



La paz como concordia

Una antigua aspiración

Augusto Castro

LA PAZ COMO CONCORDIA

UNA ANTIGUA ASPIRACIÓN

Castro, Augusto
La paz como concordia. Una antigua aspiración / Augusto Castro. -
1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2025.
Libro digital, PDF - (Temas)
Archivo Digital: descarga
ISBN 978-631-308-128-8
1. Ciencia Política. 2. Sociología. I. Título.
CDD 320.01

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Guerra / Conflictos Armados / Violencia / Paz / Relaciones Internacionales /
Estado / Ejércitos / Perú / América Latina

Corrección: Emi Martin
Arte de tapa: Federico Mutti
Diseño interior: Eleonora Silva

LA PAZ COMO CONCORDIA UNA ANTIGUA ASPIRACIÓN

AUGUSTO CASTRO



PLATAFORMAS PARA
EL DIÁLOGO SOCIAL



CLACSO



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Pablo Vommaro - Director Ejecutivo

Gloria Amézquita - Directora Académica

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Producción Editorial

Valeria Carrizo y Darío García - Biblioteca Virtual



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital desde cualquier lugar del mundo ingresando a libreria.clacso.org

La paz como concordia. Una antigua aspiración (Buenos Aires: CLACSO, octubre de 2025).

ISBN 978-631-308-128-8



CC BY-NC-ND 4.0

Este libro ha sido sometido a un proceso de revisión por pares.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

ÍNDICE

Introducción	11
---------------------------	-----------

PRIMERA PARTE. LA MIRADA A LA PAZ DEL MUNDO ANTIGUO

Capítulo 1. La filosofía y la cultura griega en torno a la paz	19
---	-----------

1. La paz nace en la edad de los hombres. Eirene.....	19
2. La guerra solo es ausencia de paz	20
3. El objeto de la guerra es la paz. Platón y Aristóteles	22
4. La paz como concordia y acuerdo entre los hombres. Demócrito	26
5. La paz como ausencia de turbación y como serenidad. La reflexión de Epicuro	27

Capítulo 2. La paz como obediencia a un orden universal	31
--	-----------

1. Mundo universal y Pax romana	31
2. La paz del vencedor, el sometimiento del vencido	35
3. El pensamiento de los estoicos sobre la paz.....	37
4. La crisis de Roma, el horizonte de la guerra.....	40

Capítulo 3. La paz como don de Dios	43
--	-----------

1. La paz en la tradición judeocristiana. El Shalom	43
2. La paz fruto del orden. La reflexión de san Agustín sobre la paz.....	45
2.1. La crítica al escepticismo	45

2.2. La ciudad de Dios, ciudad de la paz. La ciudad terrena, ciudad de la guerra.....	48
2.3. La paz como la tranquilidad del orden	49
2.4. La paz como justicia y reconciliación	50
2.5. La paz como bien supremo, como bienaventuranza, como vida eterna....	53
3. La paz, fruto de la caridad. El pensamiento de santo Tomás.....	55
3.1. El sentido de la amistad.....	57
3.2. La paz, fruto de la caridad.....	58
3.3. Si la paz es lo mismo que la concordia. (II, II, q. 29, art. 1.).....	59
3.4. Si todas las cosas apetecen la paz. (II, II, q. 29, art. 2.).....	60
3.5. Si la paz es efecto propio de la caridad. (II, II, q. 29, art. 3.)	61

SEGUNDA PARTE. LA PAZ Y EL ESTADO MODERNO

Capítulo 4. La paz a cualquier precio	65
1. La guerra, el instrumento para conseguir la Paz. Nicolás Maquiavelo	66
2. La paz a cualquier precio o el Estado a cualquier precio. El pensamiento de Thomas Hobbes.....	70
3. Una reflexión final	73

Capítulo 5. La construcción de la Paz como construcción del Estado moderno.....	75
--	-----------

1. La Paz como satisfacción y bienestar del ciudadano. John Locke.....	75
2. El hombre bueno, sujeto para un acuerdo político. Jean-Jacques Rousseau....	77
3. La paz: un imperativo racional perpetuo. Kant.....	80
4. La paz y el surgimiento del Estado moderno	83

Capítulo 6. La guerra nunca tiene justificación.....	85
---	-----------

1. La guerra como continuación de la política nacional. Karl von Clausewitz.....	86
2. El Estado moderno como totalidad ética y expresión de la paz. Hegel.....	87
3. El Estado socialista como totalidad ética y proyecto de paz definitiva. Marx	90
4. La guerra no es la continuación de la política, ni el medio para conseguir la paz.....	92
5. La guerra y la barbarie nunca se justifican. La paz no requiere de la guerra....	94

TERCERA PARTE. REFLEXIONES SOBRE LA PAZ EN EL PERÚ

Capítulo 7. El Perú, un país que aún aspira a la concordia. La pax criolla	99
1. La Pax criolla y la llamada pacificación de los indios.....	99
2. La colonia mantuvo vivo el sometimiento del indígena. Un pueblo sin Estado, sin derechos ni ley.....	100

3. La Independencia y sus límites: un Estado a medias o un pueblo sin Estado	102
4. La práctica de la confrontación y la fragilidad de la democracia	103
5. Tras piedras, palos: la tragedia senderista.....	106
6. Demasiado largo el camino de la ciudadanía: reconciliación, justicia y concordia en el Perú.....	107

Capítulo 8. El miedo a la muerte y la práctica del terror..... 111

1. El terror y el miedo a la muerte como ejercicio del poder	112
2. El Estado, el terror y el miedo a la muerte	113
3. La construcción del Estado moderno	114
4. Las nuevas formas del terror.....	115
5. El sentido positivo del Estado.....	118

CUARTA PARTE. LA PAZ COMO CONCORDIA

Capítulo 9. El ideal de la paz como concordia 123

1. La paz como concordia	123
2. La importancia del acuerdo social y del diálogo.....	124
3. Todos somos iguales y todos somos diferentes.....	126
3.1. Ciudadanía: libertad y responsabilidad.....	126
3.2. La lucha por la democracia.....	128

Capítulo 10. El reconocimiento y la justicia bases de la paz como concordia 131

1. La cuestión del reconocimiento	131
1.1. El reconocimiento y la interculturalidad	132
1.2. El reconocimiento y el desarrollo pleno de las personas	132
2. La paz como concordia se basa en la justicia.....	136
2.1. Solo cuando hay comunidad hay justicia	137
2.2. La importancia de la justicia reparadora para la paz.....	137

Bibliografía..... 139

Sobre el autor 147

INTRODUCCIÓN

Hace varias décadas el tema de la paz llamó mucho mi atención. Quizá porque vivíamos un momento difícil y violento por la guerra que desató el senderismo en el país. En el año 1993 a invitación de Ernesto Alayza y Carlos Chipoco comencé a trabajar en el Centro de Estudios y Acción para la Paz (CEAPAZ), y lo hice asumiendo la responsabilidad de la Revista Paz. En el año 1992 había sido capturado Abimael Guzmán, pero todavía el país no se encontraba en paz y naturalmente debatir el tema era un asunto importante y prioritario. La revista fue importante como un momento para discutir y recoger diversas posturas en torno a la paz desde el ámbito filosófico, jurídico, teológico y de política de internacional. Organizamos diversos números para pensar y discutir la cuestión y también escribimos algunos artículos que nos parecía podían contribuir a comprender con mayor profundidad la paz.

En aquella oportunidad escribimos tres artículos en los que presentamos nuestras ideas sobre la paz. Uno de ellos para conocer la mirada clásica de griegos y romanos; otro, para pensar la cuestión de la modernidad y la paz, y, finalmente, escribimos un trabajo sobre la paz en la tradición judeocristiana, en particular en pensadores como Agustín y Tomás de Aquino. Con todas estas ideas y la situación en la que vivíamos rápidamente nos dimos cuenta de que el asunto no era simplemente entender la paz como un cese de la guerra, sino que

ella significaba mucho más, era todo un proceso. También nos dimos cuenta de que la acepción de la paz, como *pax*, no resulta muy adecuada cuando advertimos que fue concebida como ejercicio para el sometimiento y la servidumbre de los pueblos. Teníamos por ello algunas reflexiones que necesitaban madurar y ser mejor pensadas.

Durante un tiempo no pude seguir con mis reflexiones porque asumí una cátedra en la Universidad de Tokio enviado por mi universidad y eso fue de 1995 hasta el año 2000. Mis reflexiones sobre la paz no fueron tan intensas en Japón porque descubrí temas nuevos de política y de cultura que me empezaron a apasionar, pero no abandoné los temas que había empezado en Lima y de eso pueden dar cuenta mis reflexiones expuestas en el libro *El buen halcón oculta la garra. Reflexiones sobre la modernidad de Japón* que escribí sobre el Japón durante los cinco años que estuve allí y que fue publicado en Lima a mi regreso en 2002. En algunos capítulos reflexiono sobre la guerra mundial, pues en Japón —en particular en Hiroshima— pude ser testigo de la tragedia mundial de la bomba atómica y sus secuelas.

Ya en Lima, de regreso y al poco tiempo de llegar, el gobierno del presidente Paniagua conforma la Comisión de la Verdad y nombra al rector de la PUCP, Salomón Lerner Febres, como su presidente. Luego, el presidente Toledo le añade el término de la Reconciliación: Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). No escribiría sobre esto si es que no hubiera acabado participando justamente en el Área de Reconciliación durante el tiempo que duró la Comisión y tuviera la responsabilidad de organizar los materiales y las actividades que sobre reconciliación aprobó y realizó la CVR. Fue un trabajo intenso y nuevamente la reflexión sobre la paz aparecía en el horizonte de una manera más clara y necesaria. Las ideas sobre la paz trabajadas a principios de los años noventa, serían importantes para estos años de inicio de la primera década del segundo milenio. No eran, sin embargo, solo ideas y el asunto en la CVR estaba en la urgencia de generar políticas de reconciliación, de reparación, de reformas constitucionales y de construir una nueva mirada de lo que debía significar construir las bases de la paz y de la reconciliación en el país.

La CVR en el 2003 hizo entrega al Estado del Informe Final que recogía testimonios, estudios y propuestas de reformas, de reconciliación y de reparación, entre muchas otras propuestas. En los años siguientes me concentré en la elaboración de un texto que reflexionara con más amplitud sobre el sentido y los problemas que dejaba el informe presentado. El estudio que realicé para el Instituto Bartolomé de Las Casas en el año 2008 que lleva por título *El desafío de las diferencias. Reflexiones sobre la modernidad en el Perú* y que fue publicado por el IBC gracias al apoyo de Rosa Alayza y de otros colegas, da

cuenta de este esfuerzo por tratar de mirar la realidad social del país desde un ángulo distinto. Si algo había sido terrible en la experiencia de la guerra fue el poco respeto por la vida de las personas y la impresionante incapacidad de aceptarlas y de comprenderlas por parte los que participaron en ella, por eso la idea de respetar las diferencias y pensar en la reconciliación me parecía central.

Después de cerca de veinte años, en 2023, apreciamos que la práctica del Estado y de las organizaciones de la sociedad civil no había sido muy diligente ni estado a la altura de las exigencias, por decir lo menos. Se puede decir, quizá, en una palabra, que el Perú no es un país reconciliado, que no está en paz y que no hay concordia entre los peruanos. Se puede decir mejor que ha conquistado la paz como ausencia de guerra, pero no ha conquistado la paz como concordia. Esto se percibe de manera clara. El líder de sendero murió sin pedir perdón por sus crímenes y probablemente creyó que toda su acción violenta y terrorista se justificaba. Y así muchos de los participantes en el conflicto no han construido un discurso de sanación ni de perdón, y no han existido de manera integral y colectiva perspectivas de restablecer los lazos de confianza mutua entre todos los peruanos. La utilización del *terruqueo* y el trato violento físico y verbal se han entronizado en la vida cotidiana de las personas como formas naturales de comportamiento social.

Lastimosamente no se trata de un asunto que puede quedar en el olvido y en el pasado, y sobre el que haya que pasar la página. Tampoco podemos tomarlo solo como una advertencia de que la violencia, el terror y la guerra son prácticas malvadas y denigrantes. El tema debe ser planteado nuevamente, porque la aspiración a la paz sigue estando en agenda y no ha sido conquistada.

Hoy tristemente debemos señalarlo no solo para el Perú, sino para el mundo. En estos años la discordia ha vuelto a aparecer en el mundo de una manera desgarradora en las guerras de Ucrania y Rusia, en el conflicto de Gaza, y en otros lugares como en algunas poblaciones de África. Sin dejar de recordar la violencia terrorista del llamado Estado Islámico que azotó con crudeza la vida de los pueblos de Siria e Irak. Estas experiencias actuales son terribles y nos llevan a repensar los temas de la construcción de la paz en el mundo. La guerra, la violencia y el terror en el Perú nos permiten comprender en parte el inmenso dolor y la tragedia de lo que significan estos conflictos y nos obligan a pensar nuevamente en la paz entre nosotros.

La situación actual en el mundo parece indicar que las desavenencias son estructurales y los acuerdos sociales y políticos en el mundo necesitan ser reconstruidos. Se siente la necesidad de un orden mundial, más justo y equitativo. De hecho, las inmensas necesidades de la

población pobre y más pobre de la tierra reclaman cambios urgentes. Los poderes mundiales no se ponen de acuerdo y los intereses nacionalistas de todos sin exclusión pasan a ser los temas prioritarios de la agenda global. Sin embargo, es bueno remarcar que el que haya conflicto y desacuerdo no significa que debe haber guerra. La guerra, aparte de la tragedia y la muerte que genera, no resuelve nada. Poco hemos aprendido de la historia de nuestra especie en la que la guerra no ha solucionado nunca de manera definitiva ningún problema y que lo que ha hecho es solo intensificarlos y, con ello, hacernos más malos. Los problemas nacionales —políticos y materiales— de la humanidad pueden resolverse con diálogo y con respeto entre todas las naciones sin necesidad de la violencia o la guerra. Esto vuelve a sonar utópico en el momento en que todas las naciones se arman y se preparan para un posible conflicto, pero podemos hacer uso de nuestra racionalidad y de nuestros sentimientos para resolver pacíficamente nuestras desavenencias.

Este libro nace de la reflexión personal sobre varios tópicos de la paz que empecé como he reseñado hace algunas décadas pensando en los problemas del país. En algún momento pensé que el asunto de la guerra estaba en el pasado y que sería muy difícil volver a él, pero la polarización política ya no solo en el país sino en todo el planeta, me hace pensar que se puede desarrollar un conflicto de inmensas proporciones y ello no pinta nada bien para nadie.

El trabajo que presento busca conocer el sentido de la paz y hace un seguimiento a la manera en que esta se ha pensado. He considerado dividir el trabajo en cuatro partes: una vinculada a los orígenes de la idea de paz; una segunda que reflexiona sobre cómo la formación del Estado moderno se identifica con la paz; la tercera, que recoge algunos temas de la experiencia de paz en el Perú; y la cuarta que reflexiona sobre el ideal de la paz como concordia. Debo decir que todas las reflexiones y pensamientos de los autores estudiados que parecen solamente ideas o teorías tienen un contexto de conflicto y de guerra, y buscan superarlo.

En la primera parte del texto lo que nos interesa es ahondar en el sentido más profundo de la paz. Los tres primeros capítulos que hemos escrito están signados por el deseo de conocer cómo los antiguos enfrentaron este desafío de la paz. Lo que descubrimos es que en estas épocas como en las de hoy el tema no es accidental, sino central para la comprensión de la vida social de todas las sociedades humanas. La reflexión de los griegos y, luego, la de los romanos nos mostrará cómo pensaron la guerra, cómo pensaron la paz y cómo desarrollaron pautas y filosofías para vivir en condiciones tan adversas. Cerramos esta parte con un capítulo, el tercero, dedicado a la mirada judeocristiana

de la paz: el Shalom y las abundantes reflexiones de san Agustín y santo Tomás sobre el asunto. Para el cristianismo, como también para el judaísmo, la paz es el resultado de una adecuada relación con Dios que se manifiesta en la concordia entre los seres humanos, pero que siempre está fundada en la justicia. Dicen los textos bíblicos en una imagen muy expresiva que la justicia y la paz se besan.

En la segunda parte nos centramos en mirar la paz en el curso de la modernidad. El cuarto capítulo reflexiona sobre la paz en pensadores como Maquiavelo y Hobbes. Probablemente el paso del viejo mundo feudal al moderno en Occidente se produjo en medio de inmensos conflictos y tragedias. La mirada de estos autores es la de buscar la paz a cualquier precio y en esa medida piensan al Estado moderno como un horizonte de aplacamiento de los conflictos y de sometimiento de la vida y libertad individuales, lo que nos recuerda a la idea de paz de los antiguos griegos y romanos. Naturalmente que el escenario en que se desplegaron estas ideas no era solo Europa, era el mundo entero porque la colonización ejercida por España y por Inglaterra estuvo plenamente justificada con estas orientaciones políticas. El cuarto y el quinto capítulos responden y critican esta mirada arbitraria y autoritaria de la paz a cualquier precio, y colocan el sentido del Estado moderno en una nueva dimensión totalmente contraria y nueva. El Estado pasa a ser el garante de los derechos, de la vida y de la plenitud de la vida humana. Así Locke, Rousseau y Kant, entre otros, nos señalan las inmensas posibilidades de construir la paz, incluso la paz perpetua entre naciones. Esta fue la mirada auroral de la modernidad. En el siguiente capítulo, se observa que esta primera reflexión sobre el Estado moderno como el horizonte de paz fue puesta en debate cuando se buscaba que el Estado moderno sea verdaderamente una representación de la sociedad. La sociedad, como sabemos expresa intereses varios y no todos son necesariamente los reflejados en el Estado. La pugna social se refleja en el Estado y si bien el Estado moderno nace para ser la expresión de la paz, los distintos intereses piensan la paz de acuerdo con su conveniencia. Los liberales pelean por la formación de Estados frente al poder conservador y los socialistas pelean por construir Estados frente al poder de la burguesía. La revolución y la guerra se transforman en la herramienta privilegiada para la paz. Aparece una gran contradicción en nuestra época: la paz se conquista con la guerra. Naturalmente que lo que se consigue no será más que guerra y más guerra, y la paz no se conseguirá. El mundo moderno ha sido el escenario de las guerras más brutales de la historia de la humanidad. No hay que escandalizarse de la guerra cuando esta está en el origen de la construcción del Estado moderno.

En la tercera parte planteo una reflexión sobre algunos puntos de la experiencia de la paz en el Perú. He querido resaltar algunas discusiones que me parecen importantes y ciertamente no todas las que pueden ser remarcadas. Una de ellas está en el capítulo siete y es la que reflexiona sobre el Perú como un pueblo sin Estado, un país al que la paz le ha sido ajena; un país que no ha conquistado la concordia, que no ha podido construir el ideal de Estado democrático que garantice la paz. El capítulo siguiente, el octavo, estudia la cuestión del terror, y se pregunta qué es lo que significa esta práctica hoy en el mundo y en el Perú. En 2005 escribí un pequeño texto sobre el poder del terror en un libro que publicó Claudia Rosas, *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*, y sobre el que he desarrollado y ampliado ahora algunas ideas más.

Finalmente, en la cuarta parte, proponemos dos capítulos para debatir la paz como concordia. En el capítulo noveno presentamos la idea de que una paz como concordia exige pensar siempre en acuerdos políticos y sociales, y todo lo que ello implica: es decir, igualdad, ciudadanía y democracia; y en el último y décimo capítulo abordamos dos elementos centrales para sostener la paz como concordia que son: la justicia y el reconocimiento. Estos dos capítulos constituyen la última parte y como acabamos decir, son reflexiones abiertas a partir de los problemas que vivimos.

Quiero agradecer de manera especial el apoyo de varias personas e instituciones en este último trecho del trabajo. Uno de ello es Jorge Bellatín, quien recogió los borradores, me dio sus comentarios e hizo precisiones bibliográficas. Debo agradecer también a CLACSO por esta publicación, especialmente a María Fernanda Pampín, directora de publicaciones y el trabajo de edición de Lucas Sablich. Agradecer siempre a Rosario Bernardini por su apoyo constante en la revisión y corrección del texto.

Tengo la esperanza que la discusión y el debate sobre la paz y el proceso de su construcción sean los temas que se privilegien y no los que exacerban el nacionalismo, la ambición y el odio. No hay salida desde el camino de la guerra o el terror, solo hay miseria y dolor. No es solo un debate académico, es principalmente la búsqueda de una nueva forma de hacer política que coloca como bien sagrado, lo mejor que tenemos, la vida.

Augusto Castro
Profesor Principal de la Pontificia
Universidad Católica del Perú (PUCP)
Lima, febrero de 2025

PRIMERA PARTE.
LA MIRADA A LA PAZ
DEL MUNDO ANTIGUO

Capítulo 1

LA FILOSOFÍA Y LA CULTURA GRIEGA EN TORNO A LA PAZ

1. LA PAZ NACE EN LA EDAD DE LOS HOMBRES. EIRENE

El término *paz* aparece ligado al mundo de los hombres en la antigua mitología griega. Hesíodo (1985) habla en su *Teogonía* de que Zeus, después de vencer a los Titanes, procreó de Themis tres hijas: la justicia (*Diké*), la buena ley (*Eunomia*) y la paz (*Eirene* o *Irene*). El paso de la Edad de los dioses a la Edad de los hombres se da —entre otras cosas— teniendo como escenario la formación de la ciudad, la formación de la *polis*. En este escenario, queda claro que no tiene sentido referirse a la ley y a la justicia si el ser humano vive solo o aislado. Empieza a tener sentido que la ley y la justicia se inicien cuando los seres humanos vivan en comunidad. La paz aparece vinculada con el universo humano y sella definitivamente el ejercicio de la justicia y de la buena ley. La paz en Hesíodo no aparece ligada al quehacer de los dioses, sino centralmente vinculada con el quehacer humano y como símbolo de que los seres humanos pueden vivir en comunidad. Hesíodo en realidad ha transformado en divinidad, en hija de Zeus, a la paz de los hombres y ha determinado que tan divina como ella son sus hermanas: la justicia y la ley.

El término paz, sin embargo, está vinculado con el de la guerra. La idea de paz nace junto y en contradicción a la idea de guerra. El hombre adquiere conciencia de la paz solo cuando se encuentra en guerra; tiene conciencia de ella cuando la ha perdido. La paz aparece, incluso, como una suerte de *ausencia* de guerra. La poesía de Hesíodo ratifica esta perspectiva; el poeta cantaba la necesidad y exigencia de protección y de derecho que sentían los nuevos campesinos y los primeros habitantes fundadores de la ciudad (Jaeger, 1967). Canta por boca de Hesíodo una nueva clase social de origen popular que no había tenido posibilidades de expresión ni de formación, pero que deseaba conseguirlas. La formación de la ciudad, de la *polis*, permitiría la educación de los seres humanos y el respeto de la justicia, del trabajo y de la buena ley. En buena cuenta, la paz favorecía las posibilidades de realización del ser humano.

2. LA GUERRA SOLO ES AUSENCIA DE PAZ

En los primeros pensadores griegos la problemática de la paz está articulada a la fundación del orden político, de la comunidad humana. La justicia es entendida como *equilibrio*, un equilibrio inspirado en el propio movimiento natural y eterno del cosmos, del orden. El sentido original de la paz está por ello vinculado e interrelacionado con la idea de justicia y de cosmos. La *Diké* o justicia consiste en vivir en armonía con los dioses y con los hombres. El fundamento del primer pensamiento político coloca el interés humano en una adecuación con el cosmos como universo. Existe un *orden* (κόσμος) fijado por normas y leyes eternas. El hombre sabe que existe de alguna manera una vinculación estrecha entre su ordenamiento moral y político, y el ordenamiento del cosmos físico. La traducción de este punto se expresa en *la buena ley*. La ley plasma el orden que debe tener la ciudad. La ciudad, entonces, existe por la justicia y por la ley.

Algunos sostendrán años más tarde que existe un principio común «subyacente a las cosas», como apuntaba Heráclito (Diels, 1974, I, p. 150; Kirk & Raven, 1981, p. 266). Este principio subyacente (λόγος) lo elevará Heráclito al principio de todas las cosas, al principio fundacional de toda la realidad. Aquello que hace que todas las cosas sean «gobernadas a través de todas las cosas» (Diels 1974, I, p. 160; Kirk & Raven, 1981, p. 288) expresa el fundamento del orden, aquello que ordena el universo y ordena la ciudad. Desde esta perspectiva, la justicia, la ley y la paz son hijas de lo mismo, son hijas de Dios, de Zeus.

En la imaginación simbólica del momento la idea de fuego expresa mejor que nada el cambio y el movimiento. Por eso, asociando la guerra al movimiento dirá Heráclito: «La guerra es el padre y el rey de todas las cosas; a unos los muestra como dioses y a otros como

hombres, a unos los hace esclavos y a otros libres» (Diels, 1974, I, p. 162; Kirk & Raven, 1981, p. 276). La *guerra* y el *fuego* son símbolos y analogías que intentan expresar la tendencia cambiante de las cosas y de los hombres. La definición del alma humana como fuego, como calor, introduce también esta idea; el alma está asociada a la divinidad. Será en la discusión y en la contradicción que el hombre encontrará el camino de la justicia y la verdad. De alguna manera, los *nuevos* ciudadanos habían conseguido su *status* social y político por la guerra contra sus amos. El fuego —justicia— y la luz —verdad— están relacionados con los procesos de descubrimiento de la verdad, con los ritos de purificación y de ascesis, así como con los de libertad política.

La reflexión de Heráclito y de otros pensadores se desarrolla en un ambiente de cambios y transformaciones radicales. Los jonios, que habían sido grandes comerciantes del mediterráneo, se encontraban —en la época de Heráclito— retrocediendo ante el avance de los ejércitos medos. Finalmente, los griegos de Jonia huirían dejando sus pueblos y ciudades. La visión del mundo de Heráclito no puede ser otra que la sobrevaloración del cambio y de la guerra. El cambio, como hemos dicho, tiende en él a transformarse en principio. Pero el que puntualice que la guerra es principio de la naturaleza, pone de manifiesto —entre otras cosas— que su propia realidad está teñida por ella y que la guerra es la prueba que puntualiza la inestabilidad del mundo político humano. Por eso, la guerra a unos los hace libres y a otros esclavos.

La observación de Heráclito incide en la contradicción y afirma el cambio como principio de sabiduría. Sin embargo, lo que cambia no tiene sentido en sí mismo, ya que por su misma característica no puede ser formalizado ni definido. El fuego no tiene forma, ¿se puede conocer algo que no tiene forma?, ¿puede fundarse la verdad en lo que no es?, ¿puede fundarse el orden político en la guerra? El *pólemos* (πόλεμος) o la contradicción, por tanto, no fundan la realidad. El fundamento de las cosas, dirán otros pensadores, se encuentra en lo que las cosas son realmente. La verdad no puede basarse en el asfixiante y tormentoso devenir de las cosas; la verdad debe ser y no puede cambiar. Para conocer y poder actuar urge conocer aquello que subyace más allá del cambio y del devenir. Lo que realmente es no puede ser definido por el movimiento y el cambio, sino exactamente por lo contrario: el movimiento y el cambio se definen a partir de lo que es. La guerra y la tragedia no pueden ser definidas a partir de sí mismas, solo pueden definirse a partir de lo que es. El bien no puede ser definido por el mal, ni la paz por la guerra. La paz es lo que realmente es y debe ser. La guerra solo expresa su negación y su ausencia. La guerra, en sentido estricto, solo puede definirse a partir de la paz.

Evidentemente, la especulación griega tomará la afirmación de *lo que es* como el punto de partida del conocimiento físico, del conocimiento político y del comportamiento moral. De allí que la verdad aparezca asociada a la ley, es decir, a la conducta moral. El principio y el orden de la antigua ciudad-Estado se establecen en la existencia de un orden real válido y estable, y que por naturaleza es contradictorio con la guerra y la barbarie.

3. EL OBJETO DE LA GUERRA ES LA PAZ. PLATÓN Y ARISTÓTELES

La fundación de la antigua ciudad-Estado griega tiene un interés particular para nuestra reflexión. Solón al fundar la *polis* o ciudad ateniense buscaba transformar a los seres humanos en ciudadanos. La sentencia de Solón es clara al respecto, planteaba que nadie debía ser esclavizado por sus deudas. Dice Aristóteles sobre Solón en la *Constitución de los Atenienses* lo siguiente: «Cuando Solón tuvo plenos poderes en los asuntos públicos, libertó al pueblo para el presente y para el futuro, al prohibir los préstamos con la fianza de la propia persona, y promulgó leyes e hizo una cancelación de las deudas, tanto privadas como públicas, cancelación que llaman descarga, porque es como si se hubieran descargado de un peso» (Aristóteles, 1984, pp. 64-65).

Ser ciudadano supone ya no ser esclavo de nadie, significa solo sujetarse a las decisiones de la ciudad. El orden de la ciudad garantiza la libertad individual. La seguridad que proporciona la ley permite la realización del ciudadano. La primitiva ciudad griega aparece como una superación de la esclavitud, de la servidumbre y del estado de barbarie, incluyendo la guerra.

La ciudad antigua se construye representando a todos los sectores sociales. Una de las formas gráficas de representarla es con un círculo en el que todos sus puntos son equidistantes del mismo centro. El ideal de la ciudad será la justicia y no el poder de los más fuertes. Debemos reconocer que, en el sentido original, como dice Anaximandro, justicia es equilibrio (Kirk & Raven, 1981). La realidad, sin embargo, llena de conflictos y problemas, dejará mucho que desear y colocará el tema de la Justicia como un problema fundamental de la vida ciudadana. La justicia no solo es la adecuación o la imitación del universo, sino equilibrio y armonía entre los hombres. En todo caso, el ideal armonioso de la ciudad humana aparece como modelo de imitación. Aparece como una utopía. La política da sus primeros pasos porque constituye el saber que puede hacer posible la realización del modelo de la ciudad. La paz surgirá gracias a la construcción tanto espacial y geométrica como ética de la ciudad. En el ideal utópico de la ciudad está inserta de manera fundante la idea de paz. La ciudad, la *polis* antípoda de la guerra, solamente puede ser concebida a partir de la paz.

El ser ciudadano se adquiere en tanto el ser humano es dueño de sí mismo y por ende libre. De tal manera, que no puede existir una ciudad de esclavos o de bárbaros. La diferencia radica en que los esclavos y los bárbaros no son dueños de sí mismos, sino instrumentos en las manos de sus amos. La ciudad se funda en la libertad de los ciudadanos. Son libres los que son dueños de sí mismos y, por tanto, no son instrumentos de nadie.

Vivir en la *polis* significa ser ciudadano. El *polítēs* es el ciudadano. Los latinos tradujeron *polis* por ‘civitas’, ciudad y *polítēs* por ‘cives’, ciudadano. La característica del ser humano libre y racional es vivir en la ciudad. El que vive en la ciudad se rige por una ley expresada en una constitución que define centralmente el ejercicio libre de cada ciudadano. El ciudadano se rige por un marco legal establecido en una constitución definida colectivamente. Esta constitución, lejos de ser un instrumento de dominio de unos sobre otros, encarna la voluntad común de todos los ciudadanos. Así, la ley se convierte en la expresión del poder colectivo, plasmado en la constitución y el ordenamiento jurídico. Como acabamos de señalar, la constitución no puede expresar el poder unos sobre otros. Esto rompería el equilibrio, la justicia. Existe, de alguna manera, el poder de todos expresado en la constitución y la ley. En este sentido, la ley no es una expresión arbitraria y por eso, los ciudadanos no son esclavos de nadie. No basta, entonces, la existencia de la ley, se necesita una *buena ley*. La ciudadanía se adquiere al aceptar las condiciones y obligaciones que esa ley exige. Cualquier ciudadano griego podía irse de la ciudad si no le convenía seguir viviendo y seguir respetando sus leyes. De esta manera, vivir en la ciudad suponía el ejercicio consciente de sí mismo. La vida ciudadana o civilizada expresa una convivencia que debe tener como fundamento a la justicia basada en la *buena ley*. El esfuerzo desarrollado por Platón y el trabajo de Aristóteles ratifican al extremo cómo están vinculadas la razón, la ciudadanía y el comportamiento ético con la propia ciudad.

Pero hay más. En una ciudad, ser ciudadano implica legislar, administrar justicia y periódicamente ser parte del gobierno. En este sentido, por ejemplo, para Aristóteles la plena realización del individuo se realiza en la *polis*. El hombre es un animal político, un ser social. El individuo se realiza en comunidad. En línea con esta concepción, los griegos rápidamente se darán cuenta de que la guerra es totalmente contradictoria con la vida civilizada. Con la vida en comunidad. La guerra se expresa por la ambición y el deseo de poder. La guerra aparecerá enfrentada radicalmente con el bienestar de la ciudad. El ser humano necesita de paz para desarrollarse. La guerra, expresión de la ambición humana y del poder del más fuerte, rompe el equilibrio de

la ciudad y la destruye. Por eso no nos debe llamar la atención que los grandes tratados sobre política de la época incluyan deliberadamente el problema de la formación y de la educación. La educación en la armonía, en la música, en el equilibrio, en la prudencia puede permitir una vida feliz y placentera.

La guerra es la oposición radical a esta propuesta. La guerra expresa el imperio de la pasión y de los sentidos. Como decía un proverbio griego citado por Kant, «La guerra es mala porque hace más hombres malos que los que mata» (1984, p. 124). La guerra no soluciona nada. En cambio, la ciudad-Estado aparece como obra del arte humano y de la naturaleza. La vida humana se realiza en la ciudad. La perfección es el fin del ser. Por eso, la ciudad-Estado no es un organismo biológico sino un organismo moral, realización plena del organismo biológico humano. De ahí que Platón y Aristóteles insistan tanto en la educación racional del dirigente de la ciudad. El racionalismo y la justicia extremos de Platón, por ejemplo, aparecen como un contrapeso al desmedido afán de poder y ambición de los dirigentes políticos de su época.

El ser humano necesita vincularse con otros seres humanos para cubrir sus necesidades. El hombre aislado no es en sentido estricto un ser humano. El Estado para los griegos surge en esta perspectiva y para cubrir la insuficiencia humana. Como dice Aristóteles, «el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios» (Aristóteles, 1984, p. 52). El Estado aparece, entonces, como algo necesario y positivo para la vida humana.

Ahora bien, reflexionemos sobre la idea de ciudadanía. Para los griegos no todo ser humano es ciudadano. Ser ciudadano implicaba tener más que la naturaleza humana; implicaba, como hemos señalado, capacidad para elegir, capacidad moral. Los ciudadanos, para los griegos, eran los individuos que podían ejercer funciones públicas. El grueso de los seres humanos dedicados al trabajo manual era necesario para el Estado, pero solo como *instrumentos* a su servicio. Los demiurgos o artesanos son considerados en la República de Platón platónica como la parte inferior y sensual del organismo estatal. En Aristóteles, al estar dedicados a sus tareas agrícolas, no tienen tiempo para dedicarlo a la ciudad. En sentido estricto, no son ciudadanos; no tienen *virtudes* para asumir la cosa pública, están demasiado ligados a su interés particular y manual. No han adquirido los hábitos necesarios del dirigente. Dado que el fin supremo y soberano de la *polis* es el bien común, solo son ciudadanos los que se consagran a tan alto fin. El ciudadano, el ser humano civilizado, es virtuoso y adquiere la moralidad al adecuar su existencia a la realización de su ciudad-Estado.

