de que como sociedades complejas necesitamos hacer de la justicia un asunto también complejo e incluyente, tal como lo plantean Extederría (2005) y Mouffe (1997). La tesis aquí presentada sobre la base de la noción de Benhabib (1992), el *universalismo interactivo*, posibilita por un lado que se pueda pensar en un Estado justo, capaz de incorporar mecanismos para la participación de los diferentes grupos que se constituyen al interior del Estado, pero abre al mismo tiempo la posibilidad de establecer esa comunidad de Estados cosmopolita que ya planteaba Kant en la cual el extraño y diferente tendría un campo de existencia reconocida y no amenazante. Desde esta perspectiva la paz se convierte en una posibilidad real y no sólo en un ideal regulativo imposible de alcanzar.

La aportación de Benhabib a la construcción del concepto de *Self* es esencial para entender que cada persona al margen de su dimensión como hombre y ciudadano, en lo público y en lo privado, posee una identidad compleja y que es el reconocimiento de esa complejidad lo que posibilita que la diferencia del otro no necesariamente sea percibida como amenazante.

El *Self* benhabibiano permite asumir las reglas propias sin ignorar las realidades diversas en el orbe para reconocer que el otro posee iguales derechos a establecer las suyas. Desde esta comprensión se puede evocar,

por un lado a Kant (2007) y el derecho del extraño a no ser visto como amenazante a pesar de su diferencia, y por otro lado se puede reconstruir una interpretación del consenso habermasiano gracias al cual las relaciones entre los individuos como entre los Estados se concretan en un marco de respeto mutuo. Esto no quiere decir que el conflicto sea erradicado por completo, pero sí que se generan mecanismos para la resolución pacífica de los conflictos, entre otros el diálogo argumentativo. Además el hecho de que no se pueda acceder fácilmente a un acuerdo universalmente válido para todos, sobre todo en ciertos asuntos y temas, posee un valor intrínseco desde el momento que permite avanzar cada vez en la dirección del ideal regulativo de paz previamente acordado.

En esta forma, y según se ha discutido a lo largo de este trabajo, la construcción de un Estado plural en el contexto contemporáneo exigiría entre otras condiciones las siguientes: una Constitución Republicana que atendiera no sólo a la voluntad de la mayoría sino capaz de considerar un bien común fuertemente anclado en la noción de justicia; una Confederación de Estados que desde la perspectiva del derecho de gentes reconozca el valor de la cooperación; y una concepción de ciudadanía universal sustentada no sólo en una visión política del derecho cosmopolita sino en un reconocimiento de la dignidad humana desde la perspectiva de la moral.

Se ha discutido en diversos apartados de este trabajo cómo, hasta ahora, instituciones como la Organización de las Naciones Unidas y las diversas iniciativas y estrategias seguidas hasta la fecha para evitar la guerra

han resultado insuficientes por no decir que del todo fallidas. Una ojeada a las noticias del día es suficiente evidencia de ello. La guerra sigue siendo una constante en la medida en que el derecho a declararla *jus ad bellum* sigue siendo visto única y exclusivamente desde lo político. Sin embargo, se ha argumentado que declarar la guerra constituye no sólo una decisión política sino un asunto de índole moral.

Para alcanzar la paz, pero no una paz solamente entendida como orden sino una paz en su sentido amplio, tanto en lo político como en lo moral, resulta imprescindible un cambio de mentalidad en el sentido de abrazar un ideal de paz moral como fin en sí mismo. Sin esta convicción no sería posible ningún diálogo argumentativo, y mucho menos encontrar los mecanismos para la no violencia. En otras palabras sin esa *mentalidad ampliada* de la cual habla Hannah Arendt (2005) es imposible iniciar el diálogo, imposible la pretensión de resolver pacíficamente los conflictos, sin atender al mismo tiempo las causas de fondo que los perpetúan.

La visión de paz que aquí se ha discutido representa un intento por atender a las causas profundas de la conflictividad humana, sobre todo cuando se observa la escalada de violencia en la que el mundo está inmerso. Ha sido un propósito fundamental de este trabajo detectar, al menos conceptualmente, los obstáculos que impiden aspirar a una paz como estado permanente para la convivencia social.

Aunque modesta esta propuesta pretende sumarse a tantos otros esfuerzos a favor de la paz que buscan, desde diferentes disciplinas y campos

de estudio, reducir todas las formas de violencia y mejorar las condiciones de vida para los habitantes del planeta. Este trabajo supone la aportación que desde la perspectiva ética se aboca a explorar vías alternativas para lograr la paz. Se cierra este trabajo no sin antes reconocer sus limitaciones y con la profunda convicción de que es necesario continuar la reflexión de los temas aquí expuestos, tarea que el mundo académico ha de asumir con un profundo sentido de compromiso.