El esclavo expresa la ausencia de dominio de sí mismo. El esclavo es instrumento de otro. El esclavo ha nacido para ser mandado, en tanto que el ciudadano ha nacido para mandar. No obstante, para Aristóteles no se justifica la esclavitud como fruto de la guerra. La esclavitud se debe a un principio selectivo de la naturaleza. Una especie de principio aristocrático en la naturaleza que determinaría quién manda y quién obedece. Aristóteles, si bien considera que no era correcto reducir a los griegos a la esclavitud pues las guerras entre hermanos son duras, sí la considera necesaria para los bárbaros. Los pensadores griegos entenderán por hombre en su sentido pleno al ciudadano, mas no al bárbaro; tampoco a la mujer, ni al esclavo, que no eran considerados personas. Entenderán por personas a los que ejercen dominio de la razón sobre sí mismos. Los que no tienen conducta racional y civilizada no pueden ser seres humanos. Aristóteles se distanciará de su discípulo Alejandro por querer igualar a los bárbaros persas con los helenos.

Como estamos observando, la argumentación aristotélica no justificó la esclavitud para los griegos por razón de la guerra. Al parecer, Aristóteles creyó que existían esclavos por naturaleza: los bárbaros. Sobre la esclavitud de los propios griegos, Aristóteles, como hemos señalado, difícilmente la aceptaba; nunca supo o quiso saber que la esclavitud era siempre fruto de la conquista y de la guerra. La esclavitud tiene sentido en Aristóteles solo como expresión de una distinción natural. La sentencia de Heráclito queda afirmada al ser la guerra la que decide quién es libre y quién esclavo. La paz no está asociada a la esclavitud, ni la vida civilizada la justificaría; será el mundo cristiano y el mundo moderno los que destruyan esta distinción natural basada en la selección de los mejores.

En esta antigua concepción del ser humano, solo el ejercicio de los mejores podía garantizar la salud de la ciudad. Los virtuosos son los aristócratas. Aristocracia no es lo mismo que oligarquía; un gobierno aristócrata es un gobierno de los más esforzados servidores del pueblo. El aristócrata no es necesariamente el rico; en la visión de Aristóteles, el aristócrata ni es rico ni es pobre, ni oligarca, ni demócrata. La ventaja del gobierno de los mejores supone principalmente la prudencia en el manejo de la cosa pública, de ahí que para Platón y Aristóteles el régimen aristocrático sea superior a cualquier forma de gobierno. Hablar hoy de aristocracia política, a pesar de que el término no es del agrado de muchos, podría calzar con la idea de seres humanos especializados en la acción política: las personas de los partidos, los aristócratas modernos.

La dirección de la ciudad por parte de los virtuosos —los aristócratas— permite que el ideal de la prudencia guíe a los ciudadanos.

La prudencia exige el equilibrio en el manejo de la cosa pública; una suerte de persona que sabe y conoce el mecanismo y el funcionamiento de la ciudad, y que por ende puede administrarla y dirigirla adecuadamente. El *hombre justo* que hace respetar la ley busca que sus ciudadanos vivan en armonía, en concordia, en paz; los mejores, en este caso los *aristócratas*, son aquellos que pueden dirigir con acierto la ciudad y hacer en ella una vida humana satisfactoria y placentera. Por eso Aristóteles insistirá en la paz de la ciudad como una condición necesaria y fundamental para la realización de la vida humana.

4. LA PAZ COMO CONCORDIA Y ACUERDO ENTRE LOS HOMBRES. DEMÓCRITO

Cometeríamos un grave error histórico y de tradición política si no señalamos que existieron otras maneras de entender la ciudad entre los griegos. Si Aristóteles y Platón destacaron el papel de la inteligencia y la razón como cualidades fundamentales para la formación de la ciudad, otros pensadores como Demócrito y los atomistas tuvieron otra perspectiva, la que será fundamental para entender la tradición moderna de pensamiento político. Demócrito, un poco mayor pero contemporáneo de Platón, piensa que lo fundamental no es la ciudad, sino el individuo, el átomo (*ἄτομον*): lo que ya no puede dividirse más. Para él no hay nada que nos lleve a pensar que hay un orden por encima de los individuos, los individuos son los que forman el orden por su propia libertad. La paz la construyen los individuos. Estamos, por primera vez, enfrentados a una ética y a una política rigurosamente naturalistas. No hay entes abstractos que guíen o gobiernen los actos de los hombres.

La ética democritea expresa que cada persona debe guiarse por lo que dicte la razón, de acuerdo con las circunstancias; la paz pasa a ser algo convenido entre individuos, entre ciudadanos. La paz es un acuerdo. El acuerdo es una convención, no pertenece al mundo natural y cósmico, pertenece al mundo y al orden entre los seres humanos; la posición de Demócrito es también moral, pero funda su postura en los acuerdos prácticos entre ellos. Así, la guerra no tiene sentido, es un absurdo; como él indicaría, «para ambas partes la guerra civil es un mal; porque la destrucción es igual para vencedores y vencidos» (Ibscher, 1984, p. 498). Visto desde este punto de vista, la guerra no es más que una tragedia.

Se acusa a Demócrito de influenciar a los pensadores sofistas que aparecen como los padres de la retórica y de la política. La importancia de la percepción de cada individuo relativiza las valoraciones morales. Las cosas en adelante no solo son definidas en sí mismas, sino también por sus circunstancias; el *homo mensura* de Protágoras y la

llamada *moral de la ocasión* de Gorgias surgen como fruto del descubrimiento de lo individual. Platón y los sofistas se enfrentarán en este punto, y de manera irreconciliable. Finalmente, merece que nos hagamos la pregunta ¿la justicia es convención o parte de la naturaleza y de la realidad? ¿La paz existe o solo es un acuerdo humano?

Tanto Demócrito como Platón y Aristóteles privilegiaron la conducta moral como fundamental. Si esta estaba basada en arquetipos o no, interesa poco; lo real es que los griegos asociaron la conducta moral con el comportamiento ciudadano. La guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta estaba viva en la conciencia de estos pensadores. La guerra no solo había sido cruel y sanguinaria entre Atenas y Esparta, sino que todos los participantes estuvieron guiados por la ambición y el poder, como lo observó Tucídides. Estos modelos de política tienen como gran telón de fondo esta amarga y trágica experiencia. Demócrito, así como Platón y Aristóteles, habían fundamentado la acción política y el criterio ético de vivir en comunidad. Sin embargo, la ciudad griega desaparecería.

La política y la civilización se vendrían abajo ante nuevas conquistas y desventuras. Con las conquistas de Alejandro, el horizonte de la vida humana en la ciudad-Estado pareció perderse. No obstante, se percibía un horizonte mayor. Ya una sentencia de Demócrito apuntaba a ello: «Para el hombre sabio todo país le es accesible; ya que el mundo entero le pertenece a un alma noble» (Ibscher, 1984, p. 512). La crisis de la ciudad-Estado llevaría a una mayor valoración de lo individual y de lo personal ante el desarrollo de perspectivas políticas más universales, aunque todavía son tiempos transidos de angustia, guerra y tragedia.

La idea de paz, con el tiempo, sufrirá modificaciones radicales. La conciencia personal e individual se transformaría con el nuevo cosmos, con el nuevo orden. No obstante, la paz acompañará siempre la construcción del orden político y Roma sería un ejemplo de ello.

Antes de concluir esta primera parte conviene recoger las ideas que tuvo Epicuro sobre la paz.

5. LA PAZ COMO AUSENCIA DE TURBACIÓN Y COMO SERENIDAD. LA REFLEXIÓN DE EPICURO

Epicuro, así como las escuelas estoicas, entendió la libertad como el esfuerzo por superar las contingencias de la vida. Más que de libertad, prefirió hablar de *liberación*. En Epicuro asistimos a una reflexión profunda y radical sobre la vida humana. En la época trágica que le tocó vivir el rostro de la guerra es abrumador, como nos dice Festugière:

Epicuro y Zenón vivieron en una época en la que siempre se corría el riesgo del hambre y de la muerte. Epicuro fundó el Jardín en el 306 y murió en el 270. Zenón fundó el Pórtico en el 301 y murió en el 261. En este espacio de cuarenta y cinco años, apenas la vida de un hombre, Atenas cambió de amo siete veces, se rebeló en tres oportunidades y estas rebeliones acabaron en sangre; sostuvo cinco bloqueos y fue tomada en tres ocasiones; finalmente, durante esos cuarenta y cinco años las guarniciones macedonias ocuparon el Pireo, los puertos de Ática y hasta durante cinco años la colina de las Musas en Atenas. En verdad fue uno de esos períodos en que se tiene el sentimiento del absurdo, en que parece que el absurdo rige al mundo. Y es precisamente entonces cuando la noción de absurdo aparece por primera vez en la filosofía de la vida bajo el nombre de *Tychē*, la Probabilidad, la Fortuna, de la cual la época helenística hace una divinidad, la única divinidad omnipotente. Estos dos sistemas de moral se formaron, pues, en tiempos de miseria. (Festugière, 1973, p. 43).

Por lo expuesto nos queda claro que para Epicuro la situación le exige «meditar en lo que procura la felicidad» (García Gual & Acosta, 1974, p. 89). Aquello que puede procurar la felicidad es el ejercicio de la filosofía; la filosofía, para Epicuro, procura la felicidad en la misma medida en que «una medicina cura la enfermedad» (García Gual & Acosta, 1974, p. 95).

La tarea de la sabiduría para el fundador de la Escuela del Jardín consiste en devolverle a la humanidad su felicidad perdida (Farrington, 1983). Junto con Platón, Epicuro estaba de acuerdo en que la civilización griega estaba en crisis; pero, a diferencia del programa de construcción del Estado ideal de justicia que proponía Platón, Epicuro propone su supresión. El sabio, dice Epicuro, «no hará política» (García Gual & Acosta, 1974, p. 137), señala que «hemos de librarnos de la cárcel de los intereses y de la política» (García Gual & Acosta, 1974, p. 129). Por eso dice Plutarco «que los epicúreos huyen de la *polis* porque opinan que ella es la ruina y el caos de la felicidad» (Farrington, 1983, p. 52).

El rechazo de Epicuro a la idea de *polis* apunta a reconocer que el proyecto ideal de la República de los filósofos y de los justos planteado por Platón es inadecuado e insuficiente para los hombres. Como sostiene Farrington, Epicuro descartó «la idea de un Estado justo y proyectado por un legislador», así como aquella idea que imponía «la autoridad avasalladora del legislador» (1983, pp. 109-110); su posición significó, de alguna manera, el rechazo al conservadurismo del proyecto de la ciudad platónica que no fue superado por la postura aristotélica.

La política como tal no convenció a Epicuro, pero estaríamos equivocados al creer que el epicureísmo no tuvo una respuesta a los problemas que tuvieron los hombres de su tiempo. Platón (2009) había

intentado resolverlos con la propuesta de un estado ideal de justicia, la *politeia*. Para este proyecto todo debía ser sacrificado, incluyendo explícitamente los afectos y los intereses privados. En ello, al igual que Demócrito, Epicuro difiere: «El más grande fruto de la justicia — dice— es la serenidad del alma» (García Gual & Acosta, 1974, p.153). La conquista de la justicia es la conquista de la *ataraxia*, de la serenidad y de la paz; afirma que «El justo es el más imperturbable, y el injusto está repleto de mayor perturbación» (García Gual & Acosta, 1974, p. 109). El que sigue a la filosofía, a la sabiduría, se siente libre: «el ser bienaventurado e inmortal no conoce turbación alguna, ni la causa a otro; de ahí que no sufra ni la ira ni el temor» (Festugière, 1973, p. 47). Epicuro intenta así enfrentar el temor a la muerte y el temor a los dioses.

Lo que observamos es que el reconocimiento de la propia condición individual se hace presente con fuerza en esta época. La conquista de la serenidad es la mayor satisfacción y el mayor placer que un hombre puede tener en esta vida. Epicuro dice al final de la *Carta a Meneceo* «Así pues, estas cosas y las que a ellas son afines, medítalas día y noche contigo mismo y con alguien semejante a ti y nunca, ni despierto ni en sueños, sufrirás turbación, sino que vivirás como un dios entre los hombres. Pues en nada se asemeja a un ser mortal, un hombre que vive entre bienes inmortales» (García Gual & Acosta, 1974, p. 101).

Decir, por ejemplo, que el *placer es el fin* puede generar muchas dificultades en la comprensión del significado de la palabra. Epicuro, consciente de que su postura podía ser tergiversada, aclaró en la *Carta a Meneceo*: «Cuando, por tanto, decimos que el placer es el fin, no nos referimos a los placeres de los disolutos o a los que se dan en el goce, como creen algunos que desconocen o no están de acuerdo o malinterpretan nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma». Se trata de «un cálculo prudente que investigue las causas de toda elección y rechazo y disipe las falsas opiniones de las que nace la más grande turbación que se adueña del alma» (García Gual & Acosta, 1974, pp. 97-99). Esta es la referencia a la idea de placer en Epicuro, que está muy lejos de la versión caricaturesca de la que ha sido objeto y que reafirma su mirada clara sobre la importancia de la condición individual de los seres humanos.

Epicuro, por ello, entenderá que la justicia es de alguna manera un pacto surgido en las convenciones entre unos y otros en diversas ocasiones y lugares sobre el no hacer ni sufrir daño. Defiende así lo más elemental de la relación entre los seres humanos que la práctica política ha destruido. Queda claro, entonces, que frente a la postura de un estado ideal de justicia, Epicuro opuso un contrato social

nacido de la existencia común de la humanidad; con ello ha elegido «el principio del asentimiento voluntario» (Farrington, 1983, pp. 109-110). Para Epicuro la sola construcción del Estado suponía vulnerar el principio natural de relación entre los hombres. El Estado aparece, entonces, como un espacio que es contrario a la realización del individuo. Recordemos que Epicuro es una atomista y observó siempre la libertad como un ejercicio del individuo.

Por eso no parece nada descabellado el que Epicuro coloque como el fundamento de la relación entre los hombres a la *amistad*, como el ‘no hacer ni sufrir daño’. Con Epicuro aparece por primera vez el sentido de una humanidad universal hermanada por su sola condición humana. La diferencia entre Epicuro y Aristóteles sobre la amistad reside precisamente en que para Aristóteles la amistad es el punto de partida de la *polis*, en tanto que para Epicuro la amistad es un fin en sí mismo. La opinión de Epicuro es clara, considera que Aristóteles se había convertido en adversario de la vida tranquila y feliz, aún más que los que están en política activa (Farrington, 1974). Para Epicuro, la crítica a Aristóteles consistió en que abandonó la filosofía por la política. Lo más importante es la amistad. Así, nos dice que el «mismo conocimiento que nos ha hecho tener confianza en que no existe nada terrible, eterno ni muy duradero, nos hace ver que la seguridad en los mismos términos limitados de la vida consigue su perfección, sobre todo por la amistad» (García Gual & Acosta, 1974, p. 113).

Para Epicuro la amistad es el fundamento de la vida entre los hombres y no la política. El logro de la amistad produce la mayor serenidad y paz, porque el ser humano puede vencer sus temores a los dioses y a la muerte. La muerte y los dioses nada son para él. Ya en los tiempos romanos algunos cristianos veían con aprecio esta característica de los epicúreos. Eusebio de Cesarea decía que los epicúreos eran «un modelo de auténtica sociedad política (*politeia*), de la que había sido desterrado todo belicismo y en la que no existía más que un espíritu común y una creencia común» (Farrington, 1974, p. 111). El epicureísmo logró crecer de manera intensa en el Imperio Romano, sobre todo en la élite intelectual, y constituirse así en un freno a la *religión política y a sus dioses*. Compartiría con el estoicismo el ideal de imperturbabilidad frente al desenfreno y la pasión política, y en esta perspectiva estoicos como Séneca, por ejemplo, compartirán sus puntos de vista.

Capítulo 2

LA PAZ COMO OBEDIENCIA A UN ORDEN UNIVERSAL

1. MUNDO UNIVERSAL Y PAX ROMANA

A pesar de la derrota de los griegos por los macedonios, sus ideas no fueron igualmente derrotadas. Alejandro Magno, formado por Aristóteles, expandirá el mundo y el pensamiento griego a límites no conocidos. La expansión de los macedonios y de los griegos llegó hasta el Indo. Años después, luego de su muerte hacia el año 257 a.C., este imperio se hallaba dividido en tres reinos: el macedonio-griego, el sirio-mesopotámico dirigido por los seléucidas y el de Egipto dirigido por los lágidas. Los cambios que se operaron en la vida de los diversos pueblos conquistados fueron múltiples y afectaron sus culturas y sus costumbres. Los mismos conquistadores también vieron cómo sus propias ideas se transformaron.

Las diferencias entre Aristóteles y Alejandro pueden graficar en parte estos cambios. A pesar de los disgustos del maestro por considerar hombres libres a los bárbaros, Alejandro fundó ciudades por doquier y a la mejor usanza griega: «civilizando» a todo tipo de bárbaros. El mundo de Alejandro no tomó en cuenta las diferencias étnicas, sino que intentó fundir a helenos y bárbaros como súbditos de su Imperio. Los súbditos eran todos y era cualquiera, no se necesitaba ser griego para ser ciudadano, cualquiera podía ser ciudadano. Hay casos en los que la tradición griega de la *polis* se mantiene con mucha fuerza

en pueblos que precisamente no se podrían considerar de origen y tradición griega. Los soberanos seléucidas, por ejemplo, mantuvieron la práctica de unir a los griegos y a los bárbaros en una misma comunidad, unidos por aquello que es la naturaleza humana común (Festugière, 1972, p. 82).

En este caso, la acción política, acción civilizadora, se transforma en un elemento fundamental para la realización del individuo. Se deja, como hemos visto, el pequeño universo de la ciudad-Estado y se abre paso a una visión universal del mundo. La tendencia a la universalidad, sin duda, empieza con Alejandro. Esto nos parece muy importante. Mircea Eliade nos narra algunas anécdotas en esta perspectiva y que transcribimos por merecerlo el interés de este nuestro trabajo.

Aristóteles, preceptor de Alejandro, sostenía que los esclavos lo son por naturaleza y que los “bárbaros” son *naturaliter* esclavos. Sin embargo, Alejandro desposó en Susa a dos princesas aqueménidas y unió, conforme al rito persa, a noventa de sus compañeros íntimos con otras tantas hijas de nobles familias iranianas. Simultáneamente se celebró el matrimonio de diez mil soldados macedonios, según el mismo rito. A continuación, los persas recibieron los primeros puestos en el ejército e incluso fueron incorporados a la falange (1979, p. 204).

Naturalmente que no todos los griegos ni los macedonios compartían la idea de Alejandro y naturalmente algunos se rebelaron. Eliade continúa:

Los macedonios distaban mucho de compartir la idea política de su soberano; si eran vencedores y conquistadores, no veían en los bárbaros otra cosa que pueblos vencidos. Cuando los macedonios se amotinaron en Opis —porque, como dijo uno de ellos, “habéis hecho de los persas vuestros parientes”— exclamó Alejandro: “Pero yo os he hecho a todos parientes míos”. La sedición acabó en un banquete al que, según la tradición, asistieron tres mil invitados. Al final Alejandro pronunció una plegaria por la paz y deseó que todos los pueblos de su Imperio se hermanaran en la administración de la comunidad. Deseó también que todos los pueblos del mundo pudieran vivir juntos en armonía y en unión de corazón y de espíritu (*homonoia*). Antes había dicho que todos los hombres son hijos del mismo Padre y que su plegaria expresaba su creencia en que había recibido de Dios una misión para ser el Reconciliador del mundo (1979, pp. 204-205).

Destruída la ciudad-Estado de los griegos, la opción era simple: o el hombre se refugiaba en sí mismo, en la familia y en su propio mundo individual, como pensaban Epicuro y sus seguidores, o se tomaba el esfuerzo de entender el mundo como la nueva ciudad, como lo sostuvieron los estoicos. Los estoicos, como hemos señalado, se sentían ciudadanos del universo, ciudadanos del mundo. La política

se transformará en la suprema actividad humana durante los siglos siguientes, porque está vinculada a una visión nueva del universo. La práctica política de los reinos helenísticos, de los cartagineses y, finalmente, de los romanos apuntó en dicho horizonte.

La guerra entre los imperios herederos de la tradición alejandrina fue debilitando su poder, mientras tanto, en el Mediterráneo nuevas fuerzas y ciudades disputaban la hegemonía del mundo antiguo. Roma y Cartago expresaron esa pugna. Roma venció a Cartago, entre otras cosas, porque su visión del mundo fue más amplia y universal; fue en este sentido más política que la visión cartaginesa. Los cartagineses expresaron sus intereses comerciales y regionales, mas no encarnaron una visión nueva y universal del ser humano. Para los romanos la guerra con Cartago fue vista como una lucha entre barbarie y civilización, entre *nuevos bárbaros* y *nuevos griegos*. Al final, Roma sería comprendida como la ciudad universal y aparecería eterna. Roma no estaba hecha de cualquier piedra, sino de la mejor, de mármol; no estaba construida en un lugar cualquiera, sino en el centro del universo; no estaba formada por bárbaros, sino por ciudadanos que habían adquirido o comprado la ciudadanía gracias a su esfuerzo por defender y engrandecer Roma. En este horizonte y bajo su tutela se podía vivir en paz. Roma mantendría a punto el espíritu universal que inició Alejandro.

Roma, sin embargo, será universal no por la razón natural de las cosas, sino por el esfuerzo guerrero, la ambición y el pragmatismo. La conquista del mundo de la época entrañó la guerra y los romanos, diestros en este arte, supieron racionalizar su afán de conquista y pillaje en función de sus objetivos políticos universales, por los que pasó de ser un poblado de pastores a ser un imperio que logró conquistar todo el mundo del Mediterráneo.

Nicolás Maquiavelo (1971) al estudiar la historia de este pueblo ambicioso descubrirá la íntima relación que existió entre acción política y guerra, entre ambición y conquista. Con la Roma imperial quedó atrás la visión provinciana o regionalista y se abrió paso una visión universal del mundo. La universalidad arrastró a un sincretismo religioso; de la religión local o nacional se ingresó a la combinación de mitos, leyendas y tradiciones de distintos pueblos y cultos. Lo que nos interesa remarcar es que la universalidad del Imperio permitió expresar por contrapartida la particularidad del individuo al pasar a segundo plano las tradiciones locales, regionales y *nacionales* y solamente tener validez política y religiosa la adhesión al César y a los dioses tutelares de Roma. Los demás dioses quedaban en el ámbito de lo individual, familiar o local; eran respetados, pero eran secundarios.

La misma situación podemos observar en cuanto a la ciudadanía. La nacionalidad o ciudadanía válida solo era la romana. No tenía peso la pertenencia a ningún otro tipo de ciudadanía. La ley empieza a establecer y determinar la *calidad* del ciudadano romano. Recordemos que el ciudadano romano solo podía ser juzgado por Roma. Se puede tomar como ejemplo, la apelación que hiciera san Pablo para ser juzgado por las leyes romanas y no por las judías: Pablo apeló al César por tener ciudadanía romana, como se señala en los Hechos de los Apóstoles (16,37 y 25,21). No era posible juzgar lo mayor por lo menor.

La ciudadanía fue un derecho conquistado por los pueblos itálicos al expandirse el imperio romano por el mundo mediterráneo; derecho que se venía desarrollando desde hacía algunos siglos. Ya en las ciudades fundadas por Alejandro y sus sucesores, como hemos señalado líneas arriba, se nota claramente que griegos y persas o semitas eran igualmente ciudadanos al gozar de los mismos derechos y tener acceso a los mismos cargos públicos. En Roma, la nueva ciudad, muchos adquirieron la ciudadanía.

En este punto es que los romanos adquieren su gran influencia histórica. El gigantesco proceso de romanización que se desarrolló en todo el Imperio es una prueba de ello. Este proceso de romanización no es otra cosa que un proceso de civilización del mundo conocido hasta entonces. En Roma se dio una forma de vida que se ofrece indistintamente a griegos, persas, sirios, bereberes, entre muchísimos otros. La discusión no se dio entre razas, sino entre niveles de cultura, entre seres humanos: civilizados y bárbaros. Para acceder a los cargos públicos no era necesario pertenecer a la raza griega, pero sí era necesario —nos dice Festugière— haber compartido con los hijos de los helenos:

[...] haber participado en sus juegos; en una palabra, era necesario haberse “helenizado”. Por eso, se ve al campesino egipcio conducir a su hijo a la ciudad para que el niño aproveche de la educación griega; desde su aldea le envía ropa de abrigo, confituras y el recuerdo de la madre, pero tiene buen cuidado de recomendarle que no pierda el tiempo: su padre no es más que un pobre campesino, pero su hijo será “educado” y podrá oficiar de juez o de agente fiscal (Festugière, 1972, pp. 88-89).

Roma ofrece así la posibilidad de un mundo universal, de un mundo de seres civilizados guiados por la razón que tienen en común la naturaleza humana y que son capaces de vivir en una *polis*, en una ciudad.

2. LA PAX DEL VENCEDOR, EL SOMETIMIENTO DEL VENCIDO

No obstante, este sentido universal de la educación que venía desde los griegos, y a pesar de los imperativos de la política y del mandato que sentían sobre sí los romanos, como les recordaba permanentemente Virgilio: «Tu regere imperio populos, Romane, memento. Hae tibi erunt artes, pacisque imponere morem, Parcere subiectis et debellare superbos»¹ (Virgilio, 1920, pp. 454), la crítica de los estoicos mostró la también profunda debilidad y fragilidad de la vida individual humana de la época. Frente al Estado, casi omnipotente, el individuo libre era poca cosa. Frente a las permanentes guerras, el individuo, el particular, interesaba poco.

Sostenían los estoicos que el individuo libre debe tener *apatheia*, es decir, la capacidad de vivir sin pasión, no en el sentido de vivir sin sentimiento, sino en el sentido de ser capaz de *domeñar* los sentidos y sobreponerse a la profunda miseria de la vida; esto es, tratar de entender más allá de lo trágico, el sentido final de las cosas. Ser verdaderamente libre consiste, en este pensamiento, comprender la razón de las cosas y aceptarla. Esta comprensión es fundamental para dirigirse en la vida. La libertad en los estoicos no se expresa de manera completa, solo expresa su convencimiento y su acuerdo, pero no su realización; por eso, para pensadores como Hegel, en el despliegue de la libertad los estoicos representaron solo su conciencia negativa. La libertad es sometimiento.

La *pax* romana es la paz del vencedor fundada en el horizonte de su ciudad universal. Justificada por el bien del particular, sea pueblo o individuo; se debía obediencia y sometimiento al nuevo orden humano fundado así por los romanos. Obediencia a Roma fue la consigna. Los seres humanos y sus pueblos podían aceptar libremente la obediencia a la nueva ciudad al mejor estilo griego. Ya no eran esclavos de sus amos, ni tampoco eran siervos de su ley particular como ciudades o pueblos, ahora eran ciudadanos romanos. Eran servidores de Roma, la única y verdadera ciudad universal. Tenían en Roma su ciudad eterna y tenían en ella una nueva ley y un nuevo derecho. El derecho romano se funda así teniendo al *cosmos* como horizonte. Ese afán de universalidad permite por primera vez hablar de derechos de las personas, de ciudadanía y de individuos en el sentido más radical de la palabra. En esta perspectiva puede entenderse, como ya hemos señalado, que san Pablo apele al César por ser ciudadano romano y tenga la muerte correspondiente a su ser ciudadano, la decapitación; y san Pedro, judío, no tenga los mismos derechos y sea condenado a la

1. Recuerda romano, que tus bellas artes son el gobierno de los pueblos.

crucifixión. Frente al mismo *delito*, diferentes condenas. La diferencia se establece en los derechos de ciudadanía.

Los acuerdos de *pax* entre ciudades griegas o mediterráneas presagiaban ya el derecho de los romanos. Que los romanos distingan entre el derecho romano y el derecho de gentes, significa que distinguen entre ciudadanos y extranjeros o bárbaros. De lo que no se retractan es del reconocimiento de que existen *derechos* para ambos. El que sea distinto no impide que apreciemos que finalmente todos los hombres pueden y deben ser juzgados de acuerdo con sus propias leyes. Por eso, desde nuestro punto de vista, el derecho romano está basado en la *pax*. El sentido de la ciudadanía se adquiere también por la *pax*. Todos los hombres pueden ser ciudadanos. Interesante es observar cómo la ciudadanía va incrementándose, y observar también, cómo el poder central romano va expresando poco a poco a las diversas regiones mediterráneas hasta llegar al Oriente y al África romanos en el siglo III d. C.

Para los romanos, la historia universal concluía en Roma. A Roma se le presentía desde antaño y los poetas oficiales lograron entroncar a los patricios romanos con los héroes aqueos de la *Ilíada*. Roma, a los ojos de la élite gobernante, no representa dominación, ni injusticia, ni un mal. Al contrario, representa un bien y un derecho de los pueblos. Pero esto no era lo que la realidad les mostraba: La helenización de los romanos fue una decisión consciente. El imperio romano necesitaba dotarse de una fuerza ideológica que justificase su gobierno y su poder. La lucha por conquistar Grecia y Macedonia —reinos que habían hecho alianza con Aníbal en la segunda guerra púnica había sido sangrienta, torpe y brutal (Castro, 1991). Era necesario que Roma empezara a asumir su rol de civilización y la cultura helenística podía ser asumida como propia.

El caso de la poesía imperial expresada por Virgilio marca esta orientación y esta tendencia. Es la época de Octavio César convertido en Augusto. Es el origen del imperio romano. Augusto se transforma en la poesía de Virgilio en el nuevo Eneas y su coronación cierra el capítulo de los orígenes de Roma. Augusto es el remate, la coronación. Todo está en función del imperio recién constituido. Roma, fundada siglos atrás, llegaba a su destino. Virgilio tiene la responsabilidad como poeta oficial, de cantar esta hazaña histórica. *La Eneida* hunde sus raíces en la mitología griega y al igual que Homero para los griegos, Virgilio canta la historia de los romanos. Roma es el culmen de la civilización helenística, es la ciudad eterna: la favorita de los dioses. Este ha sido el deseo de los dioses y ellos así lo han permitido (Castro, 1991).

La *pax* romana, recordemos, representa el sometimiento del vencido. El vencido se une voluntariamente o por la fuerza al nuevo universo. Cualquiera podía pensar como quisiera y tener su religión y aspirar a tener un juicio de acuerdo con sus propias leyes locales o nacionales. Sin embargo, ningún pueblo o persona *podía pretender* que sus dioses o sus leyes fueran los más importantes del Imperio. Ello entrañaba un desafío abierto al poder de Roma, a sus dioses y leyes. Las leyes y los dioses romanos eran universales. Los cristianos, al no sacrificar a Júpiter Olímpico, le negaron a Roma la supremacía sobre el sentido fundamental de la vida social y la existencia individual y personal. Por eso escarmentaron en sus vidas las represalias por tal desafío.

3. EL PENSAMIENTO DE LOS ESTOICOS SOBRE LA PAZ

La escuela estoica, como hemos dicho, entendió la libertad como el esfuerzo por superar las contingencias de la vida. Tanto Zenón de Citio, como Séneca, Epicteto y Marco Aurelio lo comprendieron así. El sabio se sabe libre porque ha vencido a las pasiones, se siente seguro porque, como dice Séneca, se ha «evadido hacia la libertad» (Séneca, 1984, p. 111). Según Zenón, «más bien se hundiría en el agua un odre lleno de aire que se obligara a un sabio cualquiera fuere acometer a pesar suyo un acto contrario a su voluntad: su alma es inflexible e invencible pues la recta razón lo ha vuelto tenso de fuertes doctrinas» (Festugière 1972, p. 53). El sabio es totalmente autárquico, es decir, se basta a sí mismo. El hombre es libre porque solo depende de él y de nada más. Nos dice Epicteto, en sus *Disertaciones*:

Todos los demás seres han sido privados de la capacidad de comprender el gobierno divino; pero el animal racional posee recursos para reflexionar sobre todo esto y entender que forma parte de un conjunto, saber qué parte es y entender que es bueno para las partes integrarse en un todo. Además, como por naturaleza el animal racional es noble, magnánimo y libre, se da cuenta, de que las cosas que le rodean, unas están libres de traba y bajo su control, mientras que otras están llenas de obstáculos y bajo el control de otros: libres de trabas son las que se encuentran en la esfera de su voluntad, y llenas de obstáculos las que están fuera de esa esfera. Por eso, si considera que su propio bien y conveniencia se encuentran solo en aquellas cosas que están libres de trabas y bajo su control será libre, dichoso, magnánimo y piadoso y estará agradecido a la divinidad por todo, sin reprochar a nadie nada de lo que suceda, ni culpar a nadie (Epicteto, 2020, pp. 75-76).

El tema de la política es un tema más entre otros y menor ante el asunto de fondo para el ser humano que es *asentir* con la voluntad y la razón divina que guía la naturaleza. El objetivo es la *congruencia* de la libertad humana con la libertad divina. El hacer suyo en la vida cotidiana el designio natural hace al ser humano verdaderamente libre.

Esa mirada o contemplación lo hace además verdaderamente humano porque reconoce su lugar y su destino final, y ese reconocimiento lo hace verdaderamente libre. Séneca nos señala en *El arte de mantener la calma* lo siguiente:

¿Por qué no dedicar esta breve existencia a sembrar la paz para ti y para los que te rodean? ¿Por qué no consagrarte a cultivar el amor de tus semejantes mientras vivas y su afectuoso recuerdo cuando ya no estés? ¿Para qué malgastar energías en derribar a quien te trata con altivez? ¿Para qué cansarte en destruir al primer desgraciado que te ladre, mezquino, despreciable, y odiado por sus superiores? Sosiega un momento y alza la mirada: verás a la muerte acercarse dispuesta a igualarte con ellos [...]. En los espectáculos matinales de la arena son habituales los combates entre toros y osos. Cuando terminan de destrozarse el uno al otro, el mismo matarife los aguarda a ambos. Los seres humanos somos como ellos. Nos ensañamos entre nosotros, pero el mismo final, e igual de inminente, aguarda al vencedor y al vencido. ¿No es mejor vivir nuestra breve existencia en paz y tranquilidad? Procura que cuando mueras nadie odie tu cadáver (Séneca, 2020, pp. 80-81).

Naturalmente el ideal estoico —y en mucho coincide con el de los epicúreos— es buscar la calma y la serenidad más allá de las miserias humanas. Así, este ser humano es como un Dios por su serenidad, porque nada le turba; por su calma absoluta. Esta serenidad fue entendida por los estoicos como *apatheia*. Marco Aurelio nos señala en el Libro X de sus *Meditaciones*:

9) La farsa, la guerra, el temor, el letargo, la esclavitud te irán borrando cada día todos los principios sagrados que tus estudios de la naturaleza te mostraron y que tú respetas [...]. 10) Una araña se siente orgullosa por atrapar una mosca; un hombre por coger un lebrato, otro una sardina, otro jabalíes, otro osos y otro sármatas. Si se comparan sus motivos, ¿no son todos ellos unos bandidos? (Marco Aurelio, 2024, p. 131).

Marco Aurelio fue emperador romano y estuvo al frente de muchas guerras y batallas. La guerra contra los sármatas fue una de ellas. Reflexionar sobre el comportamiento militar y señalar que el comportamiento del que hace la guerra, en este caso Roma, es comparable al de los bandidos nos puede hacer pensar en lo terrible de la guerra, pero también que esta es solo una dimensión y no la más importante. Solo su tragedia es superable cuando el sabio se coloca por encima y reconoce los límites y el fin del actuar humano, y piensa principalmente en el designio de la naturaleza. Algunos piensan que se trata de una actitud fatalista frente al destino y a las desgracias, pero debemos comprender esta manera de pensar como una respuesta a la asfixiante y brutal experiencia de la guerra en el imperio romano.

No queda duda que subrayar la importancia de la vida individual y personal en un mundo que no la reconoce y solo apuntala el sentido de lo colectivo es un mérito extraordinario. Buscar un sentido de vida humana que no se apoye en las cosas pasajeras del mundo e intentar colocarlo en una nueva dimensión con la razón de la naturaleza nos puede mostrar un camino para saber vivir en el mundo. Marco Aurelio acaba sus *Meditaciones* en el Libro XII señalando:

36) Pero ¡hombre!, fuiste ciudadano de esta gran ciudad, ¿qué más te da que haya cinco o tres años? Lo que está regulado por las leyes es igual para todos. ¿Por qué te resulta duro ser expulsado de ella, no por un tirano ni por un juez injusto, sino por la naturaleza, que te introdujo en ella? Es como si el director de escena que contrató a un comediante lo despidiera. “¡Pero, yo no he actuado en cinco actos, sino solo en tres!”. Es cierto, pero en la vida tres actos son toda la obra. El plazo lo determina el que hace apenas un momento fue el responsable de componer tu ser y hoy lo disuelve. Tú no has sido responsable en ninguno de los casos. Parte, pues, reconciliado porque el que te deja partir lo está (Marco Aurelio, 2024, pp. 164-165).

La reconciliación, la verdadera paz, es asentir al destino, a la razón que guía la naturaleza. La aceptación de la muerte es la prueba más acabada de nuestra conformidad con el destino y con la naturaleza. Nos parece sugerente que Marco Aurelio señale la idea de estar *reconciliado* con la naturaleza. Una manera de señalar que se debe morir en paz y el sentido de ella es precisamente su acuerdo con el destino.

Nos queda muy claro que para los estoicos la dimensión de la paz no está en el orden político, sino en el orden de la conciencia individual. La referencia a la paz queda colocada en la manera en que el sabio concibe la relación de la vida individual con la vida del cosmos. La ciudadanía no es una ciudadanía centrada en la comunidad política, sino en una suerte de ciudadanía universal que reclama la pertenencia al mundo. Esa mirada universal ubica al estoico y también al epicúreo en un ángulo de vida que coloca la libertad en el horizonte de las personas. Probablemente fue la manera de enfrentar la política pública de Roma. El cristianismo, por su parte, no vería la libertad solo en la conciencia, sino que la vería desplegándose y concretándose en la historia y en la sociedad. La idea de la paz asentada en un mundo interior, no turbado por las pasiones —*aphateia*— y que se basta enteramente a sí mismo —autárquico— debería dar paso a su construcción en el mundo. Esa sería tarea de otros momentos. Las ideas de justicia, de libertad, de conformidad con el destino y de amistad serán reentendidas por los cristianos y serán asiento para fundamentar la nueva idea de paz.

4. LA CRISIS DE ROMA, EL HORIZONTE DE LA GUERRA

La crisis y la caída de Roma no se debieron solamente a la invasión bárbara. La crisis y desmoronamiento de Roma se debió sustancialmente a problemas de orden interno. El siglo III d.C. se presentará como un momento crítico en la vida del imperio romano. El imperio atraviesa problemas económicos y sociales (Romero, 1987). La manumisión de esclavos se hace cada día mayor; las grandes propiedades han crecido generando problemas de abandono de tierras por parte de los siervos, la tasa de impuestos ha crecido entre otras cosas para sostener los gastos de la guerra y de la defensa. Los problemas internos fueron varios, pero entre ellos destacaron los problemas de las personas. Algunos de ellos se expresan en la creciente tendencia a la libertad individual que se muestra en el incremento de libertos y también en la conciencia y la fe religiosa de un dios personal. Estos hechos llevaron a un replanteamiento de los fundamentos del Estado romano.

El siglo III d.C. marca el progresivo proceso de disolución de la unidad alcanzada en el Imperio. No fueron, entonces, las influencias orientales vía el comercio las que incrementaron la profunda miseria espiritual del pueblo romano, sino la propia incapacidad de sus dirigentes para responder a los crecientes retos que la realidad les imponía. Las influencias orientales aparecieron, más bien, como una respuesta, como una liberación para enfrentar la crisis. Incluso los cultos de *salvación* o de *liberación* fueron asumidos por todos, tanto por el pueblo como por los gobernantes y emperadores para enfrentar los tiempos adversos que se vivieron. Los antiguos mitos romanos fueron reduciéndose y localizándose en algunos *pagos* o zonas rurales, de ahí el término *pagi*, el cual da origen al concepto de paganismo. Estos cultos antiguos, esotéricos y astrológicos poco o nada tenían que decirle a la gente. Así, se cumplía la opinión que sobre los dioses romanos había sustentado Lucrecio unos siglos antes: «la naturaleza de los dioses debe gozar por sí con paz profunda de la inmortalidad: muy apartados de los tumultos de la vida humana, sin dolor, sin peligro, enriquecidos por sí mismos, en nada dependientes de nosotros; ni acciones virtuosas, ni el enojo y la cólera los mueven» (1968, p. 41). Lucrecio ve la presencia de los dioses muy lejana de la vida de los seres humanos. Estos dioses ya no eran nada. Naturalmente el escepticismo hacia los dioses romanos invadía a los romanos.

Todo se insinuaba en la búsqueda de un mundo alternativo, espiritual, y de un proceso de liberación y de salvación que contrarrestase los infortunios, la muerte y la tragedia que vive la decadencia del Imperio. El Imperio ya no tiene *pax*, vive en guerra permanente. El surgimiento de religiones trascendentes es sumamente indicativo de

esta búsqueda masiva e individual de una nueva espiritualidad para los pueblos y para los hombres romanizados del Imperio, y muestra el debilitamiento social e ideológico de la sociedad romana.

En el ocaso del Imperio Romano, conocido como el Bajo Imperio (Romero, 1987), surgió una creciente necesidad de espiritualidad entre los pueblos romanizados, incluidos los paganos. Esta búsqueda se manifestaba en el anhelo de una revelación divina capaz de liberar y salvar al ser humano de sus desdichas. Paralelamente, se desarrolló una nueva forma de ascetismo que iba más allá de la purificación física, abogando por una limpieza del corazón y una renovación moral. Esta transformación espiritual se reflejaba en preocupaciones éticas, como, por ejemplo, la condena del aborto y el rechazo al abandono de los hijos. Estos temas fueron fundamentales en la formación de la Iglesia cristiana primitiva y resonaron en toda la sociedad de la época.

Se ha producido una profunda modificación en la vida del ser humano. Muchos de los valores tradicionales se ven incapacitados para responder a las preguntas que el tiempo demandaba: ¿cómo enfrentar al destino?, ¿cómo ser libre cuando ha caído Roma, la máxima realización del ideal de la *polis* griega?, ¿están los seres humanos realmente olvidados por los dioses?, ¿serán vencidas por el ser humano las fuerzas del mal?, ¿tendrá el hombre derecho a vivir en paz?

La tragedia de Roma nos lleva a pensar que la paz no solo debe ser comprendida como obediencia a un orden universal, sino como la exigencia, el reconocimiento y la valoración del ser humano común y corriente. El cristianismo y después el mundo moderno intentarán responder a estas interrogantes.

Capítulo 3

LA PAZ COMO DON DE DIOS

Nuestra tarea en este capítulo será presentar el papel de la paz en la reflexión de san Agustín y de santo Tomás. Antes de trabajar a los autores mencionados realizaremos una pequeña reflexión sobre la paz en la tradición judía y cristiana. San Agustín y santo Tomás trabajaron con dedicación el tema y sus observaciones nos ayudarán a precisar el nuevo sentido que adquiere la paz en la tradición cristiana y medieval, y lo decisivas que fueron sus reflexiones para el pensamiento moderno y contemporáneo.

1. LA PAZ EN LA TRADICIÓN JUDEOCRISTIANA. EL SHALOM

Hablar de paz en el horizonte judeocristiano es pensarla desde una tradición bastante alejada de la idea de *pax* como sometimiento ante el vencedor y al más fuerte. Tanto el cristianismo como el judaísmo entienden la paz como un encuentro con lo divino. La tradición judía define la paz, el Shalom, en este sentido. Hablar de paz es hablar de plenitud de la vida, de realización, y no solo de ausencia de guerra. La plenitud solo se consigue en Dios. Dios es la promesa de la paz. El mesías recibe el nombre de Príncipe de la Paz según el profeta Isaías (Isaías, 9,5). El mesías se presenta como portador y dador de la paz. La paz expresa para la tradición judeocristiana la solución plena e integral de los problemas humanos.

La paz soluciona los problemas humanos porque se transforma en una exigencia de justicia. En los Salmos, se dice que la Justicia y la Paz se besan. Reconocer la idea de la paz judeocristiana significa reinterpretar la idea de ley y de justicia de la tradición grecorromana. La justicia cristiana no solo consiste en dar a cada uno lo que le corresponde, significa más. En la tradición judeocristiana ser justo significa sostener al huérfano, a la viuda, al extranjero y al pobre. La ley o la moral ya no se comprenden como el seguimiento a las decisiones de la ciudad o de la asamblea ciudadana a la manera helenística.

La ley cristiana supone el reconocimiento de nuevas normas, entre ellas la fundamental: la del amor. La caridad cristiana es el nuevo logos, el nuevo fundamento de la vida social humana. La ciudad o el pueblo cristiano reconoce en la ley de Cristo, la ley de Dios, su principio constitucional. La comunidad que reconoce dicha ley e intenta vivirla es la Iglesia. Será la ley de Cristo la que permita la verdadera paz. La aceptación de su ley produce y genera la paz. La paz será entonces fruto de la justicia y del amor.

El cristianismo se funda en la idea de un Dios personal permanentemente vinculado a la historia y a la vida de los hombres. Tan comprometido está Dios con los hombres que ingresa en su historia. La divinidad asume ser un particular y da valor y plenitud a la existencia humana. El hombre no será más la expresión de la materia, ni del mal, ni de la muerte, ni del pecado; sino el terreno del bien y de la virtud. El hombre real e individual pasa a transformarse en el verdadero escenario, en el verdadero cosmos; los seres humanos son personas creadas a semejanza de Dios, adquieren valor por obra de la creación y por la decisión divina expresada en la encarnación. En este sentido, más que una ruptura con la fe del judaísmo, los cristianos expresan una profundización de esa misma fe. Dios no solo acompaña y dirige a su pueblo, sino que se mezcla con él.

La paz con el cristianismo ha trasladado su horizonte; siendo el Dios cristiano un Dios de justicia, es uno que ama a cada una de sus criaturas, convirtiéndose en un Dios personal para ellas. Para el verdadero creyente, Dios anida en él y es el verdadero causante de la paz. En este sentido, no solo es menester vivir en paz en la ciudad, sino también es menester que uno mismo viva en paz. Pero, así como la paz es una promesa y un don, vivir en paz significa una gracia, significa estar poseído por Dios. El hombre en gracia está poseído por la divinidad. Se transforma en Templo de Dios. El cristianismo ha entendido siempre a los hombres como personas amadas por Dios y por eso el sentido final de la idea de paz está vinculado principalmente a la relación amorosa entre Dios y el hombre.

Para los cristianos ya no existen ni judíos y paganos, ni griegos y bárbaros, ni hombres y mujeres, ni amos y esclavos, como lo sugiere san Pablo. Todos los hombres son hijos de Dios; son iguales ante él, sin importar su condición de sexo, de raza o su posición económica. La ruptura con el judaísmo por parte de la Iglesia cristiana expresa una visión nueva del mundo. El horizonte para el cristiano es el mundo, el universo. La promesa ha sido cumplida y el mundo ha sido redimido. Tan decisivo es el punto que los cristianos se sienten *testigos* del acontecimiento y sienten que su papel es universal, es *católico*.

2. LA PAZ FRUTO DEL ORDEN. LA REFLEXIÓN DE SAN AGUSTÍN SOBRE LA PAZ

El pensamiento de san Agustín coincide con la caída del Imperio Romano de Occidente. Desde el siglo III d. C. los emperadores romanos eran militares. El imperio vivía en guerra permanente, intentando mantener los límites y la seguridad frente a los bárbaros que lo acosaban sistemáticamente. Junto con las guerras, las poblaciones romanizadas del imperio vivían cambios radicales en sus maneras de entender la vida y la sociedad. La religión tradicional estaba desacreditada, aparecieron nuevos cultos y una nueva religiosidad. De alguna manera, el epicureísmo, el estoicismo, el cristianismo y los cultos orientales contribuyeron a ello. La élite culta romana se agrupaba, sin embargo, tras las posturas del escepticismo filosófico. El tema no era nuevo, el escepticismo romano tenía siglos. El intelectual romano no creía posible conocer la verdad. La vida política romana apuntalaba esta forma de apreciar el mundo. La crítica de Agustín fue al escepticismo de la Nueva Academia.

2.1. LA CRÍTICA AL ESCEPTICISMO

El tratamiento sistemático sobre la libertad y la paz se inicia con la reflexión de Agustín. Expliquemos su punto de vista. Agustín toma distancia del escepticismo filosófico de su época, criticando a Cicerón y a los pensadores de la III Academia. De la misma forma que Platón, advierte que el escepticismo es peligroso moralmente. Su preocupación está en que cualquier cosa puede ser justificable si se afirma que la verdad no puede ser conseguida y eso le parece terrible y lo asusta (Agustín, 1971).

Las consecuencias prácticas que pueden acarreararse del escepticismo en la vida y en la conducta moral son inmensas y esto le preocupa. Agustín sostiene que si la argumentación de los escépticos es correcta, cualquier cosa valdría y sería lícita; pero observa que los escépticos se contradicen. ¿De dónde afirman que no es posible el conocimiento?

¿Esa afirmación la tienen por válida? Si la tienen por válida, y afirman tan categóricamente que no es posible el conocimiento, entonces, dirá Agustín, «no son tan escépticos como parecen o dicen que son» (1971, Vol. 3).

Los escépticos han construido una argumentación racional en base a su parecer, a su conocimiento probable. Agustín los refutará demostrándoles —a Cicerón y a sus seguidores— que con su propia negación estarían afirmando un verdadero camino hacia la verdad.

Agustín piensa que el escepticismo impide la responsabilidad moral porque impide centralmente el ejercicio electivo, vale decir, la libertad. En un ambiente escéptico como el de las postrimerías romanas es imposible hablar de libertad. El hombre no es libre. La vida romana despojaba en la práctica al hombre de su libertad. Los escépticos no creen que haya posibilidad de libertad, porque precisamente no hay nada que valga realmente la pena;² el hombre está enfrentado a la *fortuna*, al destino. De tal manera que el escepticismo, a la vez que implica imposibilidad de conocer la verdad, impide un comportamiento moral. Como acabamos de observar, san Agustín refutará el escepticismo con sus propios argumentos. Con ello permitirá que el conocimiento de la verdad implique la práctica del bien.

La refutación del escepticismo adquiere una importancia decisiva en la obra de Agustín. Al derrotar a sus adversarios filosóficos logra sostener que es posible el conocimiento de la verdad. El propio reconocimiento de la duda escéptica será un punto de partida para el conocimiento y la virtud. Por ello, si es posible el conocimiento de la verdad, hay razón para que exista una moral basada en la libertad humana.

Ahora bien, Agustín explica que el buen uso de la libertad o del libre albedrío, no es otro que optar por el *bien*; entiende a Dios como el Sumo Bien. Si el *bien* es sinónimo de Dios, no es muy difícil concluir que es libre verdaderamente el que opta por él: «En esto consiste también nuestra libertad, en someternos a esta verdad suprema» (San Agustín, 1971), Libro II-14,37). Este es el punto. De ahí que Agustín considere que la libertad de elegir a Dios o de servir a Cristo es en sentido estricto la verdadera libertad. No será libre quien no actúe en función del bien.

Agustín ha adecuado la libertad humana a la de Dios. Habla de *sometimiento*. Toda su obra será un esfuerzo por afirmar que este sometimiento, esta *servidumbre*, es la verdadera libertad y que el no someterse implica necedad y pecado. Agustín funde la antigua tradición

2. Agustín se refiere a la incertidumbre de la Academia frente al fin de la Ciudad de Dios. (Agustín, 1988, Libro XIX-18)

griega del seguimiento a la ley, con el seguimiento a la ley de Cristo. De esta manera, la libertad es obediencia a la voluntad de Dios, es una *congruencia* entre el interés de Dios y el interés del hombre. De la misma forma como el griego o el romano no se sentían esclavos por pertenecer a su ciudad y dar la vida por ella defendiendo sus intereses y su no ser esclavo, el cristiano, el nuevo ciudadano, debía obediencia a la ley de Cristo que lo hacía verdaderamente libre al rescatarlo del pecado, su verdadera muerte y su verdadera esclavitud.

La verdadera libertad consiste en guardar la palabra de Dios, en ser discípulo; en una palabra, en ser *siervo* de Cristo, *ciudadano* de la ciudad de Cristo, en donde, como él mismo sugiere, *Libertas vera est Christo servire*³. La cuestión moral ha sido reinterpretada a los ojos del cristiano en la obra de Agustín. Nuevamente ha sido sugerida la vinculación entre bien y verdad, ciencia y moral.

El escenario primario de la decisión es la conciencia individual, donde el hombre decide aceptar o rechazar la libertad y el amor de Cristo. Si acepta, es libre y estará poseído por Dios, si no acepta, será esclavo de sí mismo. El término «libertad» en la tradición judeocristiana está referido a la idea de no ser esclavo. En esta tradición, el que salva es el que paga las deudas de otro. La idea de salvar está asociada a no ser esclavo. La idea de la libertad está referida al mundo de la política, en tanto que el término salvar está más referido al mundo individual y moral. Para el judío o el cristiano, el hombre que vence al pecado es el que se encuentra en el camino de la salvación o de la liberación. El pecado expresa la verdadera esclavitud. No es libre quien peca; al contrario, se transforma en esclavo. El que peca no vive en paz. En tanto, el que acepta la gracia de Dios vive feliz y en plenitud, vive en paz.

El cristianismo, sin embargo, no expresa solo una idea de liberación personal e individual. El cristianismo expresa el seguimiento a la ley de Cristo, una ley que es fundamentalmente amor. La elección y la decisión de conciencia llevan a la acción moral, a la acción comunitaria. El cristianismo habla de comunidad, de asamblea, de iglesia; de tal manera que la ley de Cristo es una ley para vivir entre los hombres. El amor se torna, entonces, en el fundamento de la vida social y de la vida política. Del amor nacerá la paz.

3. La verdadera libertad es ser esclavo de Cristo.

2.2. LA CIUDAD DE DIOS, CIUDAD DE LA PAZ. LA CIUDAD TERRENA, CIUDAD DE LA GUERRA

La exigencia de su moral lleva a los cristianos y a Agustín a reflexionar sobre la política. Frente a la tragedia romana y a la destrucción de la Ciudad Eterna, Agustín plantea un proyecto de sociedad basado en la comprensión de su fe. Ante Roma, la ciudad destruida, Agustín habla de una *nueva polis*. Ante la destrucción de la *polis* humana que se basaba en el fratricidio —Caín/Abel, Rómulo/Remo—, en la ambición y en el odio, Agustín plantea una *polis* basada en el amor a Dios y en la caridad. La ciudad de Dios nace como perspectiva de vida y realización humana. Ya no hay esclavos, ni servidores de ciudad terrena alguna; ahora existen cristianos, siervos y ciudadanos de la Ciudad de Dios, llamados a construir la paz, la justicia, el reino de Dios y el amor. El sentido de sometimiento que expresa la *Pax* romana se entiende ahora como el sometimiento a Jesucristo, a su evangelio y a la construcción de una sociedad fraterna. Esta es la verdadera paz.

En la ciudad terrena la paz es frágil, la ciudad está sujeta a litigios, guerras y luchas. El infierno, destino final de la ciudad terrena, no es otra cosa que un estado eterno de guerra (Agustín, 1988, Libro XIX-28). La ciudad terrena no goza de paz porque vive permanentemente en la guerra, en tanto que solo la ciudad de Dios puede aspirar a la paz. De ahí que el punto primordial que da origen a la ciudad de Dios es el amor a Dios y el que da origen a la ciudad terrena, el amor a sí mismo, el egoísmo. Agustín lo señala de manera muy hermosa: «Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial» (Agustín, 1988, Libro XIV-28).

El surgimiento de la nueva *polis*, de la ciudad de Dios, expresa, pues, un nuevo sentido de la *Pax* romana. La *Pax* del cristiano está basada en el amor, en la justicia, y en la construcción del Reino de Dios. No está basada en la injusticia, ni en la ambición del más fuerte. El cosmos cristiano se basa en la libre elección que hace cada hombre del mensaje cristiano. Todos son llamados a construir el amor, la justicia y el Reino de Dios. La Paz del Señor llama a construir un mundo justo, a respetar la vida humana y a permitirle su plena realización. Queda claro que el nuevo punto de partida para cualquier proyecto político es el individuo y su conciencia moral.

Si el hombre individual es el nuevo cosmos, entonces él deberá decidir qué camino tomar. No se justifica que el orden político tome las decisiones por él. El orden político no es un antecedente de la práctica individual. Al contrario, el individuo con el cristianismo pasa a ser el antecedente de cualquier proyecto político. La guerra, expresión de la ambición humana y del egoísmo, no tiene razón de ser. La guerra es la

negación del amor y la exaltación del odio y las rencillas. El mensaje cristiano llama al hombre a perdonar, a respetar, a no juzgar; llama a amar a los diferentes, a los enemigos. En este punto va más allá del epicureísmo. El cristianismo no distingue naturalezas humanas distintas ni enemigas. Todos son por igual hijos de Dios. La guerra no tiene sentido entre hermanos. A la universalidad de la razón y del Estado, los cristianos le suman la universalidad del individuo y su conciencia moral y política. Evidentemente que este mensaje rompe la tradición romana utilitaria y pragmática, y se coloca como punto de partida para el ejercicio político: la reconciliación, el perdón y el acuerdo.

2.3. LA PAZ COMO LA TRANQUILIDAD DEL ORDEN

La idea de Agustín, expuesta en el Libro XIX-12 de *La ciudad de Dios* (1988), se basa en que todos los hombres aspiran a vivir en paz. La aspiración a la paz sería, entonces, una tendencia natural, un bien tan noble que no hay nada que lo supere; incluso, señala, los malos y los bandoleros aspiran a poseerla e intentan vivir en paz en sus hogares, con sus familias y entre ellos. Agustín radicaliza su postura y sostiene que hasta las fieras viven en paz entre ellas: «Porque aun las fieras más crueles [...] custodian la especie con cierta paz, cohabitando, engendrando, pariendo y alimentando a sus hijos, a pesar de que con frecuencia son insociables y solívagas [...] ¿Qué tigre hay que no ame blandamente a sus cachorros y, depuesta su fiereza, no los acaricie?» (San Agustín, 1988, Libro XIX-12).

La observación de Agustín intenta mostrar que el deseo de la paz está impreso en las leyes de la naturaleza, incluso en los seres vivos más fieros y en los hombres más malvados. Si en ellos, que se guían por la violencia, está el deseo de la paz, cuánto no estará en los hombres que se guían por el orden y por Dios: «¡Cuánto más es el hombre se siente de algún modo impulsado por las leyes de su naturaleza a formar sociedad con los demás hombres y a vivir en paz con todos ellos en lo que esté de su mano! ¡Si hasta los mismos malvados emprenden la guerra en busca de la paz para los suyos! » (Agustín, 1988, Libro XIX-12,2).

Pero, ¿qué es la paz? La paz es la tranquilidad del orden. Agustín sostiene que la paz verdadera es un don del verdadero Dios y no expresión de los dioses, y critica el papel de la religión del Estado romano (1988, Libro III-9). Señala a lo largo de la *Ciudad de Dios* el nefasto papel que han jugado los dioses portadores de infamia e injusticia. La paz no está definitivamente vinculada a estos dioses. Es más, ellos, dioses de la injusticia, están contra ella. La paz expresa el orden, el acuerdo, la concordia y la armonía de los seres. Agustín precisará la

verdadera razón de la paz y el múltiple sentido que esta tiene en los seres y en las cosas entre sí:

La paz del cuerpo es el orden armonioso de sus partes. La paz del alma irracional es la ordenada quietud de sus apetencias. La paz del alma racional es el acuerdo ordenado entre pensamiento y acción. La paz entre el alma y el cuerpo es el orden de la vida y la salud en el ser viviente. La paz del hombre mortal con Dios es la obediencia bien ordenada según la fe bajo la ley eterna. La paz entre los hombres es la concordia bien ordenada. La paz doméstica es la concordia bien ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven juntos. La paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos. La paz de la ciudad celeste es la sociedad perfectamente ordenada y perfectamente armoniosa en el gozar de Dios y en el mutuo goce en Dios. La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden (Agustín, 1956, Libro XIX-13,1).

La paz expresa, pues, para Agustín, la distribución ordenada de los seres en el universo, incluyendo a los desgraciados, pues el orden asigna a las cosas —iguales y diferentes, indistintamente— el lugar que les corresponde. La paz expresa el sometimiento obediente y ordenado de todas sus criaturas a Dios, que es quien gobierna la paz del universo. San Agustín incluso vincula el orden a la justicia que llama santidad y que supone aceptar la voluntad de Dios (1988, Libro XIX; Festugière, 1949). Todo está en la perspectiva de la paz con el perfecto orden de manera inquebrantable. La paz es fruto del orden.

2.4. LA PAZ COMO JUSTICIA Y RECONCILIACIÓN

Agustín vincula el tema de la paz al tema de la justicia y al tema del derecho, y trata el tema de la justicia y de la paz en diversos niveles. Un primer nivel será el hogar, un segundo será la ciudad y un tercero será el mundo: «Después de la ciudad, de la urbe, viene el orbe de la tierra, el llamado tercer grado de la sociedad humana: el hogar, la urbe y el orbe, en una progresión ascendente» (Agustín, 1988, Libro XIX-7). En el nivel del hogar se da el derecho de dominio del paterfamilias. Este derecho restablece y asegura la paz del hogar. Agustín explica el papel del paterfamilias y su importancia para la paz y la vida familiar.

El tema adquiere un mayor interés al tratar el tema de la ciudad. Agustín trata varios temas a la vez que están profundamente vinculados a la ciudad. Primero se pregunta si ha existido alguna vez el Estado romano (Agustín, 1988, Libro XIX). La pregunta no es ociosa. El interés de Agustín está en la argumentación, donde insistirá que si no existe derecho no existe Estado; en pocas palabras, donde no hay justicia no hay Estado: «Ahora bien, si el Estado (res publica) es la empresa del pueblo y no hay pueblo que no esté asociado en

aceptación de un derecho, y tampoco hay derecho donde no existe justicia alguna, la conclusión inevitable es que donde no hay justicia no hay Estado» (Agustín, 1988, Libro XIX-21). La perspectiva agustiniana intenta desnudar la presunta legitimidad del Estado romano, que no se sustentaría ni en el derecho ni en la justicia.

Un segundo tema tratado por Agustín es el de la esclavitud, sobre el que reflexiona con bastante detalle. La esclavitud se apoyaba en el derecho de guerra y en particular en el origen latino de la palabra esclavo, '*servus*'. Se convertían en esclavos o siervos los vencidos a los que por el derecho de guerra se podía ajusticiar, pero se les perdonaba o *conservaba*⁴ la vida. En pocas palabras, los siervos no eran dueños de su vida. Sus amos, al no matarlos, adquirían un derecho de dominio sobre ellos que en términos sociales y de ciudad es idéntico al derecho de dominio del paterfamilias. Pero Agustín no piensa que la esclavitud tenga origen natural como el del paterfamilias; a diferencia de Aristóteles, no entiende la esclavitud como algo natural. La esclavitud existe precisamente por el derecho de dominio sobre el vencido. Roma ha conquistado pueblos y naciones, y las ha hecho esclavas; ha impuesto su ley y ha construido su poder sobre todo el mundo. La pregunta de Agustín sobre si ha existido el Estado romano no está interesada en una respuesta de corte político o administrativo. De acuerdo con sus planteamientos el Estado se funda en la justicia, entonces, ¿cuál sería en todo caso la justicia del Estado romano? La esclavitud no la evidencia y el Estado romano se fundó sobre la esclavitud.

Como cristiano Agustín se da cuenta de que la esclavitud no puede ser legítima; la esclavitud atenta medularmente contra el proyecto cristiano. El fundamento de la ciudad terrena puede reconocer a la esclavitud. De hecho, una ciudad terrena como Roma se fundó sobre la esclavitud, pero ¿la ciudad de Dios puede apoyarse en la esclavitud? Obviamente que no. Sin embargo, la esclavitud es reconocida en el Antiguo Testamento. Agustín señalará que el tema de la esclavitud se asocia con el pecado. La esclavitud es consecuencia del pecado: «La situación de esclavitud —ahora se comprende— es una justa imposición hecha al pecador. De hecho, no encontramos en pasaje alguno de la Escritura el término **esclavo** antes que Noé, varón justo, lo empleara para castigar el pecado de su hijo. Ha sido, pues, el pecado quien ha acarreado este concepto, no la naturaleza» (Agustín, 1988, Libro XIX-15).

El episodio de Noé indica que la falta de Cam, hijo intermedio de Noé que hace mofa de su padre, se castiga con la esclavitud de sus hijos. El episodio, al parecer, en Agustín es interpretado como un

4. Servare = conservar.

desacato de la autoridad paterna. La actitud de Cam se enfrenta con el derecho del paterfamilias y por ese pecado se castiga a su descendencia con la esclavitud. En este caso, el pecado estaría vinculado con la violación del orden natural, de la familia, lo que acarrea un castigo y una marca en el mundo social. Así, la esclavitud es fruto del pecado y violación de la ley divina.

La esclavitud, como hemos señalado, se engendra en la ciudad por el derecho de dominio en la guerra. Para Agustín, la guerra es fruto de la injusticia del enemigo, ante la que el sabio declara una guerra justa. La guerra justa, o que puede ser justificada, no evita que su existencia sea de por sí una desgracia: «Esta injusticia es la que el hombre debe deplorar por ser injusticia del hombre, aunque no diera origen necesariamente a una guerra. Males como estos, tan enormes, tan horrendos, tan salvajes, cualquiera que los considere con dolor debe reconocer que son una desgracia» (San Agustín, 1956, Libro XIX-7)). La esclavitud como consecuencia de la guerra es de alguna manera lo que aparece a primera vista, pero en el fondo es una expresión de la injusticia y del pecado.

En realidad, es difícil que se justifique un Estado basado en la falta de derecho y en la injusticia. La imposición de la voluntad de un pueblo sobre otro no legitima su poder sobre ese pueblo. La imposición de la lengua del vencedor, por ejemplo, se ha ejercido para someter a todas las naciones. Obviamente, la diversidad de lenguas expresó división social y mucho más en un imperio tan grande como el romano. Irónicamente, Agustín lo expresa así: «más a gusto está un hombre con su perro que con un extranjero» (1988, Libro XIX-7). La imposición de una lengua se ha hecho de manera violenta y coactiva, «¿al precio de cuántas y cuán enormes guerras, de cuán descomunales catástrofes humanas, de cuánta sangre derramada?» (San Agustín, 1988, Libro XIX-7).

La respuesta a la pregunta de si ha existido el Estado romano se responde finalmente como afirmativa, pero al costo de la injusticia. Por eso Agustín no niega la ciudad terrena, pero sin esperanza la considera injusta, falsa e insuficiente para la vida del hombre; una felicidad engañosa y una desventura. Por eso, los ciudadanos santos —cristianos— son bienaventurados en esperanza durante la vida temporal.

Un tercer tema vinculado a la justicia es la idea del perdón. Evidentemente, este tema define la posición cristiana de Agustín. La idea del perdón exige la reconciliación de los hombres. En esta perspectiva, justicia significa equilibrio. El perdón supone un restablecimiento del equilibrio perdido, permite reestablecer la relación entre los hombres. La esclavitud rompe el equilibrio y separa a los hombres, los hace

distintos. Si el pecado es el origen de la división humana, el perdón será motivo para su unidad y fraternidad.

No puede existir comunidad cristiana, iglesia, si no se reconocen los pecados y las faltas. La ciudad terrestre solo reconoce el amor a sí mismo como su fundamento. Al cumplimiento de este amor, de esta ley, le llama justicia. El juez aplica la ley; pero la ciudad celeste reconoce otra ley: la ley de Cristo, la ley del amor. Por ende, la construcción de la verdadera justicia supone el amor cristiano. El amor y el perdón se transforman en la característica de los que buscan la ciudad de Dios. Perdonar y ser perdonado es la regla, y el equilibrio fundamental y tensional de los que viven en función de la ciudad de Dios, sostiene Agustín, «Testigo es de ello la oración de la Ciudad de Dios, peregrina en el mundo. Ella clama a Dios por boca de todos sus miembros: Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores» (1988, Libro XIX-27). Por eso para él la tranquilidad, el equilibrio o la paz que vive el justo —cristiano— es un anticipo, un alivio de la paz futura. Esto le permite afirmar de manera categórica que la justicia consiste en la remisión de los pecados.

2.5. LA PAZ COMO BIEN SUPREMO, COMO BIENAVENTURANZA, COMO VIDA ETERNA

En Agustín la perspectiva de la paz está integrada al deseo humano de trascender y al deseo de inmortalidad. El juicio sobre el mundo significa reconocerlo como caduco y efímero. El mundo y su realidad no pueden ser algo decisivo y fundamental; la vida humana en este mundo, en la ciudad terrena, no tiene sentido, está guiada por el *destino*. El hombre no tiene valor y hay razones para ser escéptico si el fin de nuestra existencia tan solo se reduce al fin de la ciudad terrena. Agustín no niega esta realidad, más bien apunta a buscar una seguridad y una paz verdadera y trascendentes: «en este valle de miserias, en estos días llenos de maldad, no está de más vivir en esta alarma: nos sirve para mantenernos en una búsqueda anhelante y cada vez más ardiente de aquella seguridad donde la paz llega a su plenitud y se mantiene lejos de todo riesgo» (San Agustín, 1988, Libro XIX-10). La búsqueda de esta seguridad es algo natural y está enraizada en el deseo humano, que atrae con una fuerza irresistible.

Esta idea lleva a reconocer a San Agustín que no existe «quien no ame la alegría», ni quien no quiera vivir en paz (Agustín, 1988, Libro XIX-12). La paz está en el corazón humano e incluso aquellos que están en guerra luchan por ella pues con la guerra buscan lograr la paz y obviamente los que trabajan por la paz también aspiran a ella. De tal manera que para Agustín la paz se torna en un objetivo fundamental

de todos los seres humanos: la paz es el gran objetivo y el fin de la ciudad de Dios.

Agustín señala en *La Ciudad de Dios* que los «supremos bienes consisten en la paz» (1988, Libro XIX-11). La paz es el bien supremo al que todos los hombres aspiran; la paz será, pues, el bien final que la ciudad de Dios busca, al que Agustín llamará «la paz en la vida eterna» o «la vida eterna en la paz» (Agustín, 1988, Libro XIX-11). Con esta perspectiva, rechaza de plano la tesis de que el hombre puede encontrar la verdadera paz con las realidades mundanas. La ausencia de turbación y búsqueda de la serenidad, a la manera estoica y epicúrea en las realidades positivas de la vida, solo puede ser entendida como un remedio pasajero y temporal que tampoco puede pretender resolver el ansia humana de seguridad y de paz.

El esfuerzo de buscar la paz en las realidades terrenales apunta a la *paz terrena*, en tanto que la búsqueda en la ciudad de Dios apunta «al logro de la paz eterna» (San Agustín, 1988, Libro XIX-11). La paz está vinculada a la vida eterna. Agustín ofrece una distinción entre la paz terrena y la paz celeste. A esta *paz* de la ciudad de Dios la encuentra idéntica a lo que significa «vida eterna». Por eso, la paz divina está fuera de «todo razonar» (San Agustín, 1988, XIX-11) y expresará el logro de todo cuanto el hombre puede desear y esperar. Dice Agustín:

En la paz final, empero, que debe ser la meta de la justicia que tratamos de adquirir aquí abajo, como la naturaleza estará dotada de inmortalidad, e incorrupción, y carecerá de vicios y no sentiremos resistencia alguna interior ni exterior, no será necesario que la razón mande a las pasiones, pues no existirán. Dios imperará al hombre, y el alma al cuerpo. Y esto se hará con una facilidad y un dulzor tal cual corresponde a una felicidad triunfante y gloriosa. Este estado será eterno y estaremos ciertos de su eternidad. Y por eso en la paz de esta felicidad y en la felicidad de esta paz consistirá el sumo bien (1988, Libro XIX-27).