Referencias

- Apel, K.-O. (2007). Discourse Ethics, Democracy and International Law: Toward a Globalization of Practical Reason. *American Journal of Economics and Sociology* , 66 (1), 49-70.
- Archibugi, D. (2009). *The global commonwealth of citizens: toward cosmopolitan democracy*. Princeton, NJ, USA: Princeton University Press.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1995). *Men in Dark Times*. San Diego: Harcourt Brace.
- Arendt, H. (1970). *On Violence*. Orlando: Harcourt Books.
- Buchanan, A., & Kohene, R. O. (2004). The preventive use of force: a Cosmopolitan Institutional Proposal. *Ethics and International Relations* .
- Benhabib, S. (2006). *Another Cosmopolitanism*. New York: Oxford University Press.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self*. New York: Routledge.
- Benhabib, S. (2004). *The rights of others*. New York: Cambridge University Press.
- Bennet, S. (2006). Toward a Continuous Specification of the Democracy-Autocracy Connection . *International Studies Quarterly* , 50 (2), 313-338.
- Bilbeny, N. (2007). *La identidad cosmopolita*. Barcelona, España: Kairós.
- Bobbio, N. (1992). *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Madrid: Gedisa.
- Chan, S. (1997). In search of Democratic Peace: Problems and Promise. *Mershon International Studies Review* , 41 (1), 59-91.
- Clausewitz, C. V. (1989). *On War*. Princeton: Princeton University Press.
- Cortina, A. (2001). *Alianza y Contrato* . Madrid: Trotta.
- Cortina, A. (1995). Paz y Democracia. In V. M. Guzmán, *Teoría para la Paz* (pp. 55-73). Valencia, España: NAU Libres.
- Evans, G. &. (2001). *The responsibility to protect*. Ottawa: ICISS-ONU.
- Etxeberría, X. (2005). *Ética de la diferencia*. Bilbao: Deusto.
- Fernández, E. (2001). *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*. Barcelona, España: Dykinson.
- Fisas, V. (2006). *Cultura de la paz y Gestión del conflicto*. Barcelona: Icaria-UNESCO.
- Fromm, E. (1993). *¿Podrá sobrevivir el hombre?* México, México: Paidós Studio.

- Guzmán, V. M. (1995). *Teoría para la Paz*. Valencia, España: NAU Ilibres.
- Galtung, J. (1981). Hacia una definición de las investigaciones sobre la paz. *Informes y Documentos de Ciencias Sociales*, 43, 10.
- Gilligan, C. (1982). *La moral y la teoría*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Ion, D. (2009). *Cosmopolitan Community Building in Kant's Perpetual Peace*. Ann Arbor, Michigan, United States: Pro Quest.
- Habermas, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, España: Península.
- Hegel, G. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. (2000). *Natural Law*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hobbes, T. (2001). *Leviatán*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (12 de Marzo de 2007). *Leviathan*. Retrieved 13 de Mayo de 2010 from ebooks@Adelaide: <http://ebooks.adelaide.edu.au/h/hobbes/thomas/h68l/index.html>
- Hobsbawm, E. (2009). *Paz y Guerra en el siglo XXI*.
- Kant, E. (2006). *Ideas para una historia del mundo en clave cosmopolita y otros estudios sobre filosofía de la historia* (Segunda ed.). (C. Panderó, & R. Rodríguez Amayo, Trans.) Madrid, España: Tecnos.
- Kant, E. (2002). *La crítica de la razón pura*. Madrid, España: Tecnos.
- Kant, E. (2007). *La Paz Perpetua*. (F. R. Pastor, Trans.) México, DF: Editorial Porrúa .
- Kant, E. (2008). *The Metaphysics of Morals* (11th ed.). (M. Gregor, Ed., & M. Gregor, Trans.) New York: Cambridge University Press.
- Kant, E. (2007). *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*. México DF: Porrúa Editores .
- Kegley, G., & Charles, R. (1999). *How nations make peace*. London: McMillan.
- Larrañeta, G. (Numero 46 de 2003). Guerras Justas, Intenciones Justas. *Revista Vivat Academia* .

- Locke, J. (2010). *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo sobre el verdadero origen y fin del gobierno civil*. Madrid, España: Tecnos.
- MacIntyre, A. (1989). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, USA: University of Notre Dame Press.
- Mouffe, C. (1997). *Liberalismo*. México, DF, Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Morris, C. (2001). Guerra y Paz. In M. Canto-Sperber, *Diccionario de Ética y Filosofía Política* (pp. 692-700). México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Obama, B. (2009 йил 2-12). *Discurso ante cadetes de West Point*. Retrieved 2010 йил 15-01 from British Broadcasting News Corp.: <http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/americas/8389849.stm>
- Ochman, M. (2007). Más allá de los absolutos. In M. González, *El mal y sus discursos* (pp. 85-111). México, DF: Miguel Angel Porrúa.
- ONU. (1980). *Resolución 35/55*. Organización de Naciones Unidas. Nueva York: Organización de Naciones Unidas.
- Sen, A. (2006). *Identity and violence*. New York: Norton.
- Serra, M. C. (2003). *Guerra y Paz en el siglo XXI*. Barcelona: Tusquets.
- Rawls, J. (2001). *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*. Barcelona, España: Paidós.
- Ricoeur, P. (2008). Justicia y Venganza. In P. Ricoeur, *Lo justo 2* (pp. 204-211). Madrid, Castilla , España: Trotta.
- Rousseau, J. J. (2006). *El Contrato Social*. México DF, México: Editorial Porrúa.
- Walzer, M. (2007). *About War*. New Heaven: Yale Nota Benne
- Walzer, M. (2001). *Guerra, política y moral*. Barcelona: Paidós.
- Walzer, M. (2006). *Just and Unjust Wars*. New York: Basic Books.
- Walzer, M. (1970). *Obligations, Essays on disobedience, war and citizenship*. Cambridge: Harvard University Press.
- Weber, M. (2001). *La política como vocación*. Espasa-Calpe.
- Yoder, A. (1997). *The evolution of the United Nations Systema*. Washington DC, Estados Unidos: Taylor and Francis.
- Villoro, L. (2001). *De la libertad a la comunidad*. México, DF, México: Fondo de Cultura Económica .

Taylor, C. (2003). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.

UNESCO. (1999). *Declaración y programa sobre una cultura de paz*. Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Nueva York: ONU.

United Nations. (17 de Junio de 1992). *An Agenda for Peace: Preventive diplomacy, peacemaking an peace keeping*. Retrieved 23 de abril de 2011 from United Nations: <http://www.un.org/Docs/SG/agpeace.html>