Este es, de alguna manera, el premio a los que esperaron y confiaron en Dios.

Las ciudades en las que viven los hombres expresan sus fines y objetivos con toda nitidez. La ciudad terrena no tiene más objeto que la propia ciudad terrena. Su interés es solo su ser ciudad humana. Babilonia o Roma expresan este contenido; ambas han sido fundadas, como cualquier ciudad de la tierra, en un derecho que manifiesta el poder del más fuerte. La ciudad celeste, en tanto, recibe el nombre de Jerusalén y no está basada ni fundada en derecho humano alguno, sino en el amor y en Dios. No es gratuito que Agustín utilice el nombre de Jerusalén. No lo utiliza solamente como lugar sagrado y ciudad del Templo, morada de Dios, sino en referencia a su propio significado

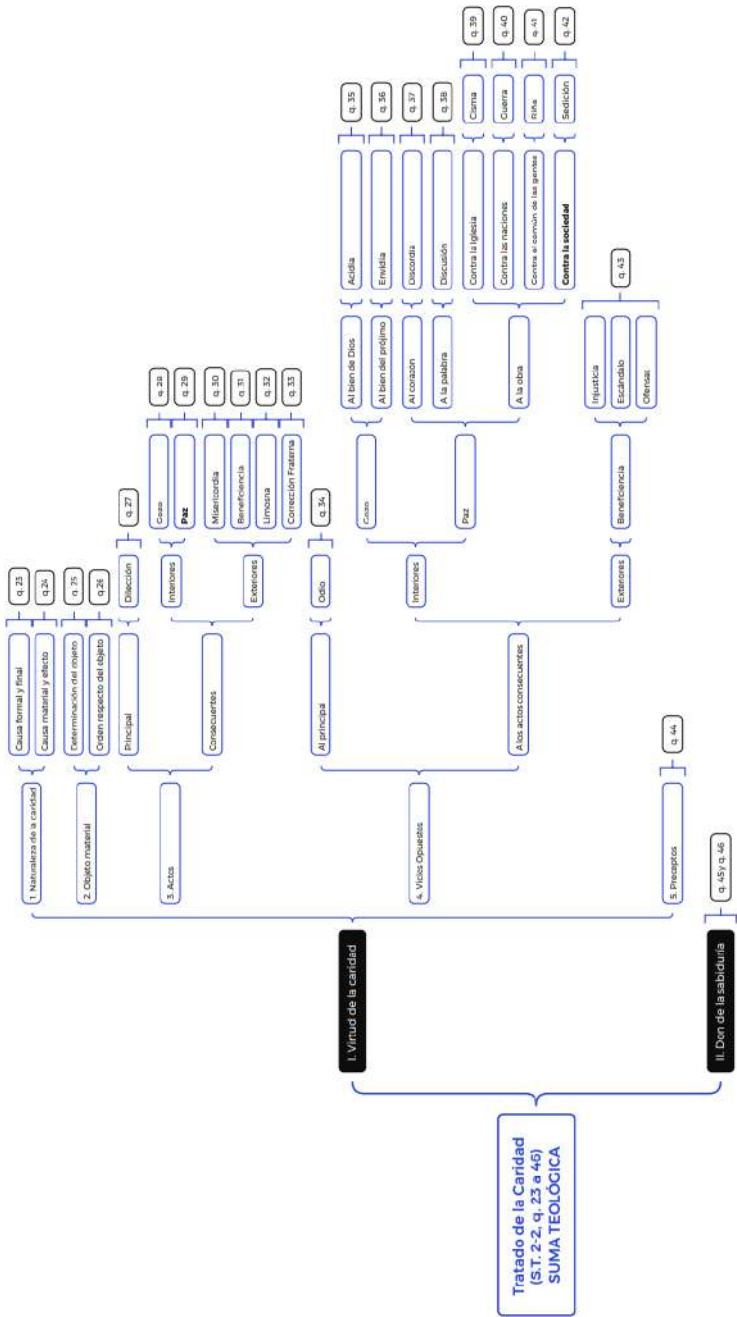
como palabra, misterioso nombre que significa «visión de paz» (San Agustín, 1988, Libro XIX-11). Jerusalén está llamada a la vida eterna, está llamada a la paz. Como finalmente dice nuestro autor, «allí brillarán las virtudes», allí «disfrutarán, como recompensa de su victoria, de una paz eterna, que ningún adversario será capaz de turbar». Esta es la bienaventuranza final y la «perfección suprema que no se extinguirá jamás» (San Agustín, 1988, Libro XIX-10).

3. LA PAZ, FRUTO DE LA CARIDAD. EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS

En santo Tomás, la idea de paz se define recogiendo la perspectiva de Agustín. Más que una definición distinta, en Santo Tomás existe una mayor precisión del concepto de paz. En Agustín, la paz se entendía como la tranquilidad del orden y de la perfección, y en ese sentido, la paz verdadera se entendía como la vida eterna. En santo Tomás, la paz se entiende de la misma manera, pero acentuando la idea de que la paz es fruto de la caridad, de la amistad, del amor.

Es importante subrayar que los enfoques respectivos de san Agustín y de santo Tomás no son opuestos ni contradictorios. El tiempo, sus filosofías, las vicisitudes de la vida y del cristianismo son indudablemente distintos como el papel que cada uno desempeña en la Iglesia. La paz será entendida por santo Tomás interrelacionada y vinculada a la caridad, debido al mayor peso del papel del individuo en una sociedad que ya se acerca a la modernidad. La paz puede ser obra de la concordia entre las personas; pero la verdadera paz, la paz cristiana, nacerá como fruto del amor a Dios y del amor al prójimo. En el llamado *Tratado de la Caridad*, se entiende a la paz como consecuencia del amor. La visión de santo Tomás no ubica a la paz como un *telos*, como un fin, sino que la percibe como una consecuencia de vivir en amistad y caridad. En santo Tomás, no se parte de la perfección y de la infinitud de Dios para comprobar en contraste la pequeñez y contingencia del hombre. Al contrario, al igual que Aristóteles, parte del particular y desde ahí coloca el camino, las vías para afirmar la existencia de Dios. De tal manera que el reconocimiento de nuestra existencia se transforma en la prueba más palpable de la existencia de Dios. Las criaturas son la prueba más irrefutable de la existencia del Creador, siendo también la prueba de su amor y su amistad. Será, en este sentido, que la caridad, el verdadero amor, manifieste la verdadera paz entre los hombres.

Esquema 1. Cuestiones del Tratado de la Caridad de la Suma Teológica.



Fuente: Elaboración propia.

En esta parte del estudio trabajaremos la Cuestión 29 referida a la Paz (ST. II, II q. 29). Trabajaremos sus cuatro artículos enlazándolos de acuerdo a la reflexión que hemos presentado de Agustín. Antes presentaremos un pequeño esbozo de la idea de amistad que Aristóteles (1985) reseña en su *Ética Nicomáquea* y una presentación muy esquemática del *Tratado de la Caridad*, donde está inserta la Cuestión 29 relativa a la Paz. Nos será de mucha ayuda recoger algunas ideas que santo Tomás tiene en su *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes* por tratarse de un tema ciertamente vinculado a lo que estamos trabajando.

3.1. EL SENTIDO DE LA AMISTAD

Aristóteles (2001), en los libros VIII y IX de su *Ética Nicomáquea*, trata el tema de la amistad. Santo Tomás retoma la discusión abierta por Aristóteles y trata, a nuestro modo de ver, lo que Jean Brun (1985) encuentra deficiente en el planteamiento del estagirita: su visión “egoaltruista” (p.127), que significa que el fundamento de la amistad es el amor de sí mismo. El límite que tendría la postura de Aristóteles encontraría su plenitud en la visión cristiana de santo Tomás, quien identificaría la amistad con la caridad y en su más cabal expresión del amor de Dios al hombre y viceversa. Esta interpretación concuerda con la visión paulina que sugiere que “quien ama ha cumplido la ley” (Romanos 15,8). Esta perspectiva “egoaltruista” también sería compartida por Epicuro. La diferencia entre Aristóteles y Epicuro estaba en relación con lo que a política se refiere. Santo Tomás, en realidad, no coincidiría con la postura de ninguno de los dos. Estaría, no obstante, más cercano a Aristóteles en cuanto al reconocimiento de la política y del Estado. Aunque como cristiano reconocería que el orden mundano es insuficiente y en eso tiene cierta vinculación con el rechazo a la política mundana como fin en sí mismo. Esto último acerca a los cristianos a Epicuro.

“Toda amistad se funda en una comunión”, dice santo Tomás, señalando la vinculación que existe entre la idea de comunidad y la idea de amistad. La comunión obviamente plantea una similitud de intereses y de afectos. La comunión forja la comunidad y esta se basa en la confianza desplegada entre los hombres. Aristóteles (1985) había aludido a la importancia de la *semejanza* en este aspecto. Esta relación entre iguales crea y genera la comunidad política. La *polis* expresa la voluntad común de vida, de desarrollo y realización de los hombres; de tal manera, que la amistad está vinculada ya en Aristóteles a la justicia. “La más alta forma de justicia parece ser una forma amistosa” sanciona Aristóteles. Aristóteles (1985) irá, sin embargo, mucho más lejos señalando que la justicia:

“Es la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta, porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo. Esta clase de justicia, entonces, no es una parte de la virtud, sino la virtud entera,” (p.239).

Esta idea funda la *polis* en la amistad. La amistad, el amor entre los hombres, es la base de la política y no otra cosa.

En Platón la base de la *polis* no se encuentra en ella misma, sino fuera: en su objeto ideal, en el Estado ideal de justicia. En Aristóteles, la ciudad se basa en la amistad y desde esa realidad tiene sentido hablar de política. La política es un arte práctico y no metafísico, por ello no hay que buscar las soluciones en un mundo ideal ajeno a la propia polis, sino la mejoría ha de buscarse en la revisión y observación de la propia práctica de las comunidades políticas. Aristóteles, como sabemos, investigó las constituciones griegas para hablar de la política.

Lo que avizoró Aristóteles encuentra en el cristianismo un terreno fértil y de máxima realización, ya que este sostiene que la ley del amor son el fundamento de la vida cristiana, son el fundamento de la Iglesia. La caridad pasa a ser entendida por los cristianos y en concreto por santo Tomás, como la coronación del pensamiento del Filósofo. La ley del amor está expresada en el evangelio, y por eso, el evangelio será la cima de la perfección moral humana.

3.2. LA PAZ, FRUTO DE LA CARIDAD

Santo Tomás aprecia que la “caridad es una forma de amistad” (1990, p. 212), recogiendo la tradición aristotélica, pero llevándola más allá. La caridad es ciertamente una forma de amistad, pero no es cualquier forma de amistad, es la “amistad del hombre con Dios” (1990, p. 213). No deja de ser interesante que en la presentación de este problema santo Tomás recuerde el texto de san Juan que dice “ya no os llamaré siervos, sino amigos”(Juan 15,15). De acuerdo a nuestra reflexión, el término “amigo” está en contradicción con el de “siervo”. El evangelista dice en el mismo texto que el *siervo no sabe lo que hace su señor*. Esto nos recuerda el trato cruel que Platón (2014) en *Las Leyes* recomendaba dar a los esclavos. Esto nos parece importante y al respecto, Farrington (1983) lo comenta de manera interesante:

Platón vuelve a explicar en las *Leyes* sin visible escrúpulo, que la ciudad es una liga de señores que se protegen mutuamente contra sus esclavos; y entonces habla del justo dominio sobre los esclavos, dando dos reglas principales. Primera, se reclutarán a los esclavos de diferentes países de forma que no posean una lengua común. Segunda, no deberán ser injustamente castigados, mientras no se les deje olvidar su condición de esclavos. La fórmula para conseguir esto consiste en que cada palabra que se les dirija sea

una voz de mando, excluyendo absolutamente la más ligera familiaridad; que la corrección sea siempre un castigo físico y no una reprimenda verbal, como si se tratara de gente libre” (p. 42).

Lo que queda claro es que solamente se puede hablar de amistad con los iguales. Si Dios se hace hombre, se hace -por decirlo así- igual al hombre. La amistad entre el hombre y Dios se llama caridad porque ya no es la relación ya entre un amo y su esclavo.

Esta relación de amistad entre Dios y el hombre es la que genera la relación entre los hombres. Dice santo Tomás (1990) en la misma cuestión 23, artículo 1, ad. 3:

Se tiene amistad con otro de dos maneras. O se le ama por sí mismo, y en este sentido sólo puede haber amistad con el amigo, o se le ama por la amistad que se tiene con otra persona. Por ejemplo, si se tiene amistad con determinado hombre, por esa amistad se ama a cuantos estén relacionados con él, sus hijos, sus criados o cualesquiera allegados. Y puede ser tan grande el amor al amigo, que por él amemos a sus allegados, incluso si nos ofenden o nos odian. De este modo la amistad de caridad se extiende incluso a los enemigos, a quienes amamos por caridad en orden a Dios, con quien principalmente se tiene la amistad de caridad. (p. 213)

Queda claro que la caridad es la fuente que permite la relación amorosa de los hombres y su verdadera amistad. Se entiende, entonces, que santo Tomás señale en el mismo punto y hable de la caridad como la *suma amistad de lo honesto*, por lo que podemos extender el amor a todos los hombres.

En este contexto es que santo Tomás puede hablar de paz. La paz no será otra cosa que una consecuencia de la caridad. En tanto que la guerra, el cisma, entre otros serán consecuencias del vicio que atenta contra la caridad. El cuadro siguiente puede ayudar a precisar cómo entiende santo Tomás la paz dentro del *Tratado de la Caridad*. La paz, como el gozo, son el resultado del amor, de la caridad de Dios a los hombres. El cuadro mostrará al lector que tan vinculada está para santo Tomás la paz a la caridad, y que tanto lo están el cisma, la guerra, la riña, el vicio contra ella.

3.3. SI LA PAZ ES LO MISMO QUE LA CONCORDIA (II, II, Q. 29, ART. 1.)

Santo Tomás (1990) mantiene la misma distinción de Agustín en referencia a lo que es la paz y lo que es la concordia. “La paz incluye la concordia y algo más” (p. 276). De tal manera que la paz y la concordia, aunque parezcan similares, son ideas que expresan cosas distintas. La concordia es paz que hace referencia al acuerdo entre dos; vale decir, a la concordia entre dos, pero de manera ordenada: “las voluntades de varias personas se unen en un mismo consenso”

(p.276). Aquí el tema es explícito: si no se concuerda de manera voluntaria, no es concordia, ni paz entre los hombres. Por ello, una paz entre los hombres, una concordia producida o generada “por el temor de algún mal inminente” o “perturbada por lo que infiere temor”, no es paz verdadera. Tomás (1990), citando a Agustín, señala que “la paz es la tranquilidad del orden” en la que se tienen apaciguados todos los impulsos (p.279). La paz entre los hombres exige, por ende, un trato de igualdad. La Pax romana en sentido estricto y de acuerdo a esta perspectiva no podría ser entendida como paz, como concordia. La imposición del vasallaje por el uso de la fuerza está muy lejos de lo que significa la concordia.

Esta discusión precisa lo que significa concordia o la paz de los hombres. Pero la paz no es lo mismo que la paz de los hombres. Como hemos referido, toda paz exige la paz de los hombres, pero no toda concordia es paz. En santo Tomás, la paz no solo exige la paz entre uno y otro, sino que exige la paz consigo mismo. La paz verdadera exige la concordia con el otro y también la paz consigo mismo. Así lo reseña: “A la paz se oponen dos tipos de disensiones: la del hombre consigo mismo y la del hombre con otro. A la concordia se opone solamente la segunda disensión” (Santo Tomás, 1990, p. 277). La exigencia de paz estriba en el ejercicio mutuo del acuerdo, sin presión ni coacción de un hombre sobre otro, y también en el acuerdo de todos los apetitos de uno con aquello que conviene.

3.4. SI TODAS LAS COSAS APETECEN LA PAZ (II, II, Q. 29, ART. 2.)

Esta discusión también viene de san Agustín y santo Tomás la recuerda antes de empezar sus respuestas. Santo Tomás mantiene la idea de la paz como tranquilidad del orden, pero esta vez ya no como concordar uno con otro en lo que a ambos conviene, sino en el sentido de que todos apetecen la paz en cuanto “desean llegar a lo apetecido tranquilamente y sin tropiezo”. La preocupación de santo Tomás, como lo fue para san Agustín, se centra en responder al interrogante de cómo decir que todos apetecen la paz cuando hay algunos que apetecen las guerras.

Santo Tomás (1990) dirá que:

[...] incluso quienes buscan guerras y disensiones no desean sino la paz que creen no tener. En verdad, como ya se ha dicho, no hay paz si uno concuerda con otro en contra de sus preferencias personales. Por eso los hombres, guerreando, desean romper esa concordia, que no es sino paz defectuosa, para llegar a una paz en la que no haya nada contrario a su voluntad (p. 277).

De este punto se puede observar que los hombres, incluso haciendo lo que no es correcto, buscan el bien más precioso, en este caso, la paz apetecida. Por eso “puede darse igualmente una paz verdadera y una paz aparente” (Santo Tomás, 1990, p.278) dependiendo si está centrada en lo que es verdaderamente el bien. No puede ser verdadera paz la que se asienta en lo que deja al hombre inquieto y turbado.

La verdadera paz supone, entonces, el goce perfecto del sumo bien por parte del hombre; resolviéndose así todos los deseos humanos. Esta es la paz perfecta, y por eso, se puede decir que todos los hombres aspiran a esta paz porque todos aspiran a lo mejor, al sumo bien.

3.5. SI LA PAZ ES EFECTO PROPIO DE LA CARIDAD (II, II, Q. 29, ART. 3.)

Este tema también ha sido referido en san Agustín, pero en santo Tomás adquiere mayor relevancia. El amor de la caridad no es cualquier amor, de la misma forma que la caridad, siendo un tipo de amistad, no es cualquier amistad. La caridad expresa el amor de Dios y su participación. La caridad supone, entonces, la gracia de Dios: “Por eso, sin gracia santificante no puede haber paz verdadera, sino sólo aparente” (Santo Tomás, 1990, p. 277). La caridad, por tanto, sostiene la verdadera paz.

La caridad es un amor distinto al escueto y simple amor humano. De forma distinta a la de san Agustín, pero manteniendo la misma idea, Santo Tomás distingue el amor cristiano del amor humano; el amor de la ciudad terrena del de la ciudad de Dios. En Tomás no se utiliza la metáfora de las dos ciudades porque el amor humano puede ser importante para el amor caritativo. El amor humano, la amistad, como hemos visto, se convierte en la piedra sobre la que se basa el amor cristiano. No hay amor cristiano, sin amor humano.

De esta reflexión se podría sugerir que no habría comportamiento moral cristiano si no existiera el Estado. El Estado no necesariamente es fruto de la injusticia y del pecado. El Estado también puede ser fruto de la amistad y de la concordia entre los hombres. El pecado, más bien, consistiría en que “no se adhiere principalmente al bien final verdadero, sino al aparente” (Santo Tomás, 1990, p. 278). En un sentido, la paz no solo es bienaventuranza y objetivo final de la ciudad de Dios, sino “fuerza unificante” y “unión realizada en las inclinaciones apetitivas”.(Santo Tomás, 1990, p. 279).

Decir todo esto lleva a Santo Tomás a comprender la paz como obra de la caridad y no como obra de la justicia. En esto se podría ver un matiz de distinción con san Agustín. Santo Tomás dirá que indirectamente es obra de la justicia, pero directamente de la caridad. Este matiz podría significar el acento de Santo Tomás en el mundo, en el Estado y en la vida particular del hombre. El interés por estos temas

puede sugerir que el autor está interesado en un redescubrimiento del mundo y de la práctica humana; puede sugerir también una mejor valoración del papel de la acción humana, de la moral y de la política mundana. No obstante, esta posible diferencia, santo Tomás se mantiene en un seguimiento a san Agustín en lo que al tema paz se refiere. El último artículo titulado “Si la paz es virtud” (ST, II, II, q. 29, art. 4) nos confirma el acuerdo de fondo entre los dos autores.

En san Agustín, la paz no es virtud y santo Tomás (1990) lo recuerda en el artículo referido: “La paz, en cambio, es, en cierta manera, fin último, como afirma San Agustín en XIX De civ. Dei: “En este punto final solamente queremos resaltar la idea de que la paz es fruto de la caridad y, por ende, expresa más la consecuencia de un comportamiento virtuoso que el de una virtud en específica. La paz es fruto. En ese sentido, la paz es “cierto bien final” (p. 279). En la visión de Santo Tomás, entonces, la caridad “no se funda principalmente en la virtud humana, sino en la bondad divina” (p. 216).

Después de este seguimiento de los puntos de vista de san Agustín y de santo Tomás podemos concluir que la paz para los cristianos, como para los antiguos judíos, es un don de Dios que no se confunde ni con la concordia política, ni con la serenidad del alma. En Agustín el acento está en la paz vinculada al orden y por ende a la justicia; en santo Tomás la paz está vinculada a la caridad y a la amistad. Cada uno ha insistido en el aspecto que le parecía fundamental, sin descuidar que la verdadera paz la da Dios.

Los tiempos modernos no tardarán en recoger mucho de estas posturas y de darle al Estado moderno la característica de un Estado que aspira a la paz. Para ello, el Estado moderno o la *paz de los hombres* o la concordia expresará el interés y el apetito de algunos (Maquiavelo y Hobbes); expresará el bienestar y los derechos privados (Locke), el acuerdo social (Rousseau) y de alguna manera expresará el horizonte de moralidad ética de todos sus ciudadanos sea como “paz perpetua” (Kant), sea “totalidad ética” (Hegel) o como sociedad justa y sin clases (Marx). Todas las perspectivas modernas privilegiarán la idea de paz como concordia y quizás, por ello, el Estado moderno llamado a conquistar la verdadera paz no ha llegado a ella. Los hombres modernos y contemporáneos no han conquistado aún la verdadera paz. Por eso nos hemos interesado en revisar las ideas de san Agustín y santo Tomás.

SEGUNDA PARTE.
LA PAZ Y EL ESTADO MODERNO

Capítulo 4

LA PAZ A CUALQUIER PRECIO

El mundo moderno se inaugura, entre otras cosas, con el desarrollo de la conciencia. Algunos piensan por ello que la modernidad se inicia con los cristianos y con Agustín; Hegel (1971) sostenía que Agustín iniciaba la época moderna por el desarrollo de la conciencia y el libre albedrío de la voluntad. No obstante, llamamos mundo moderno al signado en los siglos XV y XVI por grandes cambios, entre ellos el desarrollo de la física, la conquista del planeta y la subjetividad religiosa inaugurada por la reforma protestante. Este mundo moderno nace, además, interpretando de diversas maneras el mensaje cristiano. Hemos observado que con el surgimiento de la ciudad-Estado griega el hombre dejó de ser esclavo y se transformó en ciudadano; con el cristianismo, según Agustín, dejó de ser ciudadano y siervo de la ciudad humana, y pasó a ser siervo y ciudadano de la ciudad celestial. El cristianismo expresa el surgimiento de la conciencia moral.

La conciencia humana, sin embargo, no es uniforme y tampoco lo fue la conciencia cristiana de la época. Si bien el mundo moderno ratifica la conciencia subjetiva e individual, las diversas interpretaciones de Cristo llevaron a la crisis a la conciencia cristiana. La fe del creyente se transformó en el fundamento de su vida religiosa. La primacía de la fe individual expresó la base de su conducta moral; la discrepancia sobre materia religiosa, entonces, escindió y dividió a los seres humanos en Europa. Las guerras de religión expresaron, aparte

de los intereses económicos y sociales de las diversas potencias, divergencias en la manera de creer de las personas. Las guerras religiosas dejaron, además, una huella de barbarie en la conducta moral de los cristianos. Los cristianos que debían predicar el amor se mataban entre sí a causa de sus diferencias de conciencia.

El problema de fondo fue el despertar del interés privado e individual. Todos los individuos se sentían con derechos y la fe era uno de ellos y para algunos, quizá, el más importante. En el aspecto político, cualquiera creía tener la posibilidad de acceder al poder y hacer lo que le pareciera justo o correcto. El interés humano ya no se sometía a cualquier autoridad religiosa, sino a la propia convicción individual y de conciencia.

1. LA GUERRA, EL INSTRUMENTO PARA CONSEGUIR LA PAZ. NICOLÁS MAQUIAVELO

El nuevo espíritu de la época, el individualismo, se graficó de manera brillante en la obra de Nicolás Maquiavelo. Maquiavelo fundó la política como proyección del interés individual. El estudio que hace Maquiavelo de la historia pasada, y en particular de Roma, lo lleva a sacar algunas conclusiones prácticas que sintetizó en *El Príncipe* (1971), dedicado a Lorenzo de Médicis. Al enviar este opúsculo Maquiavelo nos dice que su interés es conocer cómo son los principados y cómo se adquieren. Maquiavelo está pensando que su estudio puede ser útil sobre todo a un joven príncipe. El motivo de su envío era buscar la manera de salir del estado de aislamiento en que se encontraba luego de la caída de la República Florentina. Sabemos que Lorenzo de Medicis murió a los pocos años. Pero, la obra fue trascendente. En realidad, el título no era exactamente *El Príncipe*, sino *De principatibus*, que significa: 'del gobierno de los principados o príncipes'.

Por primera vez, alguien observa la política no como acción del amor o del castigo de Dios, sino como simple contingencia del devenir, del interés, de la fuerza y del poder. Si alguien desea tomar el poder en algún reino, tendrá que saber qué tipo de reino es, cómo piensan y actúan sus ciudadanos, cómo mantenerse sobre ellos y qué cosas debe hacer el gobernante para mantenerse en él. Maquiavelo sostiene que los principados hereditarios son los más difíciles de conseguir, pero que los principados mixtos —que suelen ser los nuevos— son los más fáciles de adquirir, porque no están bien cimentados. Así, Maquiavelo va dando sus consejos para el aspirante a adquirir o tomar un principado, pero recuerda que en el esfuerzo por conquistar un principado o reino no se debe olvidar una ley fundamental: «De aquí se deduce una regla general que nunca o rara vez falla, cual es que quien ayuda a otro a engrandecerse trabaja en daño propio, porque el auxilio se lo

presta, o con su fuerza o con su habilidad, y ambos medios infunden sospechas a quien llega a ser poderoso» (Maquiavelo, 1971, p. 311).

La precisa observación de Maquiavelo advierte la lucha por el poder que tienen entre sí los que conquistan el poder de un principado. Esto explica por qué estos principados adquiridos por la fuerza, por la fortuna o con la ayuda de otros exigen el uso de la fuerza:

La guerra, las instituciones y las reglas que la conciernen son el único objeto al que un príncipe debe entregar sus pensamientos y su aplicación y del cual le conviene hacer su oficio; esta es la verdadera profesión de cualquiera que gobierne, sino también los que nacieron simples particulares pueden frecuentemente llegar a ser príncipes. Por haber descuidado las armas y haber preferido a ellas las dulzuras de la molicie se ha visto perder sus estados a algunos soberanos. Despreciar el arte de la guerra es dar el primer paso hacia la ruina; poseerlo perfectamente es el medio de elevarse al poder (Maquiavelo, 1971, p.333)

Para muchos estas observaciones del florentino marcarán una norma de conducta en lo que a control del poder se refiere. Nadie puede prescindir de la fuerza en el manejo del poder y este control debe ser severo e incluso cruel. La anécdota de Agatocles es muy relevante: «De ahí se deduce que el usurpador de un estado debe procurar hacer todas las crueldades de una vez para no tener necesidad de repetirlas y poder, sin ellas, asegurarse de los hombres y ganarlos con beneficios» (Maquiavelo, 1971, 322). Así Maquiavelo irá señalando criterios necesarios para afirmarse en el poder evitando delegar funciones, así como algunas consideraciones más en el manejo de la administración del Estado.

Una de las ideas más importantes que Maquiavelo plantea está relacionada con la defensa y con la necesidad de contar con un ejército propio en vez de contar con tropas de mercenarios o ejércitos mixtos. Él sabe por experiencia, porque fue encargado de la milicia, que las tropas mercenarias no luchan hasta el final. La propuesta que tiene sobre defensa es muy sólida y el caso de las murallas que coloca como ilustración es muy relevante al señalar que será más fácil la conquista de una ciudad no amurallada que una que si lo esté. La defensa, en su perspectiva, pasa a tener un papel clave en la lógica militar. No nos llama la atención que el enfoque de Maquiavelo en relación con la conquista de un principado o reino sea implacable y dura: se debe destruir el Estado conquistado.

Cualquiera que habiendo conquistado un Estado acostumbrado a vivir libre no lo destruya, debe esperar ser destruido por él [...]. Tómese la preocupación que se tome, hágase lo que se haga si no se disuelve el Estado, si no se dispersa a sus habitantes, se les verá en la primera ocasión recordar,

invocar su libertad, sus instituciones pérdidas y esforzarse por recuperarlas (Maquiavelo 1971, p. 313).

En Maquiavelo, la política se transformó así en la expresión del más fuerte y del más astuto; la política como expresión de la ambición fue extraída de la reflexión que hace de la práctica de los romanos. Maquiavelo, sistematizando a los romanos, cree que la política y la paz se basan en el sometimiento del vencido y en la fuerza del vencedor. Observando detenidamente a los romanos, nadie dudaría en pensar que la política para ellos fue conquista, pillaje y finalmente, guerra.

Esta realidad determina incluso el comportamiento del Príncipe que debe adecuar sus actos y sus palabras a su objetivo político de mantener el poder. El Príncipe debe saber cómo guardar la fe prometida al pueblo y si cumple o no sus promesas, de la misma manera debe saber actuar con clemencia y en algunos casos con crueldad, así como debe saber actuar con liberalidad y con miseria. El Príncipe, a la manera del centauro Quirón, debe ser medio bestia medio hombre y tener las habilidades del león y del zorro, todo un maestro del fingimiento (Maquiavelo, 1971). Además, dentro de todo, nunca debe olvidar la milicia ni el arte de la guerra. Las virtudes del príncipe que Maquiavelo enumera no son ciertamente virtudes morales, más bien son actitudes que rompen las reglas morales, pero que él considera fundamentales para el buen gobierno.

Maquiavelo, no obstante, responde a otro interés. Tenía un objetivo preciso en relación al cual, pensaba, debía sacrificarse cualquier cosa. Este objetivo se llamaba Italia. Lo reseña en sus últimos versos al concluir *El Príncipe*: «El genio contra la fuerza bárbara/ tomará las armas, y/el combate será corto, / pues el antiguo valor/en los corazones italianos no ha muerto todavía» (Maquiavelo, 1971, 359). El sentimiento de Maquiavelo es el nacionalismo, por eso es capaz de fundamentar en un mismo escrito la importancia de la república y después de la monarquía, siempre y cuando el sentimiento nacional esté garantizado (1971, 363-373).

Esta vinculación del individualismo con el nacionalismo aparece como contradictoria. En realidad, esta contradicción es solo una apariencia. El individualismo está profundamente asociado al sentimiento nacional. El individualismo es una recusación a aceptarse solamente como ser humano genérico; es el descubrimiento de pertenecer a una raza, a una historia, a una lengua, a una cultura y a una geografía determinadas. No hay seres humanos en abstracto. Todos los seres humanos son concretos y particulares y están dotados de características que los forman y determinan.

Maquiavelo, joven diplomático, conoce la Francia de Luis XII y también conoce al Emperador Maximiliano del Sacro Imperio Germánico; se sabe distinto y siente que se necesitan dirigentes o príncipes ambiciosos que tengan el interés de fundar una nueva república. Quizás —piensa él— César Borgia sea el tipo de príncipe que Italia necesita para resurgir. No importa si es usurpador y malvado, lo único que puede interesar es que Italia sea libre. De esta manera la ética desaparece de la política maquiavélica porque ella se transforma en un estorbo para conseguir el fin del Estado y el llamado bien común. La ética no tiene ya sentido porque está ligada solamente al interés individual. Muchos piensan por ello, y no les falta razón, que el maquiavelismo es inmoral y antiético.

Desde nuestro ángulo, la paz está vinculada a la destreza y a la habilidad del gobernante y no al sentir ciudadano. La paz es la continuación del interés y la fuerza del individuo. Para esta lógica de pensamiento solo puede existir paz cuando se ha construido racional, voluntaria y certeramente la ciudad; cuando ha sido posible sortear las dificultades y contratiempos, vencer a los enemigos de afuera y de adentro, y haber logrado consolidar el poder sobre el pueblo.

En el albor de los tiempos modernos se ha escindido la moral de la política y Maquiavelo expresa nítidamente esta distinción. Curiosamente, Maquiavelo, interesado en describir el interés individual y del más fuerte, acaba subordinando el individuo al interés público y del Estado. Maquiavelo es visto como el teórico del Estado moderno, en el sentido de que privilegia el interés público sobre el privado, el papel del Estado sobre el papel del individuo. No se equivocaba Maquiavelo en sostener que siempre se privilegió las razones de Estado a los intereses individuales; pero, como ya hemos presentado, algo suena en Maquiavelo que no convence del todo a sus lectores. ¿Realmente son los intereses del ciudadano común los que se expresan en la política maquiavélica?

De la reflexión maquiavélica de privilegiar las relaciones del Estado, muchos de los modernos sacarán sus propias lecciones. A algunos les parecerá que la intuición de Maquiavelo es válida y compartirán su pesimismo moral sobre la naturaleza humana. No obstante, otros como Erasmo de Rotterdam discreparán abiertamente. Después de la ruptura de la unitaria conciencia cristiana medieval, la pregunta que se hacían los teóricos del Estado y de la política era cómo volver al redil político a los individuos *libres*. Maquiavelo respondió salvando el interés y la fuerza individual en función del Estado. El pensamiento político moderno se inauguraba.

2. LA PAZ A CUALQUIER PRECIO O EL ESTADO A CUALQUIER PRECIO. EL PENSAMIENTO DE THOMAS HOBBS

Maquiavelo no fue el único que pensó así en estas épocas turbulentas. En Thomas Hobbes apreciamos también el reconocimiento del individuo y las tensiones objetivas a las que está sujeto. Hobbes relee a Maquiavelo y quiere fundar un punto de vista basado en el individuo tal y como es. Existe un interés por partir de los hechos, de lo dado y de lo que existe verdaderamente. Por eso su interés pretende ser objetivo. Este interés científico no está vinculado con el quehacer matemático, se siente más bien atraído por el saber geométrico. Decir geometría supone el reconocimiento no solo del pensamiento, sino del espacio y de la realidad. Hobbes está interesado en la política como un hecho dado en la realidad y no tanto por la reflexión metafísica sobre la política. En esa orientación, se pueden entender sus palabras de que «el fin del conocimiento es el poder» y que «el objeto de toda especulación es la realización de alguna cosa o acto» (Copleston, 1973, V, p.13)

Por todas estas razones, Hobbes estudia las relaciones causales. La ciencia debe trabajar en las relaciones causales. Si esto es, aquello es; si esto ha sido, aquello ha sido; si esto va a ser, aquello será. Hobbes investiga el movimiento. El movimiento es la única causa universal, no hay otra causa. En este sentido es materialista, al estilo de los pensadores presocráticos, como Demócrito por citar alguno. Su perspectiva lo lleva al reconocimiento de la percepción sensible, a los temas de la sensación, a los del movimiento de los cuerpos, al estudio de la naturaleza de las cualidades secundarias, a la comprensión de las cosas mismas. De ahí que hasta el final de su vida sostuviera vivas polémicas en contra de la libertad con autoridades de la iglesia.

Para Hobbes, Dios está excluido del conocimiento científico y filosófico. La ciencia estudia todo aquello que puede ser *generado*. Dios no es generado. En Dios no es pensable ningún proceso de formación. La historia, al igual que el estudio sobre Dios, tampoco puede ser motivo de ciencia. En realidad, para Hobbes, todo lo que imaginamos es finito; no existe idea de lo que es infinito. Señala que no existen sustancias incorpóreas, así como no existen cuerpos incorpóreos y menos aún sustancias inmateriales y sujetos libres. De alguna manera, Hobbes ridiculiza y pone en el mismo pie de igualdad a los que creen que pueden existir *círculos-cuadrados* como *sujetos-libres*:

Otra, cuando se hace un nombre de dos nombres, cuyos significados son contradictorios e inconsistentes, como, por ejemplo, ocurre con la denominación de *cuerpo incorporeal* o (lo que equivale) *sustancia incorpórea*, y otros muchos [...]. Por ejemplo, si es una afirmación falsa la de decir que un círculo es un cuadrado, la frase *círculo cuadrado* no significará nada, sino un mero sonido.

Las palabras de las cuales no percibimos más que el sonido son las que llamamos absurdas, insignificantes e insensatas. Por tanto, si un hombre me habla de un *rectángulo redondo*; o de *accidentes de pan en el queso*; o de *sustancias inmatrimales*; o de un *sujeto libre*, de una voluntad *libre* o de cualquier cosa *libre*, pero libre de ser obstaculizada por algo opuesto, yo no diré que es un error; sino que sus palabras carecen de significación; esto es, que son absurdas (Hobbes, 1992, pp. 29-30, 34-35)

Hobbes no dará sentido ni existencia a elementos y palabras que simplemente son expresiones absurdas y fuera del sentido común. El sistema político para Hobbes nace justamente como una necesidad frente a la guerra. El Estado nace para acabar con la guerra. El mensaje cristiano no puede ser ya un instrumento de unidad.

Las guerras son por razones religiosas. Por lo tanto, deben existir otras razones para fundar el Estado. El Estado es consustancial a la paz. La paz se conquista en el Estado moderno. El nuevo proyecto y la abdicación de la libertad individual —al mejor estilo clásico— nace siguiendo los pasos de Maquiavelo. Los hombres ejercen su libertad perdiéndola. Ejercen su libertad esclavizándose: «Por ese motivo, y para mayor satisfacción de los hombres, digo que el instante en que una persona queda sujeta a un conquistador, es aquel en que teniendo libertad para someterse a él, consiente, por palabras expresas o por otros signos suficientes, en ser su súbdito» (Hobbes, 1992, p. 579). No hay otro camino para enfrentar la guerra.

El Estado —suma de individuos atómicos— garantiza la paz y, por ende, la vida y la seguridad ciudadana. El Leviatán o el Estado nace para garantizar que la sociedad sea verdaderamente una sociedad civil, sociedad de ciudadanos (Hobbes, 1992). El nuevo amo o los nuevos amos son la expresión más clara del ejercicio ciudadano; la nueva sociedad no se basa en el derecho divino de los reyes, ni en la conciencia cristiana, sino en la voluntad individual de los hombres. El poder de los hombres es enajenar su libertad e hipotecarla para construir una nueva soberanía que tendrá las mismas características de una nueva divinidad. La construcción del Dios-mortal es obra de los hombres. El pensamiento de Hobbes abre la perspectiva del individuo como nuevo agente de la política —al estilo de Maquiavelo— pero dando un paso más: hace del individuo el pivote de la construcción social. Hobbes ha logrado reinterpretar la tradición antigua al mantener el papel del Estado como poder político y social y al haber precisado que el origen del nuevo Estado se funda en la libre conciencia y elección de los individuos. A diferencia de Maquiavelo, en el que los ciudadanos no eligen al Príncipe, en Hobbes tienen la posibilidad por única de vez de elegirlo. Si alguien quisiera observar las diferencias entre el imperio español y el imperio inglés podría observar que el español con las ideas de

Maquiavelo solo expresa la voluntad del Príncipe, en tanto que en el inglés ha existido la voluntad consciente del sometimiento al Imperio.

Puede parecer que Hobbes subordina el papel de los individuos al Estado y que el Leviatán, finalmente, justifica la arbitrariedad y el autoritarismo. Pero Hobbes no propuso necesariamente una teoría política para legitimar la monarquía de su época. Su propuesta se orienta más bien a la creación de un orden que supere el estado de guerra religiosa y dé cabida a la decisión ciudadana. Ciertamente que ese interés en la mayoría de los casos coincidió con la defensa del poder monárquico constituido. Hobbes no recurre al poder sobrenatural de la divinidad que justificaba el poder real porque para él no es relevante en los designios humanos. Lo que busca es un proyecto y acuerdo social basados exclusivamente en la razón natural y en los sentimientos naturales e intereses de los individuos.

Uno de los asuntos que cobra importancia al leer la obra de Hobbes es la cuestión relativa a la libertad. Nos parece que para él la libertad se afirma negándola, perdiéndola o dejándola de lado. Recoge su pensamiento una serie de perspectivas que van desde el sentido griego de la libertad basada en la ley como norma de conducta que no se puede desobedecer, pasando por la visión estoica de entender la libertad como solo conciencia parcial de la vida libre, hasta llegar a la mirada de la libertad presentada por Agustín como obediencia y servidumbre a la ley de Cristo. Estas orientaciones que privilegian miradas de corte pesimista y determinista adquieren en su obra una nueva formulación. Hobbes se reafirma en los límites que tiene el ser humano de ejercer adecuadamente su libertad y ve necesario que surja un instrumento que lo *ayude*, que lo *apoye* en ser libre.

La gracia de Dios no puede ayudarlo, tampoco su libertad de conciencia, incluso, ni siquiera su conciencia cristiana. La única posibilidad de eliminar el estado de guerra permanente en que vive es subordinando su conciencia, incluso más, su conciencia religiosa al poder político del Estado, al Dios mortal, al Leviatán. No nos llama la atención que Hobbes exija que la Iglesia y su palabra también estén sometidas al poder político estatal. El poder del soberano está por encima de la Iglesia cristiana. No solo está por encima del orden natural, sino también en el del sobrenatural. El jefe político de Estado será el jefe de la comunidad cristiana. Los que no se someten se pueden ir o serán expulsados. La historia de Inglaterra nos muestra la expulsión de luteranos, de católicos y de otras confesiones cristianas precisamente por no aceptar esta situación.

La radicalidad de esta propuesta es mucho más contundente que aquella que el mismo Hobbes remarcaba con la idea de la fuerza en el manejo del poder. La idea de que los pactos sin espada son débiles o

no son buenos palidece frente a la afirmación que cualquier conciencia individual, incluyendo la religiosa, deben estar sujetas y sometidas al poder político. En la vieja Roma las diversas prácticas religiosas no eran perseguidas en tanto no atentaran contra la religión y los dioses del Imperio. Los estoicos y los epicúreos podían pensar como quisieran y el poder los respetaba a pesar de que eran indiferentes y ajenos a la religión pública. Los cristianos practicaron sus cultos y no honraron a los dioses de Roma y por eso fueron perseguidos, pero en la propuesta de Hobbes no hay espacio para que la conciencia religiosa no se sometiera a la perspectiva del Estado. Hobbes lo expresó de manera clara y rotunda, lo que muchas veces no fue declarado de la misma forma por las otras confesiones cristianas de la época que también actuaron persiguiendo a los que no compartían sus convicciones religiosas. Las guerras de religión nos pueden dar una idea del increíble maridaje al que habían llegado el poder político y la convicción religiosa cristiana.

Probablemente por ello la imagen que Hobbes muestra de un Dios mortal fue muy significativa de lo que estaba argumentando. Del Dios inmortal nada podemos predicar ni decir como lo señalaron los escolásticos siguiendo la reflexión aristotélica y que Hobbes apoya, pero de un Dios mortal sí podemos. El Dios mortal es real y se le debe obediencia y sumisión. El ejercicio de la libertad se realiza con un tipo de Dios que nos garantiza la vida y nos aleja de la guerra a cambio de libertad. Hobbes no se atrevió a darle a su Dios mortal la cualidad de la inmortalidad porque probablemente reconoce la arbitrariedad de su divino engendro. En su reflexión, este Dios mortal puede hacer realidad el orden, la justicia y por qué no, la realización de la paz. El Estado ha sometido la conciencia y la libertad de los ciudadanos a su propio designio. Hobbes ha planteado con el Leviatán la expresión más autoritaria de lo que es el Estado moderno. Ha hecho todo el esfuerzo por su divinización.

3. UNA REFLEXIÓN FINAL

Puede que para muchos las ideas de Maquiavelo y Hobbes puedan sonar exageradas y que en materia de política hoy nos parezcan extrañas, pero en realidad hay que colocarlas en su verdadero contexto. No son solo debates políticos teóricos, serán las ideas que guiarán la marcha del mundo moderno europeo en su proyección universal. Estas ideas están lamentablemente insertas en el proceso de colonización que realiza el auroral mundo moderno y que tiene sus momentos estelares con la dominación española y la dominación inglesa. Ambas, una después de la otra, supusieron conquista, vasallaje, y sometimiento de cientos de pueblos a sus intereses. Más maquiavélica la

conquista española, pero no menos arbitraria y autoritaria la inglesa. La casi mayoría de los pueblos del mundo experimentó su fuerza y su dominio.

No necesitamos pensar que Maquiavelo o sus distinguidos discípulos españoles Fernando de Aragón, Carlos V o Felipe II estuvieron ausentes o desconocieran lo que se hacía en su poderoso imperio como tampoco pensar lo que Hobbes y la autoritaria corona inglesa desde Enrique VIII y la reina Isabel de Inglaterra impusieron en el mundo. Estas doctrinas representan la justificación del poder colonial en el mundo y el vasallaje más terrible a los distintos pueblos conquistados.

La marca de la colonización no ha sido borrada de muchos individuos y pueblos que han logrado después de doscientos o trescientos años su libertad política y su independencia. Ello persiste por el poderoso sentido de sometimiento de la conciencia de las personas que engendró el colonialismo. No fue solo la conquista del territorio, del comercio, de los recursos, sino la conquista y el sometimiento de las personas. Se han dado pasos gigantes en el desarrollo de la libertad política, pero millones de seres humanos no han logrado todavía sentirse y pensarse libres verdaderamente porque siguen atados a las creencias de su inferioridad biológica, social y territorial. El peso del colonialismo ha sido aplastante y costará siglos liberarse de él porque no solo es un problema formal de construcción de un Estado independiente, sino que tiene que ver la libertad individual que tiene cada persona.

Capítulo 5

LA CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ COMO CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO MODERNO

1. LA PAZ COMO SATISFACCIÓN Y BIENESTAR DEL CIUDADANO. JOHN LOCKE

El problema decisivo en Hobbes es el de la libertad política, pero existe la posibilidad de interpretarlo de manera diferente: que el Estado se construya sin la necesidad de que los ciudadanos abdicquen de su libertad y sus derechos. En Locke (1941), asistimos a una reinterpretación de estas ideas y de las de justicia y de moral. Como buen moderno, Locke argumenta que la moral no puede basarse en reglas que sean ajenas al interés del individuo; adquiere, por tanto, significación el ejercicio del derecho en tanto se vincule a los intereses individuales. Si bien es la misma preocupación que tiene en el fondo Hobbes, la diferencia que presenta Locke está en que los derechos y la libertad individuales no se enajenan jamás ante nadie. En John Locke se plantea así una defensa cerrada de los derechos individuales.

Locke está convencido, además, al igual que Hobbes, de que existen tendencias objetivas para la moralidad. La moralidad se deriva de la experiencia y, de la misma manera que las matemáticas, puede ser demostrada. Al mejor estilo platónico, sostendrá que las ideas constituyen esencias reales. La justicia surge, por tanto, de la experiencia de los hombres. La paz aparece, en esta medida, como algo que es posible conseguir y construir en términos prácticos y objetivos.

El tema de la propiedad será la piedra de toque entre el pensamiento anterior y su pensamiento. Hobbes, al plantear que los hombres debían enajenar su libertad a un soberano, solo reconocía la existencia de individuos, pero no les reconocía más que el hecho de serlo y de estar en contradicción permanente con su estado natural. Hobbes planteó poner orden en un mundo lleno de individuos que no tienen otro amo que su propia conciencia religiosa. Locke va más allá. No solo señala que existen individuos con conciencia, sino que además son *dueños* de sí mismos. Locke refunda el sentido de la libertad: los hombres son dueños y propietarios de sí mismos. Ser propietario de sí supone reconocer que la propia vida humana es un bien y no un mal, como lo entendieron Maquiavelo y Hobbes. El hombre es dueño de sí y de todo aquello que le permita satisfacer sus necesidades y realizarse. No hay autoridad que pueda obligar al hombre a renunciar a la vida, a la seguridad y a cualquiera de sus derechos. La distancia de Locke con Hobbes, en este punto, es radical y abierta.

El contexto de la obra de Locke es también una guerra, guerra desatada entre la monarquía y el parlamento ingleses, y también una lucha de convicciones religiosas. Locke será partidario de limitar los poderes del monarca y garantizar los poderes del parlamento. Al garantizar los derechos del parlamento, Locke asegura los derechos de los particulares y coloca un límite al poder del soberano.

La crítica contra el autoritarismo significa en Locke ponerse en salvaguarda frente a la tiranía, que representa la abdicación forzosa de la libertad de todos los ciudadanos. En esta orientación, la tiranía es la expresión inequívoca del poder absoluto. El tirano intenta dominar a todos, el tirano vuelve a todos los hombres esclavos en la medida en que cada uno de ellos ya no es dueño de sí mismo. La tiranía es entendida como usurpación del ejercicio de la libertad de cada individuo y, naturalmente, existe el derecho a la rebelión frente al tirano. El estado de guerra se expresa, entonces, no tanto por la naturaleza mala del hombre, sino porque el tirano viola el derecho y la justicia, y quedan disueltas la sociedad y el gobierno. La sociedad, fundada sobre *cives*, desaparece con la tiranía; lo mismo que el ejercicio del gobierno por parte del propio pueblo, ya que el rey o monarca es mandatario del poder de los hombres libres y ciudadanos. La paz expresa lo contrario: la posesión de sí mismo y el poder determinar libremente la existencia. El pueblo se posee a sí mismo en la medida en que es la fuente del poder y el verdadero soberano. El equilibrio del poder produce la paz y la justicia, y permite el desarrollo y el bienestar de los ciudadanos.

En los orígenes del mundo moderno la política invierte su objeto. El nuevo objeto es el individuo y no la sociedad o la ciudad misma. Hobbes determinó el límite de la conciencia individual subordinándola

al paradigma social del Estado para evitar la guerra y la destrucción. Locke manifiesta, en cambio, la asunción de los derechos del individuo como fundamento de la política. La constitución estadounidense recoge este legado y esta influencia, lo mismo que las constituciones españolas y latinoamericanas, primero la de Cádiz y luego las de la América sureña plantean la importancia de los derechos del ciudadano. Sin embargo, habría que precisar que esta teoría de la soberanía popular tiene sus antecedentes en Santo Tomás, en Guillermo de Ockham y en la escolástica renacentista española de Suárez, Bellarmino y Vitoria. Aunque Locke tiene otras tradiciones, incorpora en sus puntos de vista esta tradición medievalista y moderna. Lenta, pero inexorablemente, el pueblo es entendido como el verdadero soberano.

La idea de bienestar, de satisfacción y de placer es fundamental en la comprensión de Locke y, como veremos, en toda la tradición inglesa posterior sobre pensamiento político, particularmente en Stuart Mill. El individuo no es una idea: es un ser sensible y real. Todo el objeto de la política debe consistir en satisfacer sus necesidades de realización. La idea de que el individuo siente y no solo piensa llevó a integrar elementos hedonistas en su teoría política. El espíritu de Epicuro está presente en estas ideas. El interés se determina a partir de lo que produce felicidad y bienestar, y en ese sentido es bueno o es malo aquello que produce placer o dolor. El placer y el dolor son las formas en que un individuo puede saber qué es lo bueno y qué no lo es.

Este *sensismo* refleja inobjetablemente la nueva percepción de la sensibilidad individual y también el sentido del bien común para los seres humanos, que están llamados a conservar lo necesario para poder vivir. La paz expresa, pues, satisfacción y realización de las personas.

2. EL HOMBRE BUENO, SUJETO PARA UN ACUERDO POLÍTICO. JEAN-JACQUES ROUSSEAU

La influencia de Locke y la tradición política inglesa es considerable y fundamental para la obra de los enciclopedistas franceses del siglo XVIII, quienes son, a su vez, importantes para comprender la teoría política moderna. Sin embargo, el racionalismo francés no hizo mucho eco de las posturas *lockeanas*, pero su influencia fue considerable y hasta cierto punto decisiva en algunos teóricos. La vemos en los estudios de Condillac (1963) y también en la obra de Jean-Jacques Rousseau.

Jean Jacques Rousseau parte por criticar todo tipo de racionalismo. Rousseau (1980) dirá que la *civilización* es una tragedia, que la *ciencia* es una vanidad, la *astronomía*, una superstición, la *elocuencia*, expresión de la ambición, del odio y la falsedad, la *geometría* es

avaricia y la *filosofía moral* no es otra cosa que expresión del orgullo humano. Queda bastante claro que Rousseau critica la idea de razón y defenderá la idea del sentimiento. Lo que existe, según él, es sentimiento; la razón no es más que ornamento y luces. El ser humano es por naturaleza, bueno. El ser humano tiene compasión y amor propio. En tanto que la sociedad, organizada *sobre* el individuo, es expresión del mal.

Rousseau sostiene que la propiedad expresa la desigualdad entre los seres humanos. Con ello reinterpreta a Hobbes y a Locke, y sostiene que es sobre el individuo bueno que se ha implantado el estado de guerra y de violencia. La guerra es expresión, en realidad, de la civilización y de la razón.

Para Rousseau el amor a sí mismo que posee todo individuo no es otra cosa que el deseo de su propia conservación. El amor a sí mismo no es egoísmo. El verdadero egoísmo aparece en la sociedad. El amor propio expresa un sentimiento interior, una conciencia de sí que es en lo fundamental la base de la libertad. Esta libertad es la base del principio de la justicia. Queda claro que es la propia conciencia la que permite determinar qué es lo bueno y qué no lo es, y qué es lo justo y qué no lo es.

En Rousseau, ese sentimiento y esa conciencia racional que están en todos los individuos se llama «voluntad general». La voluntad general no es la voluntad de todos los miembros de una sociedad. La voluntad general es, en realidad, la conciencia individual de los particulares. No se identifica, por ejemplo, la voluntad de la mayoría de los votos, o de todos, con la voluntad nacida en la conciencia de todos y cada uno de los individuos. Cuando en el Perú el general San Martín proclama la independencia y dice: «El Perú es libre e independiente por la voluntad general de los pueblos y por la justicia de su causa que Dios defiende», no se refiere a que todos los que iban a ser libres fueron consultados o votaron por su libertad y por el nuevo proyecto. Simplemente era el ejercicio de la conciencia racional o la razón natural que dictaminaba la independencia como principio de justicia para eliminar la tiranía. Lo mismo sucede cuando una asamblea de diputados, a nombre de todos los seres humanos, declara la universalidad de los derechos del ciudadano. Se apela a la *voluntad general*. La voluntad general, como acabamos de señalar, es la expresión más acabada de la conciencia ciudadana.

La justicia es para Rousseau un problema de fondo y capital; para él la propiedad es el origen de la desigualdad entre los hombres, Rousseau asocia propiedad privada con injusticia (1970). Observa que el desarrollo de la metalurgia y la agricultura ha dividido a los hombres, unos son propietarios y otros no. Su observación no se basa en un

conflicto de poderes entre el monarca y el parlamento, al estilo de Locke o de Hobbes; su perspectiva apunta y asocia la propiedad con la desigualdad social. Definitivamente el hombre es bueno, a la manera de Locke, pero la civilización o el desarrollo de la sociedad moderna expresa una terrible división entre los seres humanos. La perspectiva de nuestro autor está motivada por la cuestión social.

En este punto es que la teoría del contrato social en Rousseau (1982) apunta precisamente a reconocer que el ser humano es libre, pero está encadenado. La celebración del contrato social funda la libertad civil. Se pasa, entonces, de una libertad primitiva y autónoma a la libertad civil. No se trata de una sociedad que cambia su libertad por una sujeción determinada como en Hobbes. Se trata de una sociedad fundada en la libertad de los individuos y que tiene como origen su propia conciencia racional. La sociedad o el pueblo se basan en el acuerdo desplegado por los individuos, donde nadie abdica sus derechos, a la manera de Locke, pero que en su transacción debe colocar la justicia como punto central.

El acuerdo social nace en un mundo donde la desigualdad se expresa agudamente. La tarea de que los individuos se realicen como ciudadanos impone un ejercicio no solo de derechos, sino también de justicia. La revisión que realiza Rousseau de Platón lo lleva a colocar la República como acuerdo y consenso social a la vez que como respuesta a la injusticia. Hablar de república significa hablar de una comunidad de ciudadanos, donde no hay reyes. El contrato social expresa la síntesis entre la libertad individual y la libertad colectiva. La sociedad surge como el *pacto societatis*. La sociedad expresa un acuerdo, una alianza que sella la paz. La justicia crea verdaderamente la paz.

En este contexto es interesante observar cómo la idea de particular, que siente y que tiene derechos, se articula con la idea de una sociedad justa y armónica. La idea de perfección que nace de la sensibilidad estética se traslada a la política como propuesta ideal. Surge nuevamente el ideal de justicia para la república, como un interés de armonía y de acuerdo —concordancia y paz— por parte de los individuos. La vena estética de Rousseau queda así manifiesta.

Este ideal de justicia en la política llevará, en algunos casos, a la intransigencia y a la intolerancia, sacrificando muchas veces aquello que precisamente se defendía. Algunos ciudadanos se transformaron en intransigentes e intolerantes porque lo que observaban y lo que vivían contradice radicalmente el ideal de sociedad que deseaban tener. Los jacobinos y muchos otros, que reciben una fuerte influencia de Rousseau, pueden con su práctica radical dar testimonio de ello. La experiencia política concreta aparece ajena y distante al ideal. El ideal

republicano plantea muchas exigencias y las experiencias son deficientes. Muchos autores fueron influenciados por la obra de Jean-Jacques Rousseau; uno de ellos fue Immanuel Kant. El sentido del deber al que tanta importancia da este autor está relacionado con la idea de la *volonté générale* rousseauiana. La moralidad se funda en el ejercicio de la libertad y la libertad autónoma, como la nombra, anida naturalmente en la conciencia.

3. LA PAZ: UN IMPERATIVO RACIONAL PERPETUO. KANT

La particularidad que nos ofrece la posición de Immanuel Kant es que permite determinar el progreso de la conciencia moral y, por lo tanto, de la política. En Kant no es contradictorio el interés sensible del particular con la razón. Su visión de la racionalidad lo lleva a determinar los límites de la propia razón. El estudio del particular merecerá en su propuesta un nuevo enfoque.

Hemos visto que la propia noción de ciudad manifiesta una perspectiva de realización humana, en tanto expresa, como decía el viejo Hesíodo, la buena ley o Eunomia, la justicia o Diké y la paz o Eirene. En este universo, Kant sostiene la posibilidad de la *mejoría moral* humana gracias a la razón; la idea de paz en *La Paz Perpetua* (1984) tiene sentido en esta orientación. La idea de una historia cosmopolita y universal le lleva a reconocer que la conducta moral humana puede ser fortalecida al llegar a esta edad de la madurez de la razón (Kant, 2010).

La refutación de Maquiavelo hecha por Kant deja sin excusa a los que sostienen que el ser humano es negativo y malo por naturaleza y que no tiene ningún sentido trabajar en su regeneración. En su obra *La Paz Perpetua*, Kant desarrolla varios temas que nos parecen importantes: uno de ellos vinculado a que el derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres; otro, vinculado al erróneo sentido de que la guerra pueda considerarse como algo positivo; y el último, una refutación de los tres principios básicos de toda acción política maquiavélica: primero, «fac y excusa»; segundo, «si fecisti, nega»; y tercero «divide et impera» (Kant, 1984).

El primer tema está referido a la idea de que el antiguo *derecho de gentes* debe ser entendido como fundamento de una nueva relación jurídica entre las naciones. El ejercicio de este derecho no reposa en el sometimiento a la constitución jurídica interna de un pueblo. Va más allá. Kant habla de derecho internacional. No se trata de constituir un Estado de Naciones, sino más bien, una Sociedad de Naciones. Esto supone una perspectiva de paz que por vez primera aparece como posibilidad real y objetiva para los hombres.

Ya que la manera en que los Estados persiguen su derecho solamente puede ser en la guerra —nunca en un proceso ante un tribunal externo—, sin embargo, el derecho no se decide a través de la guerra ni a través de su resultado favorable, la *victoria*; y aunque a través del *tratado de paz* se pone fin a la guerra actual, no acaba con el estado de guerra (siempre presto a encontrar una nueva excusa para la guerra, a la que tampoco se puede declarar como injusta, porque en esta circunstancia cada cual es juez de sus propios asuntos); con todo, sin embargo, no vale para los Estados, según el derecho de gentes, lo que vale para el hombre en el estado sin ley, según el derecho natural: «deber salir de esa situación» (pues tienen ya inherentemente, como Estados, una Constitución jurídica y ya no están sujetos a la coacción de otros para someterse a una Constitución legal ampliada según sus propios conceptos jurídicos); mientras tanto, la razón, desde el trono del máximo poder legislativo moral, condena la guerra como una vía jurídica, y convierte, sin embargo, al estado de paz en un deber inmediato, el cual no puede ser fundado o asegurado sin un pacto entre los pueblos: debe así haber una federación de un tipo especial a la que se pueda llamar la *federación de la paz* (*foedus pacificum*), y que se diferenciaría del *tratado de paz* (*pactum pacis*) en que este busca finalizar una guerra, mientras que aquel busca finalizar para siempre todas las guerras (Kant, 2010, p. 155).

La paz surge, como señala el propio Kant, como una realidad ante el despliegue del surgimiento de nuevas naciones. Las naciones tendrán que sellar la paz y esta expresará, a nivel planetario y universal, la convivencia civilizada de los Estados en el mundo.

Un tema crucial que surge en esta perspectiva universal es el de la *hospitalidad* y que Kant lo considera fundamental en un mundo donde el eje es la paz: «El derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal» (Kant, 2010, p. 157). Eso significa que no estamos hablando de filantropía, sino de derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente cuando ha llegado al territorio de otro. La conciencia humana asume el sentido de ciudadanía universal y esto significa una nueva manera de mirar la relación con los otros seres humanos. Tratar al otro como un fin en sí mismo significa tratarlo de una manera nueva. Kant habla de *amabilidad* y esto representa nuevos lazos de relación entre los seres humanos. Estas nuevas relaciones de hospitalidad y amabilidad solo pueden existir cuando colocamos nuevos términos a la relación de nuestras comunidades y estados. El reconocimiento de la madurez de la razón humana es el punto de partida para el ejercicio de estas dos actitudes. Y este ejercicio se puede realizar si reina la concordia y la paz. En un mundo en paz y reconciliado tanto la hospitalidad como la amabilidad son las normas de conducta obligatoria. El extranjero debe ser tratado como hermano y con respeto. Es su derecho por la razón natural al ser parte de la comunidad humana.

La segunda idea se refiere a la concepción que se tiene sobre la guerra. Algunas personas han pensado, desde tiempos atrás, que la guerra es positiva. Al respecto, Kant precisa el sentido y el papel de la guerra: «La guerra, a su vez, no necesita motivos e impulsos especiales, pues parece injertada en la naturaleza humana y considerada por el hombre como algo noble que le anima y entusiasmo por el honor, sin necesidad de intereses egoístas que le muevan. [...] olvidando el dicho de aquel griego: “La guerra es mala porque hace más hombres malos que los que mata”» (1984, pp. 123-124).

La guerra expresa, sin duda alguna, desde el punto de vista de la naturaleza humana, algo negativo y funesto. No hay manera de justificarla. Los objetivos a conseguir por la guerra no justifican nunca la experiencia brutal de la misma. Kant sabe perfectamente que el bien no puede ser conseguido con su negación, pero lo más destacable de las ideas kantianas está en el sentido de afirmar categóricamente que el ser humano está en condiciones de conseguir la *paz perpetua*. La madurez racional del ser humano, el proceso de la Ilustración significa —entre otras cosas— la posibilidad de construir un mundo de paz y de justicia. El ser humano puede, sin basarse en la religión, sino en su sola razón, construir un mundo moral y político mejor.

La *mayoría de edad* supone —para Kant— comprender que las tendencias humanas se dirigen y progresan hacia algo mejor. La razón lleva a los seres humanos a darse cuenta de que es posible superar el azar y la necesidad, y que el ser humano no está determinado hacia el mal y hacia el fracaso. Puede Kant poner en duda, entonces, las bases de cualquier política sustentada en el maquiavelismo.

Finalmente, Kant refuta las tres tesis de toda política maquiavélica; dice que: «a nadie en realidad engañan estas máximas tan universalmente conocidas» (1984, p. 140-141). La moralidad no puede sostener la tesis de que el engrandecimiento del poder puede conseguirse a cualquier precio. No hay argumento que pueda justificar dicha tesis. Incluso es evidente que el propio Estado no puede hacer uso de ella, puesto que cualquier Estado no se justifica ni se legitima a partir de tretas, engaños y subterfugios. Los Estados se reconocen a sí mismos en la medida en que expresan la voluntad y la libertad de sus ciudadanos. La razón, en Kant, puede argumentar la justa naturaleza interior de cualquier Estado y garantizar en él la seguridad y la vida de los ciudadanos. De la misma manera, Kant ve en la convivencia mundial de los Estados a sujetos legítimos que no tienen necesidad del recurso de la guerra para justificar su engrandecimiento. La propia madurez del Estado moderno llevará a desterrar para siempre la guerra en el trato y la convivencia con otros Estados.

La paz en Kant aparece como punto de partida para la realización humana en el mundo. La distinción de la paz con el Tratado de Paz para acabar con la guerra permite inaugurar desde Kant la idea de Sociedades de Naciones que apoyarían la paz y permite entender, a su vez, que la paz está vinculada a la moralidad. Decir esto supone que la paz es un objetivo alcanzable para todo hombre ilustrado y civilizado.

4. LA PAZ Y EL SURGIMIENTO DEL ESTADO MODERNO

A modo de reflexión final del capítulo podemos señalar que las ideas John Locke, Jean Jacques Rousseau e Immanuel Kant reflejan un momento estelar de la experiencia social, individual y política moderna. Estamos ante la emergencia del Estado moderno. El Estado moderno refleja las mejores credenciales con las cuales la modernidad se inicia en el mundo. Los temas de libertad y de plenitud de vida son las banderas desplegadas por el sentimiento de verdaderos cambios cuando los ciudadanos asumen sus responsabilidades y el colonialismo se bate en retirada.

Libertad, igualdad y fraternidad son las consignas de la época y presagian la posibilidad de una mejoría moral tanto individual como política de los seres humanos. Muchos piensan que la paz es realmente posible porque la potencialidad de los hombres así lo señala. Ni Locke, ni Rousseau y menos Kant piensan que el hombre es malo y que necesita de un poder que lo controle y le dé seguridad. Si algo se percibe como parte del mundo político de la época es la libertad. La libertad es una bandera que se realiza constitucionalmente con la voluntad de los ciudadanos. Para Rousseau y Kant la república es el modelo político que más se aproxima al ejercicio de la igualdad de los ciudadanos.

Para muchos pueblos la libertad y la paz se conseguirán después de inmensos y grandes sacrificios por construir sus estados modernos. El Estado moderno aparece como el espacio para la paz, el bienestar y el ejercicio de la libertad. Es la mirada inaugural de la modernidad política que confiada en su razón y en sus facultades morales y estéticas considera posible construir un mundo de justicia y de libertad. La confianza inicial lentamente se irá perdiendo, pero es motivo del siguiente capítulo.

Capítulo 6

LA GUERRA NUNCA TIENE JUSTIFICACIÓN

Desde fines del siglo XVIII hasta nuestros días los hombres luchan por la construcción de sus Estados nacionales. Desde la lucha original de norteamericanos y franceses, hasta la lucha actual de ucranianos y rusos, palestinos e israelíes, pasando por diversos conflictos desde los años noventa, puede trazarse una línea de continuidad que tiene como referente principal la construcción o la reafirmación del Estado nacional.

El proceso de formación de los Estados nacionales para muchos garantizaría la paz y permitiría vivir en plenitud. Esa ha sido la esperanza que ha traído la formación del Estado moderno. No obstante, la realidad le ha jugado una mala pasada a la humanidad. No ha existido un período más violento en la historia humana que el moderno. Las guerras se han sucedido una tras otra y no acaban, tomando las más diversas formas y características. Quien crea que el mundo moderno se ha caracterizado por la paz se equivoca seriamente; la guerra ha sido, lamentablemente, la mejor compañera del mundo moderno. A pesar de las esperanzas racionales de Kant y de otros pensadores modernos, la guerra ha sido usada por el ciudadano moderno para consolidar, renovar, defender o imponer su dominio sobre otros ciudadanos también modernos. Incluso ha nacido una inteligencia y una racionalidad para hacer bien la guerra (Clausewitz, 1999). Se habla de

teoría sobre la guerra y los Estados modernos no escatiman esfuerzos para estar preparados y enfrentarla.

Conviene revisar la mirada que sobre el Estado moderno han tenido las diferencias corrientes de pensamiento político. Observamos las dos grandes tradiciones de pensamiento sobre el Estado moderno: la liberal y la socialista. Ellas nos pueden dar grosso modo el sentido que ha tenido y tiene la paz en el mundo de hoy. Una reflexión previa sobre la guerra moderna, como la de Karl von Clausewitz, nos puede ayudar.

1. LA GUERRA COMO CONTINUACIÓN DE LA POLÍTICA NACIONAL. KARL VON CLAUSEWITZ

La guerra pretende ser la condición fundamental para alcanzar los objetivos políticos que un pueblo o un grupo se propone. Esa fue la propuesta para construir los Estados modernos frente al poder del Antiguo Régimen, como decían los franceses de la revolución. Las independencias nacionales y los liberales también apelaron y llevaron la guerra como instrumento para conseguir la victoria y fundar los Estados nacionales en contra del colonialismo. Las luchas de los socialistas también desarrollaron la estrategia de la guerra para conquistar sus objetivos de justicia frente a la explotación burguesa. El siglo XIX y el siglo XX han estado atravesados de conflictos nacionales y de clase que justificaron la guerra para conseguir el poder que daría paz y estabilidad a los pueblos.

Casi la totalidad de los políticos modernos sin excepción, liberales, conservadores, socialistas, fundamentalistas, nacionalistas y comunistas han sentido que la guerra es un lenguaje político. Son poquísimos los casos en que un Estado nacional surge como un movimiento a favor de la paz. Acaso el movimiento de Gandhi representa la excepción que confirma la regla. Para los políticos modernos, la construcción de la nación incluye la utilización de la violencia y de la fuerza. Se mantiene la idea maquiavélica de que la paz debe conseguirse a cualquier precio y el planteamiento de Hobbes de que los acuerdos sin espada no valen nada. Incluso se ha pensado que el Estado moderno no debe escatimar ningún esfuerzo en el desarrollo y engrandecimiento de la guerra. Si, como decía Napoleón, 'el chocolate bien vale una guerra', ¿cómo no lo valdría la conquista de un Estado?

La racionalización de la guerra empezó con el desarrollo de las ideas modernas y con el sentimiento nacionalista que está a la base de la formación del Estado nacional. Karl von Clausewitz es tan contemporáneo de los inicios modernos como Robespierre y Napoleón. Clausewitz, por patriotismo y nacionalismo prusiano, combatía a los soldados de Prusia dirigidos por Napoleón luchando en el ejército ruso: un coronel alemán que peleaba por su país en el ejército del

zar. Lo que quería era comprender la lógica interna del conflicto y de la guerra. Deseaba comprenderla para saberla utilizar. De la misma forma que Maquiavelo desnuda la política y la reduce al interés individual y escribe sobre la guerra, el barón von Clausewitz desnuda la guerra y la reduce también al interés individual. En ambos casos, la preocupación está teñida de nacionalismo y de patriotismo. En la misma orientación ven los padres del socialismo a la guerra. En una carta de Engels a Marx en 1858, le dice: «En la guerra la decisión por las armas es en todas las operaciones grandes y pequeñas, lo que el pago al contado en las transacciones comerciales». (Clausewitz, 1999, 35). La lógica de la guerra sigue la lógica del comercio y de las transacciones humanas.

Definitivamente, la guerra expresa el interés y la ambición de individuos y de grupos. También es cierto que el interés se asemeja al comercio. No es verdad, entonces, que la guerra sea necesaria solo para la construcción de un orden de justicia y de paz. Esto ya lo había puntualizado Kant precisamente al hablar del intercambio comercial de las naciones. La paz no se consigue con la guerra. ¿Qué sentido puede tener conseguir la ansiada paz después del reinado de la tragedia, del horror y del absurdo? La idea de una federación o asociación de naciones tenía como objeto superar la barbarie de la guerra y construir una sociedad humana en armonía y paz.

A los ojos de muchos pensadores actuales, el horror a una nueva conflagración actúa como disuasivo frente a la guerra. En la actualidad, el movimiento pacifista se ha desarrollado como un rechazo a la visión pragmática de los Estados para promover la guerra y sobre todo frente al poder destructivo de las armas modernas.

2. EL ESTADO MODERNO COMO TOTALIDAD ÉTICA Y EXPRESIÓN DE LA PAZ. HEGEL

Para el pensamiento moderno, el individuo funda el Estado. El Estado es una creación moral. En el caso de Hegel, el Estado es el horizonte ético. El Estado puede ser definido, incluso, como 'la totalidad ética'. Hegel llega a esta definición. El Estado nace como el universo de realización de los hombres libres, de los ciudadanos. Para Hegel, la historia es el ejercicio de la libertad de los individuos y el terreno de la realización de la libertad.

La libertad, entonces, se puede entender como la capacidad de decidir. La libertad es autodeterminación. Esta última supone que el individuo se construya a sí mismo, como ser humano. Esto significa que la libertad trasciende el ámbito del pensamiento y se sitúa en el ejercicio de la voluntad.

El paso de la conciencia a la verdadera libertad es el desarrollo de la historia, comenta Hegel en su *Fenomenología del Espíritu* (2004). La voluntad expresa el pensamiento porque la voluntad es una «manera especial de pensar», se trata del pensamiento «traduciéndose a sí mismo en la realidad». En La Lógica, Hegel afirma que el pensamiento es el único reino de la libertad. No obstante, la voluntad, al ser una forma particular de pensamiento, también supone el ejercicio de la libertad.

El proceso de libertad en que un hombre deja de ser esclavo y se transforma en un ser libre tiene sus momentos, y sus secuencias lógicas y reales. Para Hegel, en un primer momento, el esclavo es consciente de su ser esclavo. El hecho de que sea consciente de su ser esclavo no significa que sea libre o que posea la libertad. De esta manera, el hombre percibe su libertad, pero no la tiene. Es la forma que plantea Hegel, en la que los estoicos la entendieron: solo tienen conciencia de su libertad, y la libertad aparece en forma abstracta y negativa. En un segundo momento, el esclavo está sujeto ya *no* al amo, sino a la sociedad y a la familia. El hombre es sujeto de nuevas determinaciones. En este contexto el hombre está adscrito a una moralidad determinada que lo vincula con los otros seres humanos, pero dicha moralidad está supeditada al capricho y a la arbitrariedad de estos últimos. Por eso, esta libertad se encuentra *en conflicto* en el propio ser humano, que no ha logrado emanciparse totalmente del yugo de una moralidad externa. El tercer momento, para Hegel, consiste en la *realización* del Estado. Los ciudadanos se realizan en el Estado. La propia dinámica del Estado supone la realización de la libertad humana porque el Estado permite al individuo su máxima expresión de realización. El Estado aparece como lo razonable, como el mundo guiado por la razón. De allí que Hegel pueda hablar del Estado de la razón y de la razón del Estado.

La función del Estado moderno es la realización plena del individuo. En ello consiste la diferencia fundamental con el Estado antiguo. El Estado antiguo estaba por encima del individuo, no era en modo alguno su representación. El cristianismo puso en cuestión esta perspectiva al dar a cada individuo el derecho moral de decidir su propia liberación y salvación. Finalmente, el Dios cristiano es un Dios personal. El horizonte ético, por tanto, no lo justifica la ciudad-Estado, ni Roma, sino el Estado moderno. Por ende, el nuevo horizonte ético queda justificado en función de que el Estado sea el terreno de expresión de la más alta libertad humana.

Hegel sacó las consecuencias lógicas de la tradición política basada en el individuo (Bourgeois, 1969). No parece muy razonable, que se acuse a Hegel de ser el inspirador del Estado fascista o totalitario. Marcuse combate esta idea (1972). Más bien, la postura hegeliana

estaría en contra de cualquier Estado que no se asiente en el derecho y en la razón. El Estado opresor no puede ser justificado, puesto que este estaría negando tanto su propia esencia como la del ser humano, que es su *libertad*. El Estado es para Hegel «el paso de Dios por el mundo». Hay una gran diferencia con el Dios-mortal de Hobbes. La legitimidad del Estado no puede justificar jamás el atropello de la libertad ciudadana. En otras palabras, el Estado no puede negarse a sí mismo el derecho de ser Estado. La libertad no se defiende conculcándola o imponiéndola. Evidentemente, esto es un contrasentido. Estamos ante un Estado que se define centralmente como un Estado de libertad.

Como vemos, no basta ser consciente y pensar, se trata de ser libre. El sujeto debe ser libre. La libertad, según Hegel, es la substancia del Espíritu. Si entramos al tema de la libertad, estamos ya en el mundo de la voluntad y tenemos que enfrentar la moral. La moral supone que actuamos y vivimos con otros. Desde que los hombres se proponen ser libres y poder realizarse se tienen que enfrentar con un comportamiento moral determinado. La libertad en este aspecto es parte de una conducta moral. El Estado moderno aparece como ese horizonte de moralidad. El Estado, será en Hegel, la *realidad en acto de la libertad concreta*. Por eso podemos decir que el mejor Estado es el más libre. El Estado es la totalidad ética, la totalidad moral. La libertad de la voluntad se transforma, por ende, en principio de todo derecho.

Entonces, nos queda claro que la paz solo puede existir en este horizonte de completa totalidad moral que se llama Estado. La paz es precisamente ese horizonte de moralidad y de libertad. La paz posibilita la libertad y la libertad no puede tener otro objeto que construirse a sí misma. La paz es fruto de la libertad humana. La justicia, la ley y la paz nacen en Hegel como ejercicio de la libertad del ciudadano.

En Hegel, la libertad de los orientales y la del mundo clásico no es, en sentido estricto, libertad. Platón y Aristóteles, según él, solo la conocieron en su forma negativa. La libertad auténtica solo aparecerá con el cristianismo, y Agustín la presentaría. La razón de esta proposición es que *conocer* la libertad es una cosa, y realizarla, otra. No se trata de reconocer la necesidad para ser libre, sino que la *necesidad comprendida* nos lleva a la libertad. La libertad supone su propia realización. El cristianismo permitirá el ejercicio del libre albedrío de la voluntad, y por eso funda una moral y una política. La libertad la entiende Hegel, como la entendía Agustín, como liberación.

La liberación se produce en la vida. Lo posterior al ejercicio de la libertad, es la denominada «dialéctica de la realización». La libertad es una categoría ontológica en Hegel y tiene una realización temporal y espacial. Mientras que Asia es el reino del sometimiento, Grecia es

el reino de la libertad bella y Roma el escenario donde lo universal sojuzga lo individual. El Estado moderno representa, gracias al cristianismo, la victoria del Espíritu y de la Razón sobre el Estado antiguo. El Estado antiguo no podía conceptuar la paz de manera adecuada porque esta solo la pueden construir los seres libres. En el mundo antiguo, la paz se entiende como la paz del vencedor. En el mundo moderno, que es el reino de la subjetividad que es consciente de sí misma, se puede finalmente construir la paz.

El esfuerzo de Hegel ha consistido en dar un lugar preeminente a la razón. La razón, fundamento de la realidad, funda el orden y funda la paz. Sin razón no puede existir ni moralidad, ni justicia y tampoco la paz. Frente a esta manera de pensar, Marx (1981) propuso la importancia del individuo concreto como el sujeto de la historia. Marx no habla del hombre-genérico y universal propuesto por la filosofía hegeliana. Marx intentó desenmascarar el encubrimiento que representa la filosofía hegeliana, y la alienación y la guerra que esta ha desatado contra el individuo real.

3. EL ESTADO SOCIALISTA COMO TOTALIDAD ÉTICA Y PROYECTO DE PAZ DEFINITIVA. MARX

La concepción de Marx insiste en una crítica radical a los fundamentos del orden burgués. En París Marx criticó, en los *Manuscritos económico filosóficos* (1968), los puntos de vista de la economía política. Para él, la filosofía de Hegel y la de los neohegelianos representan el fundamento ideológico de la economía política capitalista y debe ser criticada.

Situar la crítica de Marx es importante en este trabajo. Marx no solo critica a Hegel, sino también a sus seguidores (Marx y Engels, 1974). Estos han transformado la realidad en pensamiento, y luego la han abandonado. En Hegel, la historia pertenece a la fenomenología, a la manifestación del Espíritu. Las cosas para Marx son distintas: la primera presuposición es la existencia de individuos humanos vivientes y por ello rechaza las ideas de historia y de clase como conceptos con valor en sí mismos. La visión de la historia se basa en seres vivos y concretos.

En esta perspectiva, se puede comprender que Marx critique todas las determinaciones subjetivas e individuales que se encuentran para él *proyectadas en el cielo*, y aparecen en la filosofía hegeliana con una existencia abstracta. Lo que sostiene Marx es que el universal, el todo, el género, no es lo primero. La determinación más radical y particular es el individuo: «no es la conciencia la que determina la vida, es la vida la que determina la conciencia» (Marx y Engels, 1974, p. 26). El seguimiento de la naturaleza en Epicuro es importante. Su punto de

referencia no será el universal, sino el individuo. Por eso, Marx llamó a la manera de pensar de Epicuro como la filosofía de la subjetividad monádica.

En este sentido, la filosofía es redescubierta. En los *Manuscritos económico-filosóficos* (2013), la *Sagrada Familia* (2013), la *Ideología Alemana* (1974) y en las *Tesis sobre Feuerbach* (1981) —escritos de 1842-1845—, Marx procede a la crítica de la filosofía como ideología. Marx distingue con bastante precisión los ángulos de su crítica y los sujetos a quienes critica: primero, la crítica a Hegel como filósofo fundamental y coronación del pensamiento idealista, porque para él todo se desarrolla en el pensamiento; segundo, la crítica a los filósofos *crítico-críticos* de la joven izquierda hegeliana, en la que señala su inconsecuencia ya que no aceptan romper con el hegelianismo y permanecen dentro del campo de la filosofía y del pensamiento; y tercero, la crítica a Feuerbach como representante del materialismo vulgar a quien Marx distingue de los jóvenes hegelianos, pero a quien le critica con severidad su visión de hombre abstracto y que se mantenga dentro de la relación entre sujeto y objeto. Observamos en toda esta reflexión un esfuerzo por redescubrir lo concreto.

Como es obvio, Marx recupera el sentido del individuo, pero en su expresión concreta y práctica para fundamentar la política y el Estado. En este sentido, Marx puede realizar la crítica a la concepción burguesa de política, de derecho, de moral, y de Estado moderno. Marx sostendrá que en el Estado burgués se expresa de manera clara una *representación* de la sociedad. El Estado no es un ente abstracto: expresa clases sociales e intereses contrapuestos a diferencia de lo que piensa Hegel del Estado y su decurso por el pensamiento. De tal manera que el Estado burgués es la totalidad ética en el pensamiento, pero no en la realidad. No hay Estado moderno burgués como horizonte ético, hay clases con intereses contrapuestos y con conductas morales diferentes.

El Estado, como totalidad ética, a la manera de Hegel, expresa la conducta del orden burgués y representa la paz burguesa sobre el conflicto y la enajenación del trabajador. El orden burgués es el orden de la injusticia y de la explotación del hombre por el hombre. La verdadera paz no puede existir para el obrero en el orden burgués. La paz solo será posible cuando se elimine la explotación, la injusticia y la división de clases. La paz se transforma en un objetivo a conquistar, destruyendo el Estado de injusticia y construyendo un nuevo Estado moderno, el socialista, donde el ser humano concreto sea el verdadero fin.

Marx heredará la tendencia universalista de Hegel y su horizonte ético será, por tanto, un horizonte socialista. Para Marx la libertad se presenta como la libertad de la clase explotada. El nuevo horizonte

para la realización del ser humano se encuentra en el socialismo. La realización de la historia universal se identifica con la toma del poder por parte del proletariado a nivel universal. El verdadero sujeto de la historia ya no es el Estado, sino la *clase trabajadora*. El socialismo expresa esta nueva realidad y no en balde, según él, el desarrollo del capitalismo contiene y alberga las condiciones de su propio fin.

La realidad burguesa de la historia moderna será contradictoria. La verdadera paz tendrá que pasar por la revolución social. La paz socialista será una paz definitiva. La justicia, la libertad y la paz, en Marx, se presentan como los objetivos de la nueva clase, de la clase revolucionaria. El socialismo es la premisa de la paz duradera. La realización del socialismo es la realización de la definitiva paz humana.

4. LA GUERRA NO ES LA CONTINUACIÓN DE LA POLÍTICA, NI EL MEDIO PARA CONSEGUIR LA PAZ

Han pasado muchas décadas y siglos para poder tener una visión más coherente del desarrollo de estas perspectivas. La primera observación que podemos hacer, siguiendo el razonamiento de Clausewitz de que la guerra es la continuación de la política, es que la guerra solo expresa los intereses de la actividad política humana: no tiene más sentido en sí misma que mostrar los intereses de las personas y de los grupos sociales. Una buena manera de sostener que el problema no es la guerra sino los objetivos y contenidos que la política —a través de ella— quiere conquistar. La muerte y la destrucción de vidas humanas no son en definitiva importantes, porque solo es relevante lo que la guerra tiene como objetivo. Ese objetivo justifica la muerte y la destrucción. La lucha o la defensa del Estado nacional burgués o la lucha o la defensa del Estado socialista justifican plenamente la muerte de los ciudadanos.

Ya en diciembre del 1936 el dirigente chino Mao Tse Tung escribía justificando la guerra en China:

La guerra, este monstruo de matanza entre los hombres, será finalmente liquidada, en un futuro no lejano, por el progreso de la sociedad humana. Pero solo hay un medio para eliminarla: oponer la guerra a la guerra, oponer la guerra revolucionaria a la guerra contrarrevolucionaria, oponer la guerra revolucionaria nacional a la guerra contrarrevolucionaria nacional y oponer la guerra revolucionaria de clase a la guerra contrarrevolucionaria de clase.

Y continúa reconociendo la terrible realidad de la guerra en su país, pero se reafirma en el objetivo final que justifica toda esta desgracia, la paz:

Pero la guerra que enfrentamos es al mismo tiempo, sin duda alguna, parte de las más grande y más cruel de todas las guerras. Se cierne sobre nosotros la más grande y cruel de todas las injustas guerras contrarrevolucionarias. Si no levantamos la bandera de la guerra justa, la gran mayoría de la humanidad será devastada. Cuando la sociedad humana llegue a una etapa en que sean eliminadas las clases y los Estados, ya no habrá guerra, ni contrarrevolucionarias ni revolucionarias, ni injustas ni justas. Esa será la era de la paz perdurable de la humanidad (Mao Tse Tung, 1967, 87 – 88).

Para Mao, la paz surgirá después de la guerra revolucionaria que logre conquistar el Estado socialista. La guerra es el paso necesario y el instrumento para conseguir el objetivo político propuesto. Sin embargo, la pregunta que se nos viene es si la muerte de miles y millones de personas justifican un orden social dado. La guerra revolucionaria china, probablemente la más grande de todas las guerras, costó decenas de millones de vidas. Conquistado el poder, China enfrentó una guerra con Vietnam años después, en 1986, que costó cerca de un millón de víctimas. La guerra con Vietnam fue entre países socialistas y evidenció más una lógica del más fuerte que una lucha por la justicia. ¿La guerra ha finalizado para China? China cuenta con el segundo ejército más poderoso del mundo y se encuentra listo para cualquier desafío.

Ciertamente la guerra no ha concluido ni para China ni para ningún país del mundo. Hemos colocado la experiencia china, pero en realidad podríamos haber colocado cualquier país sea los Estados Unidos, la Federación rusa, Inglaterra, Francia, Ruanda, Ucrania, Armenia, Israel o Palestina. En cualquiera de ellos la guerra siempre está latente y a veces no tan latente. El carácter ideológico del Estado sea liberal o sea socialista ha dado paso a una mirada más estatal, racional y objetiva de la guerra. Todo Estado que se preste de serlo, como querían Maquiavelo y Clausewitz, ha profesionalizado la guerra y todo lo que a ella concierne.

Las guerras contra el colonialismo en su gran mayoría han desaparecido en la actualidad, pero las guerras internas o nacionales están en permanente ebullición, sea por la democracia, sea por la justicia o sea por el territorio. Las guerras nacionales o los conflictos armados pueden cesar temporalmente, pero los intereses de todo tipo están siempre activos para desencadenarla en cualquier momento. La guerra no ha cesado y la paz no se ha instalado en el mundo moderno; todo lo contrario: la modernidad parece ser el período más violento de la historia de nuestra especie.

5. LA GUERRA Y LA BARBARIE NUNCA SE JUSTIFICAN. LA PAZ NO REQUIERE DE LA GUERRA

Del análisis presentado podemos concluir que el surgimiento de los estados y de las naciones modernas ha ido aparejado con el de la guerra. La guerra al parecer ha acompañado permanentemente la conducta social de los grupos y de las sociedades y naciones modernas. Esto no quiere decir que no hayan existido devastadoras guerras en la antigüedad o en el medievo. La idea de la guerra va a sufrir importantes modificaciones y será reinterpretada con el despertar nacional y estatal de los pueblos. No hay que olvidar que la modernidad se inaugura con una revolución y el socialismo con otra. Tampoco conviene olvidar que decir «revolución» es decir 'guerra'. No hay que olvidar que los diversos *órdenes del mundo* han supuesto cambios terribles y se han constituido como tales gracias a la guerra.

Quien crea que la guerra no ha existido en la modernidad o en el mundo actual supone mal y se equivoca gravemente. En realidad, se trata de una ingenuidad. La modernidad engendrada en y por la guerra no ha podido prescindir de ella para su consolidación, su renovación o su imposición. Pero, es menester sostener que la guerra no ha sido ni es una buena compañía para los seres humanos. En realidad, es el nombre de la tragedia moderna, del sinsentido de las muchas de las cosas que el mundo moderno lleva consigo. La modernidad nos ha traído cosas grandiosas y muy positivas, pero también cosas graves y terribles. La idea de que la paz puede surgir después de la guerra o de que esta última, la guerra, es la partera de la historia no deja de ser un cliché y una gran falacia.

La idea que queremos recalcar es que la guerra expresa el lado oscuro del mundo actual. La guerra que se cree que es la condición fundamental para alcanzar los objetivos de un pueblo o un grupo no deja de ser un sofisma. La guerra de por sí es un sinsentido y no representa un discurso, ni una palabra. La guerra no comunica nada. La guerra solo expresa la voluntad del más fuerte y para decirlo bien, la guerra representa el fracaso de la actividad política, de la vida activa. La guerra representa para unos la continuación de la política, de su poder y para otros su fracaso más rotundo.

Con la llegada del mundo moderno, como hemos señalado, se puede hablar de la guerra como algo útil al poder. Así lo pensó Hobbes al sostener que los pactos sin la espada no son pactos. Al parecer, sin embargo, los conservadores, como los liberales, socialistas y comunistas de todo tipo han sentido que la guerra es un lenguaje político. Creen que la lógica es la de la guerra y la política; de la ruptura y el consenso; de la discordia y el acuerdo y que combinan bien la muerte y la destrucción con el programa y la alternativa.

La política trata del poder. El poder, la *potestas* como la llamaban los latinos, expresa la capacidad que se tiene de hacer algo. Entender el poder o el ejercicio del gobierno a través de la fuerza y de la violencia es tergiversar el sentido de la acción política. Debemos saber que la guerra no es expresión de ningún discurso y menos del discurso político. El discurso político no se basa en la fuerza ni en el terror, el discurso político se basa en la legitimidad (Arendt, 2006). La guerra no es legítima ni puede serlo porque avasalla el interés de los seres humanos y de los Estados.

El Estado nacional moderno, señalaron los teóricos del Estado moderno Hegel y Marx, es el horizonte ético de los ciudadanos porque son ellos los que determinan que así sea. Son los individuos la sustancia del Estado moderno, tanto liberal como socialista. Son, en última instancia, el fundamento del Estado. No hay razón para que el Estado conculque los derechos de sus ciudadanos, cuando ha surgido precisamente para defenderlos. ¿Cómo puede el Estado moderno —que dice defender la vida humana— justificar la guerra que significa la muerte de los ciudadanos?

La idea que sostiene que la guerra es el sostén del Estado nacional perpetúa la idea de la naturaleza mala del ser humano. Esta idea perversa que recogieron Maquiavelo y Hobbes de las experiencias brutales de las guerras como la romana y la griega constituye un discurso que se apoya solo en la fuerza y desconfía del diálogo y de la buena voluntad de los seres humanos.

En el mundo actual uno de los rasgos más importantes es el reconocimiento de la individualidad. Cada pueblo y cada persona se sienten particulares y quieren ser tratados como tales. El Estado tiene hoy las posibilidades de reflejar el interés privado, el deseo de bienestar, el acuerdo entre los ciudadanos y transformarse en la totalidad moral y ética reconociendo a su vez las diferencias étnicas, económicas y sociales. El Estado puede conseguir la paz interna y llegar a un acuerdo entre naciones. Los dos movimientos por la paz: el interno, es decir, el respeto de las diferencias, y el externo, la posibilidad de la «Paz Perpetua» entre naciones, como decía Kant, están en las posibilidades de realización del mundo actual. Estamos, sin ninguna duda en la posibilidad de sostener que los pactos con espada no son necesarios para la vida común de los seres humanos. La guerra, hoy como ayer, solo expresa la voluntad del más fuerte y debemos hacer todo el esfuerzo por desecharla. La guerra no acaba la guerra, más bien la incrementa.

Lamentablemente, en el mundo contemporáneo no hay teoría política que no cruce los linderos de la violencia y la guerra. La lógica de la guerra es tan letal que puede destruir a los propios contendientes. Si el objetivo de la guerra consistía en derrotar al adversario y preservar

las fuerzas, la guerra puede llevar a que ningún contendiente tenga la posibilidad de preservar sus fuerzas y más bien queden derrotados ambos.

Estamos en el agotamiento de la teoría de la guerra por la propia dinámica de la guerra (Arendt, 2006). Pero, trágicamente, el abandono de la guerra por lo letal de sus nuevas armas deja que la paz se siga definiendo trágicamente, en los tiempos actuales, como la ausencia de guerra nuclear.

**TERCERA PARTE.
REFLEXIONES SOBRE
LA PAZ EN EL PERÚ**

Capítulo 7

EL PERÚ, UN PAÍS QUE AÚN ASPIRA A LA CONCORDIA

La pax criolla

Mujeres con lágrimas en los ojos, jóvenes ronderos con fusil en mano y señores exclamando al cielo, oraron en agradecimiento por volver a reunirse en su pueblo y con sus familias y paisanos. No lo habían hecho durante el tiempo que vivieron “escapando” (ayquispa). No se habían visto por cerca de diez años y muchos creían a los otros muertos. Se reencontraban en llanto exclamando: “¡Estamos volviendo a vivir!”.

Sin duda, ese sentido de refundación de la vida y del pueblo de Uchuraccay ha persistido desde ese entonces hasta la actualidad.

Escuchamos en muchos “hemos vuelto como gente nueva” (como musuq runa kutimunchik chaynaña). El retorno marca así una nueva delimitación del tiempo, definido ideológica y socialmente y que distingue un antes y un ahora. Hay una insistencia en ellos en reconocerse como “un nuevo Uchuraccay”, no en la letra sino en las mentes. Un nuevo Uchuraccay por la presencia de los “hijos de Uchuraccay”, dando a entender que casi todos los adultos han fallecido por la violencia política. Es dramático escuchar a los pocos ancianos reconocerse como “la sobra que quedó” (puchuqllaña kaniku). “Murieron más de la mitad”, “más de cien”, son los recuerdos del horror de la guerra y la represión violenta. Aun cuando la memoria no registra fechas ni el número exacto de los muertos, nos transmite la imagen de una población totalmente diezmada renaciendo.”

Ponciano del Pino, “Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política en los Andes”, p. 3.

1. LA PAX CRIOLLA Y LA LLAMADA PACIFICACIÓN DE LOS INDIOS

La expresión «¡Estamos volviendo a vivir!» que reseñó Ponciano del Pino sobre la experiencia de los pobladores de Uchuraccay volviendo

a sus tierras puede marcar varios elementos importantes para nuestra reflexión. Uno de ellos, la tenacidad de volver a ocupar sus tierras y persistir en el sentido de comunidad humana y el otro, la terrible experiencia de la guerra que muestra las debilidades del Estado en el Perú y que pone sobre la mesa la incapacidad de establecer la concordia entre sus miembros; un Estado que no logra concretar la aspiración a la concordia. ¿Qué significa el ideal de la concordia?

La raíz latina *concilio* indica ‘ponerse de acuerdo’ y la idea de *re-conciliar* supone, en esta perspectiva, ‘volver a llegar a un acuerdo’. Lo que es decisivo en este primer acercamiento etimológico es el sentido de *concilium* como reunión, como grupo reunido; y el segundo que se desprende es el de ponerse de acuerdo. Acordar viene de latín *accordare*, de *cor*, *cordis*, que significa ‘corazón’. Obviamente el viejo sentido latino entiende el acuerdo como un problema de fondo, como un problema integral que involucra la mente, el cuerpo, la voluntad y el sentimiento. No es casual que la palabra concordia, es decir, *con acuerdo* —literalmente *con corazón*— signifique una relación que amarra y que ata; y en ese sentido, configure un tejido social y moral. Lo interesante es que esta idea es sinónima para nosotros de uno de los significados más importantes de la palabra paz. La concordia es paz. Decimos *uno* de los sinónimos porque paz no solo significó concordia, sino que su vieja acepción de *pax* significó un acuerdo, pero asimétrico que *sometía al vencido*. Por eso la Pax Romana significó un sometimiento de los pueblos del mundo, y por eso Maquiavelo y Hobbes insistieron en esta perspectiva.

Seamos claros en sostener que *pacificar* no indica, en esta perspectiva, buscar la concordia, sino vencer en la guerra y derrotar al enemigo. Lo que genera esta *pax* es la derrota del adversario y por ello se llama paz al cese de la guerra. Este es el sentido de paz opuesto al de guerra; pero no expresa el sentido de paz como concilio, como reconciliación, como concordia que suponen la justicia, la igualdad y el derecho, y finalmente la comprensión. Esta distinción nos parece central y sobre ella queremos ir debatiendo en las siguientes páginas al pensar en los problemas del país.

2. LA COLONIA MANTUVO VIVO EL SOMETIMIENTO DEL INDÍGENA. UN PUEBLO SIN ESTADO, SIN DERECHOS NI LEY

Lo que parece evidente es que al sentido original del acuerdo de personas que fundan una comunidad humana se superpone este otro sentido más amplio, más universal, que no se consigue solo por la aceptación voluntaria de las personas sino por la fuerza. Los dos sentidos están presentes permanentemente en la historia de Occidente y trágicamente en la nuestra.

El sentido del acuerdo se toma entre ciudadanos, entre los miembros de la misma comunidad política. El segundo sentido se aplicaba hacia los pueblos de fuera, a los que griegos y romanos llamaron «bárbaros», y a los pueblos que colonizaron los europeos durante la modernidad. A ellos no se les reconoció el derecho de ciudadanía y, por lo tanto, se les sometió al poder de los conquistadores. A este dominio y conquista incluso lo llamaron «un proceso de civilización». Esta civilización de los bárbaros y de los indígenas estaba plenamente justificada. Irónicamente, según griegos y romanos, era el mejor trato que se les podía ofrecer a pueblos que no eran civilizados. Los europeos siempre consideraron que su dominación era la mejor cosa que les podía haber sucedido a los pueblos originarios del África y de América. Incluso recordemos que para los dominantes esta civilización entrañaba en sí el ejercicio de la justicia. Los bárbaros, según los griegos, no tenían justicia y para los conquistadores, los americanos eran salvajes porque no colocaban la razón como el fundamento de la conducta humana. Eran seres primitivos que merecían ser dominados por su propio bien.

Debe quedar muy claro que el sentido de concordia y de paz se aplica solo entre los ciudadanos, lo que tiene a la base la idea de igualdad civil y justicia entre sus miembros. No se ha aplicado nunca al tratarse de la relación con pueblos conquistados. Lo que se aplicó en este caso no es la justicia, sino el derecho de conquista por la guerra. Cuando los españoles conquistan el Perú el problema de fondo que enfrentan es el derecho que tienen los nativos. Ese derecho, el derecho de gentes, exigía que los nativos fueran tratados como personas. La reflexión hecha por Vitoria, Las Casas y Suárez en este sentido de defensa de los derechos de los indígenas y de sus territorios, nos exime de más comentarios al respecto.

¿Son los indios seres humanos, vale decir, agentes racionales, personas, sujetos políticos, ciudadanos? A pesar de la protesta salmantina, el Estado español echó mano del derecho de conquista y sometió a servidumbre a los indígenas. Estos no estarían jamás en pie de igualdad de derechos con los españoles.

El Perú nace articulando en su seno una sociedad de señores y otra de siervos; una sociedad que excluía a la inmensa mayoría de personas del derecho de ciudadanía. Los indios no tenían razón ni corazón. No eran sujetos para ningún acuerdo, para ninguna conciliación: en pocas palabras no eran reconocidos como agentes potenciales de concordia. Unos nacían con derechos y otros sin ellos. La colonia fue el horizonte donde el Perú procesó y estructuró esta división y esta ausencia de *concilium* y de acuerdo político. Ello permitió la exclusión de sus mayorías originarias.

La Colonia no fue un momento importante de la historia política del país; fue todo lo contrario, el momento de la organización de la servidumbre y de su sometimiento. Nadie puede pensar que la Colonia tuvo un sentido positivo para los pueblos dominados. El gran argumento de la evangelización para justificar la conquista va contra los invasores, porque la naturaleza de la evangelización estuvo siempre en contra de la conquista. El evangelio no puede estar al lado de la muerte y la explotación inmisericorde de la gente. Así parece que lo entendieron desde el fraile Montesinos en Isla Española al inicio de la conquista, pasando por Bartolomé de Las Casas, Domingo de Santo Tomás y Antonio Ruiz de Montoya en Lima hasta el actual papa Francisco que pidió perdón a los indígenas latinoamericanos por los crímenes desarrollados en estos siglos. La Colonia fue un momento de ausencia de concordia y de paz.

3. LA INDEPENDENCIA Y SUS LÍMITES: UN ESTADO A MEDIAS O UN PUEBLO SIN ESTADO

El nacimiento de la República representó y representa todavía hoy una alternativa mejor a la perspectiva de ser una colonia. Quizá la ruptura con el colonialismo no ha sido lo suficientemente remarcada, pero es obvio que nadie en la historia moderna y contemporánea del Perú ha planteado una vuelta al sistema colonialista. Incluso los sectores más conservadores solo han llegado a plantear una mejor revaloración de la tradición hispánica en la cultura peruana, como fue el caso de Víctor Andrés Belaunde que buscó entender a mayor profundidad la peruanidad en el país. No conocemos intentos serios, ni teóricos ni políticos, de restauración política de la Colonia. La Colonia fue desechada por todas las clases sociales por ser un instrumento de sujeción brutal y de explotación inmisericorde para con las poblaciones nativas del Perú e incluso por discriminar a los criollos. Por eso hoy que la época de la Independencia nos parece un hecho lejano —y que se critica por incompleta y por no beneficiar a la mayoría— debemos mirarla no solo con el juicio de los doscientos años de vida republicana, sino principalmente como el momento en el que se abrió la posibilidad para alcanzar la libertad, la igualdad, el progreso, la democracia y el acuerdo entre todos los que nacieron en el Perú. Por todo lo dicho podemos sugerir que la Independencia desde esta orientación representó un momento importante —si bien inconcluso— de la construcción del Estado nacional.

Los objetivos de los primeros liberales americanos de fines del siglo XVIII fueron, al mejor estilo roussoniano, fundar repúblicas y naciones libres y democráticas, basadas en la *voluntad general de los pueblos* y romper para siempre el vínculo de dependencia que los

ataba a España. Estos fueron parte de los intereses políticos que se expresaron bajo la idea de la independencia. La independencia recogió la idea roussoniana de la voluntad, del sentimiento y centralmente la idea de justicia. Desde el punto de vista de estas ideas no podemos negar que los objetivos propuestos eran legítimos y justos. El sueño de los pocos liberales que existían se estrellaría con los intereses de determinadas clases que vieron un peligro inicial a sus intereses con la Independencia.

A pesar de estos sueños de libertad, de independencia y de acuerdo nacional, la historia siguiente a las jornadas independentistas fue el ejercicio de la libertad, pero solo de unos pocos. Los criollos, a contracorriente del esfuerzo de la mayoría, constriñeron el ejercicio de la libertad y la democracia. Estas prácticas estuvieron en contra del sentido originario que expresó la Independencia. Los límites del republicanismo y de los proyectos políticos de la época —que no integró a la mayoría, discriminando a las poblaciones nativas, a esclavos y a pobres, alegando su ignorancia e inmadurez cultural, social y política— impidieron que la nueva república alcanzara un desarrollo social y un acuerdo político más intenso y fecundo.

Lamentablemente persistía la distinción heredada de la colonia entre señores y siervos, entre criollos e indios, entre hombres libres y esclavos. Sería a mediados del siglo XIX que desaparecería la esclavitud y también en las mismas fechas el tributo indígena. Ramón Castilla ya en la República hizo lo que se debió haber hecho en los inicios de la misma Independencia. El corazón de la independencia no era lo suficientemente grande para albergar a todos. No había un acuerdo verdaderamente nacional. El viejo derecho de conquista se resistía a ser extirpado y mantendría la escisión entre los peruanos.

4. LA PRÁCTICA DE LA CONFRONTACIÓN Y LA FRAGILIDAD DE LA DEMOCRACIA

Una somera mirada al curso del manejo político del Estado peruano después de la Independencia nos puede dar una idea de cómo la sociedad peruana se ha desarrollado.

En el siglo XIX luego de las gestas de la independencia nacional observamos que el manejo del Estado está en manos de intereses que se sustentan en la fuerza. Los historiadores nos hablan de un caudillaje militar que duró hasta la década de los años setenta del siglo XIX. Luego de la guerra con Chile nos señalan que hubo un segundo caudillaje militar. En buena cuenta observamos un siglo con algunos momentos, casi esporádicos de democracia, pero una mayoría de momentos y décadas de dictadura y autoritarismo. Eso no expresa una sociedad democrática, sino el poder del más fuerte. Algunos

historiadores nos han referido el surgimiento desde mediados del siglo XIX de ciudadanos que lucharon contra el militarismo y que se organizaron llamándose a sí mismo como *civiles*, como ciudadanos, y que se manifestaron de múltiples formas en contra de los caudillos militares y como expresión a los trabajadores y ciudadanos de a pie. La formación del Partido Civilista de estas épocas en el siglo XIX puede expresar la voluntad de los ciudadanos de la época.

La guerra con Chile fue el escenario doloroso que tuvo que enfrentar un país que tenía una débil conciencia ciudadana y que se expresa en una comunidad política desunida. No obstante, lo que hoy rescatamos no es la división y los intereses de los que se aprovecharon de la situación, sino de los que defendieron el país en condiciones absolutamente desiguales, como lo fueron personajes como Bolognesi y Grau y sus soldados, defensores en muchas batallas del sur peruano y en San Juan y Miraflores que ya sin ejército y pertrechos pelearon como civiles. Lo mismo podemos señalar de la resistencia en la sierra central y norte. Las bajas en la población civil fueron muy grandes para el país. Los ciudadanos de a pie pelearon en la guerra y pagaron la ausencia de Estado moderno que debía garantizarles la vida y los derechos. El Perú existía, pero como un pueblo sin Estado, es decir, un pueblo sin garantía de derechos, sin defensa y sin ley; un Estado que no había podido integrar a sus múltiples pueblos.

A partir del fracaso se intentó poner nuevamente las bases para la reconstrucción del país. Como diría Víctor Andrés Belaunde fue la guerra la que obligó a que las élites intelectuales repensaran las condiciones de la unidad del organismo nacional. El tema del indio y el de la tierra aparecieran finalmente como temas medulares de la construcción de la ciudadanía y de la nación. Las figuras de Haya de la Torre y de José Carlos Mariátegui serían importantes para el curso de la actividad del siglo XX.

El siglo XX expresa, si hacemos una comparación rápida de los gobiernos democráticos en el país, el peso del autoritarismo y de las dictaduras. La llamada República Aristocrática, que reflejó el peso político de la oligarquía peruana ligada a la producción y exportación del azúcar y del algodón, y su alianza con sus socios terratenientes serranos, se expresó en regímenes formalmente democráticos, pero que no contaron con la presencia de la mayoría de la población peruana. Incluso un parte de esta llamada época aristocrática fue el oncenio de Leguía, que no fue muy respetuoso, por decir lo menos, de la democracia. No votaban las mujeres y no votaban los indígenas. ¿Se puede hablar de democracia real?

Caído Leguía en los años 30 tenemos la dictadura de Sánchez Cerro, seguida de la de Benavides hasta 1939. Luego de gobiernos

democráticos, caemos en la dictadura de Odría en 1948 en lo que se vino a llamar el ochenio y se salió de ella en 1956. En el año de 1962 vuelven los militares con un nuevo golpe para impedir el triunfo de Haya de la Torre. Sale elegido en el año de 1963 Fernando Belaunde y será derrocado en 1968 por el general Velasco, que instaura un régimen militar que concluye en 1980. Luego de dos gobiernos democráticos de Belaunde y de García, sale elegido Alberto Fujimori en 1990 que se mantendrá en un gobierno dictatorial desde 1992 hasta el año 2000. Como podemos observar, en el siglo XX el peso del autoritarismo es muy fuerte y el balance es que en términos de años, la presencia de gobiernos dictatoriales es mayor que la de años con gobiernos democráticos; pero si hacemos un análisis más profundo de las características de estos últimos gobiernos democráticos podemos encontrar grandes sorpresas que nos hagan pensar que el peso del autoritarismo es mucho mayor.

El espíritu republicano, incluyendo a liberales y socialistas, se afirmó en la idea de una participación democrática e igualitaria de la población en el ejercicio del poder. En este sentido la democracia debía entenderse, a los ojos de los liberales y de los socialistas, como el ejercicio del poder de la mayoría de los ciudadanos. En el contexto ideológico nacional esta premisa fue asumida por todos: ninguna fuerza política ha considerado el ejercicio de una minoría o de un solo grupo en el poder. En el escenario peruano, plagado de desigualdades económicas, sociales y étnicas, este discurso que debía buscar la construcción de un país democrático para todos, fue la bandera que justificó la toma del poder por la fuerza. No hay golpe militar ni dictadura que no se haya justificado a sí misma como el garante del orden y de la paz frente a las injusticias, la desigualdad y los conflictos. La argumentación del autoritarismo se basa en la idea de que la población no puede gobernarse y debe ser sometida por su bien. Se ha pensado que un dictador benévolo puede realizar lo que la democracia no puede hacer. Así se ha larvado la idea de que la democracia y la decisión y libertad de los ciudadanos son prescindibles; y que mejor es un poder autoritario que mantiene el orden, que una democracia que —según sus detractores— no puede resolver los problemas de la población.

Tenemos, por un lado, una mirada liberal bastante conservadora desde las clases más pudientes y poderosas que desprecia la democracia por no ser útil al desarrollo económico del país. Por otro lado, tenemos un marcado talante autoritario de parte de las fuerzas socialistas, que no aprecian la democracia y conciben el poder como la expresión autoritaria de las clases subalternas. En este escenario, la democracia no es concebida ni ejercida como una expresión del ejercicio de la libertad de los ciudadanos, sino como una propuesta

incapaz de resolver los problemas nacionales. El eco de Hobbes de que los pactos sin espada no son acuerdos resuena en el horizonte de nuestra concepción de democracia.

5. TRAS PIEDRAS, PALOS: LA TRAGEDIA SENDERISTA

La guerra que Sendero quiso desarrollar en el Perú violentó y destruyó acuerdos que se habían ido tejiendo a lo largo de nuestra historia nacional. El Perú se había ido construyendo como república, pero no había conquistado un contenido pleno de democracia y de desarrollo social, que fue el sueño de los independentistas. La falta de democracia y la pobreza endémica, así como la exclusión de inmensos sectores nacionales ha impedido que se establezcan de manera formal y legalmente las bases de una república democrática. Hemos vivido entre la formalidad de una democracia sustentada por una minoría y la realidad de una mayoría nacional que ha pugnado sostenida y permanentemente por acceder a ella y así generar las condiciones para la constitución de la república. Este escenario por ampliar las bases democráticas del Estado, que algunos han llamado la democratización del Estado, ha sido la gran bandera de los ciudadanos en el país.

Hay que decirlo adecuadamente, Sendero no vulnera solo los acuerdos *formales* de una minoría acostumbrada a vivir de espaldas al pueblo, sino que central y principalmente viola e intenta abortar el esfuerzo masivo de la construcción de la democracia en el Perú. Sendero no respetó el sentido de la Independencia, ni el esfuerzo y la lucha por defender la nación durante siglos. Decimos esto porque le consta a todos en el Perú que el senderismo no respetó ninguna forma de institucionalidad del Estado y se enfrentó directamente a sus instituciones, y tampoco respetó la autonomía de las comunidades campesinas, ni de sus organizaciones naturales, ni los esfuerzos de los ciudadanos por construir desde sus vidas la democracia y lo que es peor, no respetó la vida de inocentes y de los que pensaban diferente. La propuesta senderista trató de ahogar las esperanzas acumuladas por el pueblo y quiso llevarlas a un terreno donde la voluntad omnímoda de su partido y no el sentir comunero, popular y nacional eran los respetados. Sendero olvidó que la gente común, ciudadana, había construido el país y tenía un claro sentido nacional. Por ello la propuesta senderista se ubica desde el inicio enfrentando el sentimiento nacional y la voluntad ciudadana, y merece ser reconocida y tipificada como autoritaria. El senderismo pensó, decidió y ejecutó de manera arbitraria la guerra en el Perú. El autoritarismo, vieja lacra nacional, nacía esta vez barnizado de discurso radical y con la clara intención de impedir el afianzamiento del Estado moderno, acusándolo de expresar un orden de explotación y de miseria.

Sendero no entendió jamás que el pueblo peruano había luchado persistentemente por construir una propuesta democrática. Muy por el contrario, sabotó el proyecto popular y quebró la organización sindical y comunal del pueblo e impuso una estrategia ajena y desligada con los intereses de la gente. Toda la estrategia del senderismo se ubicó en *demoler el estado burgués* y en destruir todas las conquistas hechas por el pueblo a lo largo de décadas. Los senderistas se opusieron a toda organización sindical o comunal que no estuviera de acuerdo con su orientación política y con su guerra; se opusieron a todos los programas de desarrollo que el pueblo y los campesinos habían exigido, y que se habían conseguido en duras luchas con el propio Estado. El senderismo no valoró la riqueza de la vida de los pobres que se reponían demográficamente del genocidio perpetrado en la conquista y en las políticas mineras coloniales, ni tuvo en cuenta el inmenso sacrificio que a los campesinos del Perú les había costado defender su vida frente a la exclusión, la pobreza y la marginación. El senderismo sencillamente hizo tabla rasa de este esfuerzo y se sintió el adalid de una lucha popular que nunca comprendió y para la cual nadie lo convocó. Finalmente, la derrota del senderismo significó la derrota de una práctica terrorista que no respetó la vida de las personas y que no representó ninguna alternativa programática para nadie. En un país con un Estado frágil, el senderismo fue una suerte de rebelión sin programa que expresó más la desesperanza, el odio y la tragedia.

6. DEMASIADO LARGO EL CAMINO DE LA CIUDADANÍA: RECONCILIACIÓN, JUSTICIA Y CONCORDIA EN EL PERÚ

La pregunta que nos hacemos es ¿desde dónde construir ciudadanía?, ¿desde dónde plantear el proyecto de la concordia nacional?, ¿cómo establecer verdaderos acuerdos y que estos vengan del corazón? Es desde la vida de la gente, desde el deseo de progreso y bienestar, y desde la lucha por la libertad que podemos plantear, sin equivocaciones y sin autoritarismos, una propuesta adecuada de concordia y reconciliación.

El país derrotó al senderismo y se sacudió de una forma política que no respondía a sus más profundos intereses. El senderismo fue condenado por ser una forma política autoritaria y regresiva que no calzaba con las expectativas del país. La derrota del senderismo se produjo en los más alejados escenarios del país y fue realizada por los propios comuneros organizados en comités de autodefensa, por rondas campesinas y por la organización de los barrios populares de las ciudades, así como por el esfuerzo y la vida de miles de militares y policías. Fueron los peruanos, humildes, pobres y organizados los que derrotaron al senderismo y se liberaron de él. El trabajo de

inteligencia y el de la fuerza militar tuvo éxito al articularse con la voluntad popular expresada en esa orientación.

Los temas de la justicia, la reconciliación y la concordia son complejos y difíciles de asir. En realidad, se trata de términos que con el correr del tiempo y de los pueblos han ido adquiriendo diversas acepciones y significados. Por ello determinar el camino para resolver los problemas es todo un desafío. Creemos, no obstante, que para enfrentarlo adecuadamente debemos tener claro desde dónde y desde quién partimos, y también debemos saber con quién y a dónde queremos llegar. Partimos de las personas y queremos su realización no solo material, sino su realización como ciudadanos libres, creativos y plenos. Nuestro punto de partida son las personas, esto es, sujetos personales encarnados, individuales. Nuestro punto de llegada, la búsqueda de realización plena de estos sujetos personales.

Se trata de reconocer que miles de personas individuales, seres humanos de todas las edades, han sufrido la violencia y viven sus secuelas. Un pueblo sin Estado, sin concordia significa que la violencia ha hecho lo que quiere porque ni siquiera hay ley para poner límites al autoritarismo. Sobre una historia desgarradora se desató el autoritarismo y la violencia terrorista del senderismo. Tras piedras, palos. Sostener que partimos de *estos* sujetos personales implica el reconocimiento de su condición de individuos encarnados que han sido mellados en su vida y dignidad. No estamos describiendo procesos genéricos y abstractos, sino procesos trágicos de la vida nacional y que han producido mucho daño en las personas y en sus comunidades.

Habría que hacer todos los esfuerzos por crear las condiciones para construir un nuevo momento de la historia del país. Un tiempo nuevo en el que la guerra y la muerte violenta queden atrás. Un momento de esperanza que quiera superar el pasado y construir un nuevo país como lo plantean tercamente los comuneros de Uchuraccay. El Perú tiene una historia permanente de rupturas y experiencias de reconciliación, por eso podemos hablar de nuestra historia como un largo y accidentado proceso de destrucción y re-construcción permanentes del pacto social. Decimos que se abre un tiempo nuevo para el país porque junto a las experiencias negativas y dolorosas también se han vivido experiencias positivas en su proceso de constitución.

La reflexión que ofrecemos empieza por reconocer que la búsqueda de justicia, reconciliación y concordia es un proceso y un anhelo viejo en el Perú. El Perú es el símbolo de un acuerdo político y social, y de una propuesta de ciudadanía. Nuestra hipótesis plantea que se debe enhebrar y reconfigurar un nuevo acuerdo político, y refundar el pacto social. Esto exige una afirmación de la conciencia ciudadana y del régimen democrático. Hablar de ciudadanía y de democracia en

el país supone primero el reconocimiento de las personas, y luego la restauración y reparación de los daños que han sufrido, el respeto a las características culturales de cada pueblo y a sus convicciones éticas y religiosas más profundas. Se trata, como hemos señalado, de ir reconstruyendo desde las personas, desde las víctimas y sus entornos, un nuevo universo político y social.

Queremos remarcar para finalizar que el proceso para establecer un acuerdo social y nacional pone como tema central la cuestión de la construcción de ciudadanía. Lo hemos afirmado desde el inicio: solo es posible construir acuerdos de convivencia social y política con ciudadanos. Sin ciudadanos la ley es letra muerta y el Estado no existe. En buena cuenta depende de la calidad y de la convicción de los ciudadanos para que un acuerdo estable pueda crecer y realizarse. No hay democracia, ni instituciones consistentes sin ciudadanos, así como no puede haber un proceso de concordia y reconciliación local, regional o nacional sin la voluntad expresa de la comunidad ciudadana.

Capítulo 8

EL MIEDO A LA MUERTE Y LA PRÁCTICA DEL TERROR

La imposición del poder no se desarrolla solo en el ámbito de lo público. El poder intenta siempre dominar la conciencia individual y psicológica de las personas. El viejo ideal de comunidad política, la *polis*, exigía la efectiva participación ciudadana y el crecimiento integral humano, tanto ético como estético. El dominio autoritario del poder, antiguo y moderno no respeta la decisión individual, es más la conculca, la reprime y la excluye. En muchos casos el poder usa la fuerza y el terror. Si la democracia y el acuerdo se basan en el crecimiento personal y ciudadano, la dictadura y el terror son permanentemente hostiles a ello. La dictadura y sus instrumentos —entre ellos el terror— socavan las bases de la personalidad humana y la construcción de una sabia conciencia ciudadana.

Un primer problema al enfrentar el tema de la paz como concordia es el profundo daño producido en la conciencia individual y psicológica de las personas. Las personas han sido primero manipuladas, luego maltratadas físicamente y golpeadas en lo más profundo de su personalidad y conciencia. La raíz del problema no estaría tanto en la presunta debilidad cultural de los pueblos o comunidades, como en el arbitrario y brutal uso del poder y la fuerza sobre estas. Así que el tema de la vida y la muerte en su relación con el Estado y con sus prácticas de terror pueden ser una entrada adecuada para comprender y reflexionar cómo se ha destruido la conciencia psicológica como

paso necesario y decisivo para la consolidación absoluta del poder sobre ella.

1. EL TERROR Y EL MIEDO A LA MUERTE COMO EJERCICIO DEL PODER

Desearíamos comenzar esta reflexión sobre el terror como ejercicio del poder con una idea que nos parece básica y central en la comprensión de los presupuestos de todo pensar político, nos referimos a la idea que cada pueblo y cada individuo poseen sobre la vida y la muerte. Esto que puede parecernos extraño y ajeno a nuestra vida cotidiana. Pensamos, sin embargo, que representa uno de los sentidos más profundos y fundamentales de nuestra vida individual, social y colectiva, y que puede explicar el papel jugado por el terror en la actividad política.

Si tuviéramos por cierta la afirmación de Thomas Hobbes, que el Estado se funda sobre el miedo a la muerte, podríamos pensar —siguiendo su razonamiento— que a diferentes maneras de entender la muerte corresponderían diferentes tipos de Estado. Digámoslo de otra manera. Si el Estado se debe caracterizar por ser una instancia que protege a sus ciudadanos de los peligros, principalmente del de la muerte, y por ende debe garantizar la reproducción satisfactoria de la vida humana, podríamos colegir que pueden existir diferentes sentidos y maneras de entender la protección de la vida humana. En pocas palabras, estos podrían ser diferentes en su comprensión de ella. Los estados serían, entonces, diferentes, debido a sus propias concepciones sobre la vida y la muerte.

Podemos observar, además, cómo lo que llamamos pueblo y cultura son maneras específicas de responder y enfrentar el tema de la vida y de la muerte. Ser un pueblo equivale a decir una comunidad de intereses y decir interés supone referirnos al principal de todos: al de preservar la vida. La comunidad humana o pueblo, su cultura y estructura política, vale decir, el Estado, son, pues, maneras como los hombres enfrentan la vida y la muerte.

Desde los ritos más antiguos el hombre le ha rendido culto a la vida y le ha mostrado sus miedos más profundos a la muerte. Incluso para aquietar sus miedos más profundos y su miedo a la muerte sacrificó la vida de sus hijos, de sus niños y específicamente de sus niñas, unas veces de la misma comunidad, otras veces de extraños a ella. El sacrificio humano ha expresado la más conmovedora y aterradora experiencia de muchos pueblos antiguos. Esta experiencia nos permite comprender a qué niveles de manipulación se puede llegar para afirmar el poder.

Hoy, a tantos siglos de distancia de nuestros antepasados, algunos piensan que solo con la muerte se pueden pagar las culpas, los crímenes y satisfacer, según unos, la venganza, y según otros, la justicia. En ello no somos tan nuevos ni tan modernos. Seguimos pensando o quizá es mejor decir, temiendo a la muerte y viéndola como un medio que puede ser manipulado para consolidar, legitimar o conquistar el poder.

Lo que podemos mirar es que el miedo se exagera cuando de por medio está la posibilidad de morir. Por eso nos parece que el miedo a la muerte es el miedo por excelencia y a ese miedo exacerbado, espantoso, profundo y terrible, a morir abruptamente, le llamamos terror. El terror nos escarapela, nos inmoviliza y nos deprime. Pero, lo curioso es que todos nos vamos a morir, ¿por qué si vamos a morir le tenemos tanto miedo a la muerte y nos aterra hablar y pensar en ella? Debemos responder a este interrogante. No nos aterroriza la muerte en sí porque no sentimos terror por la muerte de un anciano; sentimos, más bien, pena. Pero, si por una enfermedad o por un accidente, por poner ejemplos, la muerte se lleva a un niño o a un joven, nuestro pesar es mayor porque pensamos que su vida ha sido truncada.

El tema cambia de perspectiva cuando ya no son los otros los que sufren o mueren, sino cuando *yo* me enfrento con *mi propia* muerte. Siempre nos parece que el pensar en la muerte —en *mi* muerte— es sobrecogedor y terrorífico; pero, cuánto más grave es saber que ni siquiera voy a tener el derecho de enfrentar mi propia muerte porque la decisión de cortar mi vida le pertenece a otro. El terror de Estado o el terrorismo toma y decide la vida de las personas. En realidad, es la decisión arbitraria, dolorosa y abrupta que corta nuestra vida la que nos sobrecoge y aterroriza.

2. EL ESTADO, EL TERROR Y EL MIEDO A LA MUERTE

Queremos destacar una segunda idea vinculada a la construcción o mantenimiento del poder y del Estado. Como ya dijimos, el Estado es una respuesta que busca nuestra sobrevivencia. Avancemos en esta reflexión un poco más allá.

Si el sentimiento colectivo y comunitario es intenso en un grupo humano y este además privilegia por diversas razones y fundamentos al grupo mismo sobre sus miembros integrantes, estaremos ante una sociedad que hará todos los esfuerzos —incluso sacrificando los intereses individuales de sus propios miembros— para cubrir las necesidades del conjunto. La ideología del grupo valorará el esfuerzo por la comunidad y la entrega incondicional por la causa comunal. ¿Cuál es si no el sentido en el que se apoya el valor y el desafío a la vida que tienen los guerreros y soldados? No puede, pues, resultar extraño que

en esta lógica el Estado haya colocado el deber del individuo al límite de exigirle incluso la vida en función de su deber ciudadano. La historia es pródiga en imágenes sobre el sentido de la vida y el desprecio de la muerte.

La cultura de la heroicidad viene desde antaño. En la vieja tradición griega los héroes la reflejan y la tragedia canta el sacrificio del bueno, del héroe, al enfrentarse con el destino. Para los cruzados medievales, por ejemplo, la entrega de la vida a causa de la fe convertía al cruzado en un casi mártir. Bernardo de Claraval en su famosa regla de vida para los templarios —esos hombres mitad monjes y mitad militares— señala el sentido profundo de la muerte y de la vida. Nada raro escuchar el eco de los monjes templarios en la conquista del Perú, cuando algún pintoresco personaje al final de la batalla de Chupas, citado por José de la Riva-Agüero en sus *Paisajes Peruanos* (1969), nos refiere lo hermoso que es ver cómo la sangre española riega y fecunda las tierras peruanas.

No es solo la cultura occidental la que tiene un culto a la heroicidad y al sacrificio de la vida por causas nobles. Los caballeros japoneses, los samuráis, también tuvieron esta consigna. La imagen del samurái fue la flor del cerezo, flor blanquísima que al menor soplo del viento cae, prefigurando con ello el sentido de estar dispuesto a dar la vida en cualquier instante por su señor. Una norma del *bushido* le recuerda al samurái que solo una cosa debe aprender, una sola cosa: hacer frente impávidamente a la muerte. Un tipo de budismo, el zen, ayudaría al samurái a enfrentarse con la muerte y a no temerle; la misma tradición en China con el budismo Chan y en Corea con el budismo Shon. La historia de la humanidad y sus pueblos está plagada de impresionantes historias del desprecio y del sacrificio de la vida personal por la comunidad y el Estado. La heroicidad, habrá que decirlo, sigue muy presente entre nosotros.

3. LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO MODERNO

En este punto el Estado moderno reafirma el papel del antiguo, a pesar de que empieza a reconocer el interés individual, como es ya bastante claro en la obra de Maquiavelo o en el tema de la libertad, como inicialmente lo planteara Hobbes. Aun así, en muchas oportunidades los intereses individuales se subordinan a los intereses generales de la defensa del Estado, del derecho o de la justificación de la revolución. Hemos sido testigos en el Perú de la guerra, y de la manipulación de la vida y de todos los miedos de las personas con el terror.

En la revista *Quehacer*, hace algunos años, el General Cisneros afirmaba sin ningún tipo de reparo que «si para matar a dos o tres senderistas era necesario matar a ochenta inocentes, no importa». De

manera macabra, insistía que el campesino solo podía elegir dónde quería morir. Probablemente el general Cisneros pensaba que había que hacer cualquier cosa, incluso sacrificar inocentes, si todo ello redundaba en beneficio del Estado. Manera particular y muy hobbsiana de entender el papel del Estado. En esta concepción, el Estado, fin último, garantiza la sobrevivencia y la vida humana.

Los senderistas no pensaban de diferente manera. Se trataba de «morir para inventar el gran mito subjetivo» y de estar dispuesto a «cruzar el río de sangre» que la guerra entrañaba. Iniciar la guerra y mantenerla se justificó en la perspectiva de una utopía sangrienta y brutal que denominaron la República de Nueva Democracia. Naturalmente que la vieja consigna maoísta, difundida por los senderistas de «estar dispuesto a estallar en mil pedazos para conquistar el trono» ponía el papel de la muerte y del sacrificio humano como lugar decisivo y central de la acción política.

El terror, como hemos dicho, es la exacerbación del miedo y por ello ha cumplido un papel político. Generar, producir, «sembrar» el terror, ha sido un instrumento de la acción política tanto de grupos armados como del Estado mismo. En las escuelas de pensamiento militar —en general— se habla de «lucha y guerra psicológica», de utilizar el terror como manera de *ablandar* y golpear estratégicamente al enemigo. Se combate con guerrillas en el campo y a la vez se aterroriza con bombas a la población civil. Los actos de sabotaje son, en buena cuenta, acciones de terror. Las ejecuciones públicas, las mutilaciones o los ajusticiamientos o linchamientos cumplen la función de castigo que busca espantar y aterrorizar a la población para que cambie de conducta o para que deje de apoyar tal o cual causa. Todo se hace con la más espeluznante racionalidad y frialdad. Los estrategas dirán que así tiene que ser.

El terror no es ajeno a la práctica militar de quien defiende o lucha por ganar un Estado y tampoco es ajeno al que maneja el poder. Lo que nos parece remarcable es el vínculo del terror con el poder. Quien tiene el poder —y no solo tiene el poder el que posee la dirección de un gobierno o de un Estado— puede hacer uso racional de la violencia y puede *aterroizar* a la población con ella, manipulando sus sentimientos y sus miedos naturales. En realidad, el terror no ha estado jamás ausente del manejo del poder.

4. LAS NUEVAS FORMAS DEL TERROR

El terrorismo es una respuesta que introduce la muerte al sistema, como si fuera una práctica de lo más cotidiana. La glorificación de la muerte, del martirio, del sacrificio y de la heroicidad por parte del terrorista muestra no solo el desprecio a la vida, y a su propia vida, sino

el deseo imperioso de destruir el sistema y el poder. Por otra parte, los grupos de poder han intentado utilizar el miedo a la muerte como instrumento para justificar su dominio y su posición en el mundo. Las maneras de responder a esta utilización del poder por parte de los poderosos han sido muchas veces brutales y lamentables. Conviene reflexionar sobre estas acciones que parecen que se transformaron y se transforman en práctica corriente en el mundo de hoy y en el país.

No es difícil advertir que cuando no hay justicia y no hay ley el poder se extralimita, vulnera y destruye de la propia condición humana. Las experiencias ya clásicas del nazismo y del estalinismo fueron expresiones monstruosas y totalitarias, como sugiere Hannah Arendt (1974), de lo que puede hacer el poder cuando siente que no tiene límites. No tenemos que recordar toda la miseria humana que ha significado la vulneración de los derechos y de la vida de las personas a lo largo de la historia de nuestra especie. Conviene saber que la violencia y la vulneración de la condición humana han engendrado la mayoría de las veces respuestas terribles y brutales de los maltratados y de los pueblos humillados. No es algo lineal, ni tampoco se expresa de manera causal, pero ante la violencia del poder siempre hay respuestas en la misma línea y con la misma intensidad —y a veces más— de los que la sufren. No tenemos que ir muy lejos para advertir cómo un pueblo que sufrió un genocidio brutal hoy es capaz de destruir y cometer crímenes de lesa humanidad contra otro pueblo.

La respuesta a la práctica burguesa del poder en el mundo se expresó en la búsqueda de alternativas que tuvieran como eje meridiano la idea de revolución. La respuesta al poder burgués se planteó como una guerra. Las grandes divisiones entre los socialistas, llámense socialistas reformistas o socialistas revolucionarios, o también entre socialistas o comunistas han tenido como eje de disputa el tema de la revolución. El debate sobre reforma y revolución mostró estas diferencias; es decir, la línea de hacer o no la guerra determinó el programa de unos y de otros. En pocas palabras, la verdadera solución distaba de las ideas del diálogo, de la búsqueda de acuerdos y de la paz. La solución pasaba por la destrucción del adversario.

Si en los tiempos modernos y en la búsqueda de construir un Estado moderno de los socialistas y de los trabajadores la revolución ha sido la consigna de la acción y de la lucha, cómo no entender que en esta época, la práctica de la utilización del terrorismo es una respuesta al neoliberalismo y al papel del capitalismo a escala mundial. La propia práctica del terrorista muestra que no hay manera organizada ni dialogante para resolver los problemas que aquejan a la sociedad y al mundo, sino con el terror. Pero, su práctica terrorista y su muerte solo muestran los límites de su propuesta y la fragilidad de su vida y

de su acción. La muerte no es su victoria, sino la manifestación de su impotencia, de sus odios y de su desesperación.

¿Hay nuevas formas del poder y de terror en la actualidad? La práctica del poder hoy busca el control absoluto de la vida, del tiempo y del espacio de los trabajadores. Esta lógica perversa y el control económico del neoliberalismo destruyen todas las formas de vida creativa y activa de los ciudadanos. Byung Chul Han lo señala en su texto *La expulsión de lo distinto*:

El neoliberalismo es cualquier cosa menos el punto final de la Ilustración. No lo guía la razón. Precisamente su vesanía provoca unas tensiones destructivas que se descargan en forma de terrorismo y nacionalismo. La libertad de la que hace gala el neoliberalismo es propaganda. Lo global acapara hoy para sí incluso valores universales. Así incluso, se explota la libertad. Uno se explota voluntariamente a sí mismo figurándose que se está realizando. Lo que maximiza la productividad y la eficiencia no es la opresión de la libertad, sino su explotación. Esa es la páfida lógica fundamental del neoliberalismo. (2022, p.30).

La idea fuerza que nos parece importante resaltar es la que señala el autor de que uno se explota voluntariamente a sí mismo y cree que esa es su manera de ejercer su libertad y de realizarse. Parece decirnos que el proceso de internalización, del sometimiento de nuestra conciencia y de nuestra acción al poder del neoliberalismo ha alcanzado un punto relevante y fantástico en la época actual. Somos nosotros mismos los que hemos internalizado el valor de la riqueza como el modelo de realización humana. Hemos internalizado y considerado como ideal y como divinidad lo que precisamente es más un ídolo. Nuestra consigna es el trabajo desmedido y sin control y lo peor de todo es que nosotros mismos somos nuestros amos.

Esta reflexión nos recuerda las ideas de Hannah Arendt (2000) cuando descubre con asombro que la maldad no es algo fuera de lo común y que está inserta en la conducta de los guardias de los campos concentración y sus jefes militares, e incluso, en judíos que aceptaban cumplir tareas horribles con el fin de salvar sus vidas. Esa maldad perversa, pero trivial, que se conoce como «la banalidad del mal» significa haber claudicado del sentido de la vida libre y creativa, y haber quedado encerrado en los barrotes de la necesidad y del trabajo. Es el ser humano sometido a su más exclusivo interés, sin capacidad verdaderamente política. Para Arendt el totalitarismo es precisamente el horizonte donde la condición humana se pierde de manera definitiva.

Byung Chul Han piensa que la respuesta a esta práctica —neoliberal— que deshumaniza y degrada a la condición humana es violenta y desmedida. Parece claro pensar que no tiene la capacidad de

construir una organización para enfrentar el poder porque cree que la lucha es exclusivamente individual, ya que ha sido educado en el individualismo y está convencido que el éxito es algo exclusivamente individual. Absolutamente solo tiene que enfrentarse al mundo y sabe que no tiene salida. La práctica del terrorista está inscrita y responde a esta cultura individualista que es sostenida por la ideología del mundo neoliberal.

La construcción del Estado moderno es expresión de la libertad ciudadana. Hemos sostenido que el Estado moderno representa la libertad y no la conculcación de la vida, ni de los derechos, ni de la libertad. No hay Estado de derecho y de justicia en las propuestas de Maquiavelo o Hobbes. El neoliberalismo, por su parte, destruye las bases del Estado moderno porque coloca los intereses de los individuos por encima de los otros individuos y con ello destruye la idea de ciudadanía que significa solidaridad, apoyo, hospitalidad, compañerismo, respeto y amistad.

5. EL SENTIDO POSITIVO DEL ESTADO

Esta discusión nos lleva a un punto más de reflexión. ¿Cuál es el fin del Estado?, ¿cuál es la finalidad para la cual ha sido establecido? Hemos dado vueltas a la idea del miedo a la muerte y a su manipulación como una de las razones de fondo para su construcción. Pensamos que esta idea podría dar pie a una reflexión más profunda y positiva sobre el sentido del Estado e iluminar la discusión a propósito del Estado peruano.

No podemos negar que «no tener miedo a la muerte» puede cobrar sentido al valorar el coraje que el soldado necesita para enfrentarse a la guerra; pero puede tener un sentido más profundo si lo vemos en una perspectiva más amplia y en sentido inverso. La idea de no tener miedo a la muerte puede significar también *saber vivir*. Se trata de encarar la vida desde nuestra muerte, desde nuestro acabamiento y finitud. Solo quien sabe sobre el sentido del acabamiento y de la muerte puede saber cómo vivir y por ende no tenerle miedo a la muerte. Como escribiera hace varios años Noé Zavallos:

La vida sólo [sic] tiene sentido desde la perspectiva de la muerte. Porque vamos a morir debemos justificar nuestra vida. Justificar es encontrar sentido y no solo buscar razones más o menos ingeniosas para convencernos de que es lícito y hasta hermoso vivir y que el hecho de morir es un acabamiento perfectamente normal. No, debemos hacerlo en una dimensión más precisa, debemos preguntarnos y respondernos si habiendo de morir, vivimos en plenitud. Esto nos lleva a justificar no el hecho de estar viviendo sino el que la vida propia se viva con rectitud. (Noé Zavallos, 1985, p. 15)

Saber vivir no es solo tener la experiencia de vivir porque la vida siempre es positiva, sino que saber vivir significa tener argumentos y poder justificar el sentido de la vida. Supone una reflexión encarnada de lo vivido y una perspectiva que muestre plenamente por qué se vive. Zevallos apunta a que se viva con rectitud. No solo vivimos para cubrir nuestras necesidades materiales, vivimos para ejercer nuestra libertad y nuestra capacidad de construir solidaridad, justicia y concordia. Esa es una vida de acuerdo al espíritu, según Arendt y una vida con rectitud, según Zevallos.

Sigamos un poco más con nuestra reflexión. Quien ha conocido de cerca la muerte, puede reconocer el valor extraordinario de la vida, puede vivir y sentir cada minuto de la vida como si fuera una eternidad. Por ende, no hay que ir muy lejos para advertir que la idea de no tener miedo a la muerte está vinculada estrechamente al reconocimiento más pleno del sentido de la vida, lo que se opone radicalmente a un culto a la muerte o un manejo inescrupuloso y malintencionado de la violencia. No tener miedo a la muerte significa el pleno reconocimiento de la vida, a pesar de sus límites y precariedad.

Los seres humanos no quieren perder la vida, quieren mantenerla y quieren asegurarla. En este sentido el Estado se transforma en el garante de la vida y del bienestar humano. El Estado nace para garantizar y sostener la vida y los derechos de las mayorías, de las minorías, de los extraños, de los *menos*, en síntesis, de todos y de cada uno. Afirmar no tener miedo a la muerte significa, pues, afirmar la existencia de un cuerpo social y estatal que ha logrado revertir las condiciones negativas de la existencia humana y que ha logrado avances en el pleno desarrollo de la vida humana. En pocas palabras, que ha logrado trascender las condiciones adversas de la vida.

En esta orientación, siguiendo a Locke más claramente que a Hobbes o Maquiavelo, el Estado surge para asegurar y garantizar la vida de los hombres. El objeto del Estado no es la guerra, sino la paz. La paz es la forma en que puede desarrollarse la vida humana. Señalar que el Estado nace del miedo a la muerte significa que nace explícitamente para afirmar el derecho a la vida. El sentido no es el inverso. ¿Qué papel podría jugar el terror en esta perspectiva? Absolutamente ninguno. Pero Locke fue más allá al sostener que no bastaba que el Estado cubriera nuestras necesidades y pusiera límites a nuestra fragilidad, según él, el Estado nace para seamos mejores de lo que somos. Estamos en nuevo horizonte: el de la creatividad y el de la realización humana. No basta con cubrir nuestra necesidad, tenemos que realizarnos como seres humanos.

Por eso podemos señalar para concluir que cualquier Estado del terror o grupo militarista está de por sí en contra no solo de la

afirmación de la vida humana, sino también de su realización. En el caso peruano el Estado moderno que se fue constituyendo desde el siglo XIX en muchas oportunidades ha representado una tergiversación flagrante del legado de la libertad, de la justicia y de la solidaridad. Este Estado confundió y contrapuso muchas veces las nociones de soberanía nacional a las de libertad y democracia política; pero, por otro lado, la gran mayoría de opositores al Estado no han sido necesariamente superiores en el manejo y la manipulación del poder que les confirió la popularidad o la fuerza. De lo que se trata es de recoger el legado más profundo de la cultura humana, que no es otro que el de vivir una vida en plenitud y para ello la formación del Estado como horizonte ético puede permitir que se logre el objetivo de la realización de los individuos.

CUARTA PARTE.
LA PAZ COMO CONCORDIA

Capítulo 9

EL IDEAL DE LA PAZ COMO CONCORDIA

En este capítulo nos interesa comprender la paz como concordia. La distinción no es ociosa porque lo que buscamos es precisamente entenderla como un proceso en el que se construyen diversos elementos que permiten conquistar verdaderamente la paz, que hemos definido como concordia. La concordia supone varios elementos centrales: la necesidad del acuerdo social y político y una nueva manera de mirar la igualdad, y las diferencias que se expresan en una reflexión sobre ciudadanía, democracia y socialidad.

1. LA PAZ COMO CONCORDIA

La paz, que entendemos como concordia, se establece por un acuerdo para la realización exitosa de la vida entre ciudadanos y no por la victoria en la guerra, como lo hemos venido señalando. La idea de pacificación no es igual a la idea de paz o de concordia, porque se asienta en el sometimiento y en la obediencia de los vencidos, es decir, en la fuerza y en la guerra. Toda pacificación genera como resultado un orden asimétrico, donde el poder y la razón los tiene el vencedor. La paz como concordia, en esta perspectiva, es muy lejana a la idea de la pacificación.

El Perú es una nación que se formó como resultado y como fruto de la conquista y del coloniaje. En este sentido, es un país que nace

de la victoria de una guerra de conquista y de la organización de un orden social, como el coloniaje, que la consagra. No por ello dejamos de observar el papel gravitante que ha tenido el orden asimétrico en nuestra cultura. La lucha anticolonial, el papel de los precursores y de la independencia misma fueron esfuerzos en resolver dicha orientación; pero no se ha logrado todavía, en términos reales, superar tal asimetría. La Independencia, en los albores de la modernidad intentó organizar el país sobre la base de nuevas ideas como la libertad, la igualdad y la justicia. En los años de vida republicana posterior se puede observar el esfuerzo —de menos a más, a veces con éxito y a veces sin él— de reconstruir y refundar la nación, y de basarla en un acuerdo libre e igualitario entre ciudadanos que dé por superada la división social, étnica, de género y cultural, y la transforme en una sociedad simétrica, democrática y en concordia.

La paz como concordia es la única forma en que puede desarrollarse racional y adecuadamente la sociedad y vida humanas. En este sentido la paz es *concilium* y también reconciliación. Como acabamos de señalar, el terror o la manipulación de la vida humana no tienen ningún papel salvo el de mantener la asimetría, la injusticia y la barbarie. No se combate la barbarie con barbarie, ni se construye la paz con la guerra. El uso del terror como instrumento de la acción política es desde la perspectiva de las normas universalmente aceptadas una manipulación perversa de los miedos y de las fobias más profundas del ser humano y representa una práctica perversa. Pacificar y ganar una guerra no es sinónimo de construir la paz. La reconciliación como construcción de la paz es el único camino para encontrarla. Se equivocan los que piensan que la sociedad, el Estado y la nación tienen como meta última detentar el poder en base a la fuerza, y confunden a esta sistemáticamente con la idea de autoridad.

2. LA IMPORTANCIA DEL ACUERDO SOCIAL Y DEL DIÁLOGO

El acuerdo social, el acuerdo entre ciudadanos que solo puede existir entre iguales, es el que propicia la paz porque permite que estos se reconozcan y acepten sus diferencias. El acuerdo es válido cuando los que lo suscriben están en el mismo pie de igualdad, por ello es siempre ejercicio de simetría y de igualdad. El acuerdo nace para poner fin al conflicto donde lo que juega es el cálculo de fuerzas; nace para poner fin al desequilibrio y a la injusticia, pero jamás surge para eliminar las diferencias. El acuerdo exige y supone siempre que haya diferencias y busca el arreglo entre ellas.

Precisamente porque existe conflicto es que podemos hablar de la necesidad de un acuerdo social o político. El acuerdo parte, por eso, de reconocer las diferencias entre los seres humanos, y por buscar

establecer vínculos permanentes y adecuadas transformaciones a los conflictos. La experiencia humana nos indica que no importa tanto el grado, la profundidad o el dolor del conflicto, sino apreciar, en su esfuerzo por superarlos, una verdadera voluntad de reconocer y respetar las diferencias.

La autoridad y la legitimidad de quien detenta el poder social o político emanan solamente de la existencia de un acuerdo entre ciudadanos. Cuando la ciudadanía es débil los acuerdos no serán sólidos, serán débiles y se dará pie al abuso del más fuerte. De tal manera que el sentido primordial de la concordia y de la paz es el acuerdo, entendido este como el establecimiento permanente de relaciones justas e iguales entre los seres humanos. La reconfiguración de un nuevo escenario social y nacional en el Perú depende del esfuerzo por reformar el Estado haciéndolo un instrumento que aliente el crecimiento de las personas y sus comunidades sobre la base de acuerdos ciudadanos en diversas materias.

La paz como concordia es el acuerdo por el cual las partes de un conflicto dan este por terminado y se hacen recíprocamente propuestas para construir el futuro. A diferencia del consenso *per se* y la simple negociación de intereses, la búsqueda de concordia se vuelve necesaria por el origen violento del conflicto o la guerra. No es cualquier esfuerzo. Tampoco es creer que se puede volver al punto de partida como si nada hubiese pasado y así recuperar la unidad perdida de la comunidad. Más bien, es el esfuerzo y la capacidad para poner las líneas de superación del conflicto.

Cuando las partes llegan a un acuerdo convierten su experiencia dolorosa y de conflicto en reconocimiento del otro y conocimiento de sí mismo. En una relación que construye la paz como concordia no puede haber vencedores ni vencidos, pues tal relación asimétrica deja lugar solo para la desigualdad y la injusticia. En la paz como concordia se deponen las ventajas obtenidas durante el conflicto. Al mismo tiempo, se deben enfrentar de manera abierta las razones y los intereses que llevaron al conflicto y a la guerra para que puedan superarse de manera cooperativa. La superación de los odios, desconfianzas y reticencias tienen que ser superadas en un clima de confianza y de respeto. El propio proceso de encuentro, de reconciliación y de diálogo permitirá que se vaya superando la desconfianza y creando una relación nueva y madura.

El diálogo es el instrumento para la construcción del acuerdo social y político. Este instrumento debe ser lo más respetuoso y abierto. No solo es escuchar y conversar, sino estar preparado para permitir que el mensaje del otro pueda llegar a nosotros y tener la madurez de comprenderlo y valorarlo. De la misma manera, saber que nuestro

mensaje ha sido asumido y valorado en su integridad. El diálogo es una pieza fundamental de las partes que buscan un acuerdo y quieren superar el conflicto. Si no hay diálogo y el espíritu que lo preside es el oportunismo y el sacar la mayor ventaja posible, no se conseguirá nada relevante. Será la actitud que se muestre en el diálogo lo que permitirá que el conflicto y la guerra puedan ser superados.

3. TODOS SOMOS IGUALES Y TODOS SOMOS DIFERENTES

La paz como concordia se asienta en el acuerdo franco y dialogante, y también en el reconocimiento de la igualdad y del respeto a las diferencias. En este punto desearíamos desarrollar tres asuntos que nos parecen cruciales para pensar la paz como concordia. Uno de ellos, el de ciudadanía que toca los asuntos de libertad y responsabilidad; otro también central que es el de la democracia; y finalmente, un tema que es menester explicitar que tiene que ver con nuestra condición social e individual.

Conviene reconocer que en un proceso de paz como concordia todos los hombres son iguales en dignidad y, por eso, tienen los mismos derechos. Los seres humanos son diferentes porque todos y cada uno está marcado por su individualidad, por su género, por su cultura, por su pertenencia social y étnica, por su lengua, y por el ejercicio de su libertad. En realidad, cada ser humano es comparable a la unidad y a la diversidad del universo.

3.1. CIUDADANÍA: LIBERTAD Y RESPONSABILIDAD

Hablar de ciudadanía es referirse a un tema de carácter ético. En este sentido, el acuerdo social exige libertad y participación responsable. Los que suscriben el acuerdo —con libertad y compromiso— son los llamados ciudadanos. Los acuerdos solo pueden ser tomados por los ciudadanos. Como hemos señalado en los primeros capítulos de este libro, en el mundo griego los ciudadanos eran los que ejercían su derecho a ser libres y participaban activamente en los quehaceres de su sociedad. En las nuevas y modernas teorías políticas se entiende a la ciudadanía de la misma manera, como el ejercicio de libertad y el compromiso de participación ciudadana. Se trata, en suma, de la vida buena en comunidad.

Si bien la libertad es fundamental para la toma de decisiones y su ejercicio debe hacerse con la plenitud de las facultades, debemos de recordar que una vez ejercida, el ser humano queda comprometido con su propia decisión. Es el sometimiento al ejercicio de su decisión y de su libertad. Por ello, libertad y compromiso son términos secuenciales. Si el acuerdo es tomado sin el pleno ejercicio de la libertad, es

natural que sea intrascendente e inválido y por lo tanto no generará responsabilidad en el actuar. En buena cuenta, un acuerdo debe involucrar, comprometer y responsabilizar. Quizá por ello el viejo sentido latino de la palabra *acuerdo* hace referencia a *acordare*, es decir, algo que se hace desde lo más hondo, desde el corazón —*cordare*—, y por eso involucra, compromete y responsabiliza.

Resulta muy importante señalar que la igualdad es vista en los tiempos actuales como respeto a la diferencia. Esta precisión es fruto de una comprensión cada vez más profunda de la condición humana. Los seres humanos somos diferentes porque llevamos en nosotros las huellas de nuestra historia social, material, biológica, política y de muchas herencias adquiridas a lo largo de los siglos y milenios. El hecho de ser diferentes no nos hace desiguales; la desigualdad significa no reconocernos como seres humanos y pensar que unos son mejores o más valiosos que otros. La diferencia es reconocimiento de que somos iguales como personas humanas, pero diferentes por nuestra cultura, historia y nuestras herencias diversas. El respeto a la diferencia, en realidad, siempre fue la exigencia que estaba en la base de nuestra lucha social por la igualdad. Detrás de la bandera de la igualdad siempre se ha sostenido que todos tienen los mismos derechos. Si todos fueran idénticos no hubiera sido necesario luchar por la igualdad. La lucha por la igualdad es una lucha política por el reconocimiento de nuestras diferencias.

La ciudadanía integra en sí misma esa dualidad permanente que caracteriza a los seres humanos: su ser individual y su ser social. Los seres humanos son personas individuales y son seres sociales, por ello podemos afirmar que el individuo es una construcción social y que la sociedad es una construcción de individuos. El individuo construye redes y vínculos de lo más diversos. En esa construcción se construye a sí mismo, de tal manera que la red o el tejido producido —sea social o comunal— ha sido hecha por y para los individuos.

Las sociedades son tejidos sociales de vínculos y acuerdos individuales, familiares y sociales, cada vez más amplios y complejos, que interactúan y se articulan permanentemente. Por ello el asesinato de una persona resiente a una comunidad o a una familia y el daño muchas veces es irreparable para ellas; pero, asimismo, la destrucción de la comunidad o de la familia resiente profundamente y de manera irreparable a las personas tomadas individualmente. La manera y la proporción en que se articulan individuo y sociedad en una comunidad determinada expresan sus particularidades culturales y su identidad. Todas las culturas humanas, a la vez que son síntesis de estos dos elementos expresan una distancia frente a los extremos del individualismo más egoísta y del colectivismo más cerrado.

En el Perú la sociedad humana es bastante articulada y solidaria, lo que no significa que no haya individualismo y crimen. La vida colectiva y comunal es muy fuerte en algunas localidades del Perú y eso puede ser un importante instrumento para fortalecer las instituciones públicas y comunales. La vida social puede ser muy importante para reconstruir y fortalecer el sentido del Estado al servicio del ciudadano, y para cubrir necesidades y debilidades de la población. Apelar a la organización social y a los antiguos lazos de comunidad y de solidaridad pueden ser elementos muy importantes para la salud del país y para controlar los excesos de los que no están interesados en respetar las normas de convivencia ciudadana.

3.2. LA LUCHA POR LA DEMOCRACIA

En la orientación clásica democracia es el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo. Desde el punto de vista jurídico la democracia es la forma de gobierno en la que los gobernantes son elegidos periódicamente por los gobernados a través del voto universal y en la que todos los ciudadanos son iguales ante la ley —un ciudadano, un voto—. Esto implica la alternancia en el poder. La democracia, en tanto régimen político en sentido amplio, es el modo de vida de la sociedad en su conjunto, con lo cual más allá de su dimensión representativa, puede tener un componente de participación ciudadana desde la sociedad civil. Esta concepción participativa de la democracia la define como democracia deliberativa. La ciudadanía crea democracia y esta se apoya necesariamente en ciudadanos. Son los ciudadanos asociados —sociedad civil— los que forman el Estado y su régimen natural es la democracia. La vieja teoría democrática supone ciudadanos y supone el acuerdo entre ellos.

La democracia se aparta de la visión de élite selecta, sea rica, inteligente o bien intencionada, que desea resolver los problemas de las personas sin consultárselos. También se aleja de la dictadura de las mayorías, sean estas nacionalistas o populares o de cualquier tipo. La democracia se aleja asimismo del elitismo que impide y niega la madurez cívica de los ciudadanos y del parlamentarismo que encierra los gérmenes perversos de la dictadura. La democracia es la preocupación de todos y cada uno por todos y cada uno. La democracia reconoce y se constituye en base a la igualdad y a las diferencias y —como decimos— no acepta la dictadura ni de las mayorías ni de las minorías. La democracia reconoce y procesa las diferencias, y busca acuerdos para poder vivir juntos.

Podemos advertir que la noción que tenemos hoy de la democracia es diferente a la de los liberales de principios del siglo XIX que fundaron las repúblicas latinoamericanas y a los pensadores de inicios del

siglo XX. La visión de la democracia ha tomado otro sentido frente a los acontecimientos desarrollados en el mundo, en América Latina y en el Perú. La visión de la democracia se ha modificado debido a las miradas estrechas que sobre ellas se han desarrollado. La democracia en el mundo ha tenido nuevas maneras de ser comprendida y bastantes fracasos que debe asumir.

Es una realidad que los poderes mundiales no han respetado la voluntad de muchos pueblos en su ejercicio democrático. Hemos sido testigos de invasiones a Estados porque habían elegido autoridades que no estaban en congruencia con los poderes mundiales. Hemos sido testigos de fuerzas políticas que no respetan sus propias elecciones y se atornillan en el poder. Hemos sido testigos del financiamiento a las campañas de los partidos que están de acuerdo con los intereses de grupos de poder al interior de sus Estados o de Estados extranjeros. Hemos sido testigos de la corrupción de las elecciones, de los fraudes y de las campañas de amedrentamiento a miles de candidatos. No podemos decir que estos vicios y prácticas solo pertenecen a los liberales o solo a los socialistas. En realidad, no hay manera de exonerar a nadie y eso muestra muchas veces el descrédito que tiene la democracia para la satisfacción de todos los intereses políticos.

La perspectiva liberal en el país no ha sido muy respetuosa con la democracia aun cuando estaba obligada a serlo por razones de principios. De la misma manera, la narrativa del socialismo no ha tenido una buena relación con la democracia al considerarla más un producto liberal que una bandera socialista. El socialismo no se ha visto a sí mismo como un proyecto que apuntale el sentido de la democracia; pero conviene señalar que no solo han sido asuntos de carácter político los que han permitido que socialistas y liberales o nacionalistas no se sientan en casa con la cuestión de la democracia. Habría que buscar la razón en los talantes autoritarios de estas prácticas para advertir mejor sus desacuerdos con la democracia.

Por esta situación es que hoy la democracia necesita renovar su definición. La democracia no tiene ya más el sentido de poder del pueblo o de la mayoría del pueblo porque a estos conceptos se asocian tanto la dictadura del capital como la de algún partido político. La democracia empieza a ser entendida como el control ciudadano frente al poder del Estado. La democracia significa, entonces, el respeto a la institucionalidad democrática, el respeto irrestricto a los derechos humanos, el respeto a los derechos de las minorías nacionales, religiosas o políticas y el respeto al hábitat y al medioambiente. La democracia habla el lenguaje del Estado de derecho y de la ley, y se basa en la igualdad de los ciudadanos.

La pelea por la democracia tiene mucho camino por delante y no será un camino libre de obstáculos y problemas. La democracia liberal del mundo occidental tiene graves problemas de reconocimiento de derechos precisamente por los problemas de la distribución de la riqueza en las sociedades industrializadas. El neoliberalismo no es buen aliado de la democracia porque restringe derechos a miles de ciudadanos y beneficia a pocos en el mundo. Una gran ola de resentimiento se desata con las prácticas neoliberales de los poderes transnacionales. No se puede hablar tampoco de democracia en países como China o Rusia u otros porque su ejercicio es muy frágil; la voluntad de algunos se alza sobre la voluntad de muchos y a pesar del crecimiento y bienestar de algunas naciones, la democracia debe afirmarse muchísimo más. Los liderazgos son eternos en muchos de estos países y no se aprecia el ejercicio y la libertad política de los ciudadanos. Un conflicto como el que vivimos no puede ser expresado en términos de democracia y autoritarismo, pero tampoco como una lucha de pueblos emergentes contra los poderosos del mundo.

En el Perú la democracia es frágil y tiene muchas dificultades. Como ya hemos señalado, el autoritarismo conspira contra la democracia. El crecimiento económico del país en las últimas décadas ha generado que los límites del Estado de derecho se sobrepasen y se violen, y que muchas leyes se deroguen para el beneficio de los grandes negocios y también para grupos de poder emergentes, muchos de ellos al margen de la ley. La bonanza peruana ha creado una inmensa corrupción que ha desatado apetitos de todo tipo. Sin embargo, la pobreza se mantiene y las necesidades básicas siguen sin ser resueltas. ¿Cuál es la alternativa? La alternativa no parece que vendrá ni de un lado ni del otro, sino de la ciudadanía responsable, que no vive de la corrupción y que quiere una sociedad justa, solidaria y verdaderamente democrática.

Capítulo 10

EL RECONOCIMIENTO Y LA JUSTICIA BASES DE LA PAZ COMO CONCORDIA

En este último capítulo queremos plantear dos asuntos que nos parecen relevantes: la idea del reconocimiento y la idea de la justicia. Ambos tienen puntos de contacto, pero son cuestiones que tienen sus propios derroteros. La visión que tenemos es que la paz como concordia se basa en estas dos grandes perspectivas que entrañan prácticas muy específicas y concretas. En el Perú, como en todo el mundo, las exigencias de reconocimiento son inmensas, así como las de justicia. Si existen elementos importantes para construir la paz en el mundo de hoy y en el Perú están precisamente estas orientaciones.

1. LA CUESTIÓN DEL RECONOCIMIENTO

Uno de los grandes temas de la cultura contemporánea es la lucha por reconocimiento recíproco como la ha llamado Axel Honneth (2014). Esta lucha consiste en construir una nueva relación con el otro basado en reconocimiento de ambas partes. Esto supone principalmente respeto, interacción y reconocimiento. En buena cuenta, se trata del reconocimiento de los seres humanos entre sí, de sus culturas, de sus identidades y de sus ideales. Esta práctica nace precisamente en contraste con las experiencias de la violencia y de la guerra. La experiencia de la Segunda Guerra Mundial, donde se violaron los derechos de las personas, de sus culturas y de sus pueblos, ha marcado una línea

de comportamiento que no acepta de ninguna forma los actos de violencia contra las personas. El solo hecho de ser persona exige el trato humano correspondiente y no hay proyecto o perspectiva ideológica más importante que la defensa de la vida de las personas.

1.1. EL RECONOCIMIENTO Y LA INTERCULTURALIDAD

La primera observación que debemos señalar —como lo hemos hecho en el capítulo anterior— es que todos somos diferentes y eso exige empezar por reconocer nuestras identidades y nuestras formas de ser. La propuesta de la interculturalidad va en esa orientación. Esta se basa en que vivimos en una realidad multiétnica, multilingüe y pluricultural, en la que nos relacionamos y aprendemos unos de otros. En un país que tiene una impresionante diversidad cultural y lingüística —y que no ha sido valorada adecuadamente— es muy importante subrayar el tema de la cultura como un elemento decisivo para la construcción de la paz como concordia. Hay que remarcar que no solo existe discriminación social y económica, sino que, además, existe discriminación frente a las diferencias en cultura y en las maneras de ver el mundo y la vida.

La cultura es una construcción intersubjetiva. Esto significa que es forjada por grupos sociales y por los pueblos, y nunca se reduce a la construcción subjetiva de individuos aislados. En realidad, son los pueblos los que recrean, rehacen, reforman, reinventan y reconstruyen permanentemente sus identidades y culturas. Esa diversidad compleja, sobre el trasfondo de una historia compartida, constituye la identidad. Esta no es, sin embargo, una comprensión que está situada en un pasado histórico, milenario o mítico, sino que esa identidad se construye de cara al futuro, como proyecto, como ideal y como objetivo de cada comunidad política. En la cultura, a pesar de que se recogen muchas veces elementos nocivos de la tradición, también se recogen las bases para la construcción de una nueva sociedad. Por ello, la cultura no es un espacio neutral, sino un terreno donde afirmar nuevos valores y desechar las prácticas que le han hecho daño a la comunidad.

1.2. EL RECONOCIMIENTO Y EL DESARROLLO PLENO DE LAS PERSONAS

El reconocimiento no se apoya exclusivamente en una mirada de corte jurídico, aunque el asunto legal tiene su importancia. La cuestión del reconocimiento exige una mirada solidaria y fraterna de las personas y del mundo. Se sitúa en el horizonte de la ética y tiene que ver con el rol que asume el Estado moderno como espacio de paz y de concordia. La concordia exige, como dijimos en capítulos anteriores,

una relación y un encuentro que involucra lo más profundo de cada persona, y a eso le hemos llamado el corazón. Una relación desde el afecto, desde la mirada del amigo, supone una perspectiva totalmente diferente a una mirada que solo exige derechos en abstracto y en genérico para las personas. El reconocimiento es la actitud con la que construimos las relaciones entre las personas.

Queremos reflexionar sobre tres temas que debemos tratar desde una perspectiva nueva, desde la óptica del reconocimiento. Son temas que están en nuestra reflexión cotidiana, pero que no los percibimos con la seriedad que realmente entrañan. Uno de ellos, es el de la pobreza; el otro, el de la formación humana; y el tercero, el del dolor y el del sufrimiento humano.

La condición inhumana de la pobreza

Debemos saber que si las personas no logran cubrir sus mínimas condiciones de existencia no habrá posibilidades de afirmar la democracia y la ciudadanía, pero no solo eso: no habrá tampoco condiciones para que el ser humano pueda realizarse libremente. Toda propuesta programática quedará en nada si la población está inmersa en un mundo de miseria y necesidad. La pobreza es el nuevo nombre de la esclavitud, es la forma de esclavitud moderna que atenaza e impide la realización de la vida de las personas. En la condición de pobreza y de pobreza extrema no hay libertad. Debemos convencernos de que la condición de exclusión y de pobreza resulta inaceptable para la dignidad humana. Muchos pensamos que la pobreza es solo un número y un porcentaje, pero no percibimos la dimensión brutal de su impacto en las personas.

En el Perú tenemos, según el INEI (2024), un 5,7% de población que se encuentra en pobreza extrema, lo que suma 1 millón 922 mil personas. Un 23,3% se encuentra en pobreza. Es decir, que el 29% de la población está en pobreza y pobreza extrema. Eso significa 9 millones 780 mil personas. Habría que añadir que se consideran pobres extremos a las personas que están por debajo de los 251 soles mensuales, y que se considera pobres a los que están por debajo de los 446 soles mensuales.⁵ Esta es una condición muy dura porque consumir 66 o 67 dólares mensuales —pobreza extrema— o entre 117 o 120 dólares —pobreza— significan condiciones de carencia muy graves. En el

5. Según el INEI (2024) la línea de pobreza extrema se establece sobre el valor de los alimentos de la canasta básica necesaria para cubrir un mínimo de requerimientos de energía. La línea de pobreza total, por su parte, está constituida por el valor mínimo mensual necesario por una persona para satisfacer sus necesidades alimentarias y no alimentarias.

El mismo Informe del INEI se señala que el 31,4% se considera no pobre, pero es vulnerable y está en peligro de caer en pobreza; solo un 39,6% es no vulnerable. Esto es lo que se llama pobreza monetaria, pero el informe da muchos datos más que configuran una situación más difícil, grave y compleja. Un dato, por ejemplo, señala que el 73,7% está sin agua gestionada.

Una mirada a partir de esta situación puede concluir que las carencias son muy grandes en el Perú. ¿Cómo construir ciudadanía con tantas carencias y necesidades? El grupo vulnerable, considerado no pobre, es, en realidad, también pobre, aunque técnica y formalmente no lo sea. No son pobres porque su consumo es mayor a los 446 soles per cápita y no están bajo la línea de pobreza monetaria; pero tener ingresos equivalentes a 500 o 600 soles mensuales no equivale a que las personas no sean pobres. Son pobres, aunque no sean pobres estadísticos. El INEI lo señala con preocupación: hay un 31,4% en riesgo de pobreza. En todo caso, el 60% de la población no la pasa bien: unos porque están mal y otros porque pueden estarlo en cualquier momento.

La pobreza expresa carencia y necesidad de lo más elemental y básica, e impide y niega de golpe la posibilidad de realización humana en plenitud. Lo que apreciamos son dos asuntos: la necesidad básica no cubierta y la negación radical de las posibilidades de realización humana de los pobres. No hay que ser muy astuto para ver que la pobreza puede crear y generar las condiciones para la violencia y el descontento. La violencia que ha vivido el Perú ha tenido como una de sus causas el abandono y la pobreza de los pueblos.

¿Cómo construir ciudadanía con tantas carencias y necesidades? ¿Cómo construir la paz como concordia cuando las carencias campean por todas partes y la necesidad se enseñoorea en la gente más humilde?

Las tareas son varias: primero, eliminar la pobreza extrema; y segundo, reducir significativamente la pobreza. Estas son tareas que se han hecho en muchos lugares y que se pueden hacer en el país. El Estado peruano está en las condiciones de asumir el reto y de solucionarlo, y esto se hace con voluntad política construyendo políticas específicas de desarrollo. Esto supone un proceso a corto, mediano y largo plazo que implica grandes desafíos, pero que no es imposible. Exige reconocer que las poblaciones que están sumidas en la extrema pobreza, en particular, poblaciones indígenas, campesinas —y las mujeres y los niños dentro de ellas—, tengan prioridad y un trato especial puesto que son los sectores más frágiles dentro del universo de los más pobres. No hay manera de construir la paz como acuerdo y como concordia si la mayoría de las personas están fuera del acuerdo

porque no tienen condiciones elementales de vida. Construir la paz es resolver la cuestión de la pobreza de una vez por todas.

El rol de la formación humana

La educación es una tarea central de la actividad humana porque plasma en las nuevas generaciones los ideales de cultura y de civilización que un pueblo posee. En este sentido, toda tarea educativa forma y construye identidades, ideales y valores. El valor de la paz y el ideal de la justicia son adquisiciones humanas y la síntesis del mejor legado de las generaciones que nos precedieron. Educar seres humanos supone formarlos para que superen sus condiciones mínimas de existencia, vivan con bienestar y satisfacción, y, finalmente, sean capaces de vivir en el ejercicio ciudadano, es decir, en comunidad y justicia; entendiendo a la tolerancia y el respeto a la interculturalidad como componentes claves de esta.

El punto central de la formación humana está en la construcción de ciudadanía, que debe ser su finalidad. La educación cívica, debe apuntar precisamente a ello. La educación en el Perú refleja a todas luces nuestras desigualdades, exclusiones y principalmente la falta de horizonte y perspectiva. Hemos confundido permanentemente el adiestramiento de un saber práctico o técnico con el de una adecuada formación, en ciudadanía y libertad humanas. El adiestramiento técnico tiene su valor, pero no reemplaza a la formación en los ideales cívicos. No hay que lamentarse de la falta de civismo si la formación que se recibe no plantea ideales y valores que van más allá de los intereses privados, y el poner los intereses privados sobre los públicos a lo único que lleva es a la corrupción.

La percepción final que podemos tener es que la conducta moral y la educación van juntas; separarlas destruye las bases de la comunidad política, genera la división y crea las condiciones para el conflicto. La mejor forma de prevenir la guerra es formando a las generaciones con nuevos ideales de cultura de paz como concordia.

El sufrimiento y el dolor humanos

Como decían los antiguos y citaba Kant en la *Paz Perpetua*: «la guerra no solo es mala porque mata seres humanos, sino porque hace malos a los que los matan». La guerra no tiene conducta ética, por eso la vida humana vale tan poco en los conflictos armados. El tema es ¿qué significa que los hombres se vuelven malos porque matan? ¿Qué entraña matar, asesinar, torturar y hacer daño? Condenamos estos hechos, pero no aquilatamos la profundidad, el dolor y el sufrimiento que estos ocasionan a los que los han sufrido.

El amor a mi hijo me dio valor, así como el dolor de tantas mujeres que buscamos a nuestros familiares desaparecidos. Desde que lo llevaron dejé de buscarlo, fui a todos los lugares posibles, tantos años buscando y no encontramos a nuestros desaparecidos, ni muriendo podremos olvidar. ¿Cómo vamos a olvidar a nuestros hijos, a nuestros esposos, a nuestros padres? No se puede [...] (Lingán, 2024).

El dolor de los familiares frente a la pérdida de uno de sus miembros no se revierte jamás y la herida va más allá, incluso de la muerte, como dice mamá Angélica: «ni muriendo podremos olvidar». ¿Cómo construir la paz cuando la sociedad está herida y sus miembros están sumidos en el sufrimiento y el dolor? ¿Cómo podemos curar y sanar las heridas y restablecer los lazos de confianza entre las personas?

El proceso de construir la paz como concordia exige, aparte de muchos de los temas señalados, una actitud de comprensión, acompañamiento y respeto a las personas que sufren o han sufrido violencia, daño y la muerte de sus seres queridos. La manera de restablecer el tejido humano destrozado por la violencia y la guerra es con una política de acogimiento, de apoyo y de reconocimiento. Sanar las heridas es una tarea prioritaria para reconstruir una sociedad herida por la violencia y la guerra.

2. LA PAZ COMO CONCORDIA SE BASA EN LA JUSTICIA

El nacimiento de la justicia está asociada al nacimiento de la comunidad humana. No hay justicia fuera de la comunidad. Las primeras ciudades fueron pensadas en función de la justicia. Su ordenamiento jurídico y su organización geográfica y humana expresaban criterios de equilibrio, proporción y medida (Vernant, 1970). La justicia humana era parte del ordenamiento del cosmos. La ciudad primitiva, en Occidente o en la China, se fundaba en el equilibrio y en la medida, y por ello era expresión de la justicia. Fuera de la ciudad o de la comunidad política primitiva solo existía barbarie y un mundo sin orden, sin ley y sin justicia. Por eso la justicia busca regular las relaciones de los hombres entre sí para dar a cada uno lo suyo. La justicia expresa, desde los tiempos primitivos, una preocupación sobre la conducta moral de los seres humanos. Fue y sigue siendo considerada como la virtud por excelencia.

El término griego *dikaioσύνη* puede tener el sentido general de rectitud. Ello hace que se utilice el vocablo en dos sentidos diferentes: primero en el sentido de justicia para designar la rectitud o bondad de la conducta humana. En este caso no designa una virtud particular, sino un estado de bondad que supone la existencia de múltiples virtudes. Algo similar ocurre con el término «justus» utilizado en la Sagrada Escritura y en la primitiva literatura cristiana, donde designa la

santidad, es decir, el conjunto de todas las virtudes (Festugière, 1949). El segundo sentido, el de justicia como virtud particular y distinta de las demás virtudes. La justicia es una parte de la bondad y rectitud de la persona humana, pero trata de regular las relaciones de los hombres entre sí para dar a cada uno lo suyo. Esta es la justicia a la que en realidad nos estamos refiriendo y sobre la que estamos haciendo algunas reflexiones.

2.1.SOLO CUANDO HAY COMUNIDAD HAY JUSTICIA

Lo importante en esta perspectiva es comprender que la justicia se ejerce en nombre de la comunidad. El que violó, mató, destruyó o torturó no lo hizo no solamente contra la víctima, sino lo hizo contra *toda* la comunidad o nación. El criminal daña a toda la sociedad y a todos los miembros de la comunidad. No solo ha ejercido violencia contra uno sino contra todos. Por eso la justicia se hace en nombre de la comunidad y supera el estrecho sentido de venganza de un grupo sobre otro o de una familia hacia otra. No puede existir indiferencia hacia el crimen cometido o hacia el criminal porque eso expresaría la ausencia del sentido comunal tan importante y fundamental para la justicia. Cuando existe comunidad también existe la justicia.

En principio todos pensamos que la ley y la justicia deben ir de la mano. No obstante, hablar de justicia no se refiere necesariamente a la ley, aunque hay vínculos necesarios entre ellas. La justicia permanece más como un modelo de sociedad a construir, y en ese sentido, la ley intenta siempre expresar ese modelo. Pero puede darse el caso de que no haya una concordancia. ¿Qué sucede cuándo la ley es injusta? En este caso, la ley se pervierte y más que expresar un acuerdo razonable y justo expresa la voluntad de poder del más fuerte. La ley que se vuelve injusta y arbitraria a los ojos del pueblo, no representa ya el vínculo positivo entre ciudadanos, sino su desacuerdo, y muestra su desigualdad. De ahí que la ley debe aspirar a ser justa y a expresar la voluntad de los ciudadanos de una comunidad política.

2.2.LA IMPORTANCIA DE LA JUSTICIA REPARADORA PARA LA PAZ

En línea con esta reflexión podemos sostener que la justicia se vuelve un instrumento fundamental para construir una paz como concordia. Hemos sostenido a lo largo del libro la idea de que la paz como concordia en muchas tradiciones y en muchos pensadores tiene a la justicia como el punto central de su construcción. El acuerdo se establece en un terreno de justicia, de igualdad y de reconocimiento. La justicia es la instancia que abre las puertas para la verdadera paz. No hay paz sin justicia. Todo acto de justicia se transforma en reparador,

y, por ende, se convierte en un elemento decisivo para la paz como concordia.

Toda reparación es un esfuerzo por reconstruir lo dañado y esta es siempre individual y colectiva. Reparar es tarea del Estado moderno, podemos decir, es tarea de la paz como concordia. Esto quiere decir que las reparaciones tienen que ser integrales, tienen que ser construidas en perspectiva. Para la víctima que ha sufrido la muerte de un familiar, la destrucción de sus bienes o el deterioro de su propia vida se necesita políticas de reparación, así como para la comunidad que ha perdido a sus miembros, su mundo y sus relaciones, y que ha sufrido una ruptura del tejido social y un resquebrajamiento psicológico individual de las personas se necesitan también políticas de reparación. Lo individual y lo comunal necesitan ser reparados, necesitan ser recuperados y sanados.

Las reparaciones deben ser pensadas como instrumentos de justicia para cerrar el desequilibrio originado por la guerra, para afirmar un nuevo acuerdo social y para buscar la paz como concordia en el país. En el mejor sentido que podemos plantear, la reparación de las víctimas puede ser entendida como la capacidad de generar las condiciones individuales y colectivas para recrear nuevamente la vida social y política.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt. H. (2002) *La vida del espíritu*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- Arendt. H. (2013). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arendt. H. (2019) *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Ediciones Península.
- Arendt. H. (2021) *El valor de pensar*. Barcelona: Paidós.
- Arendt. H. (2023) *Responsabilidad y juicio*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- Arendt. H. (2015) *La condición humana*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós
- Arendt. H. (2000) *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Editorial Lumen.
- Arendt, H. (1974) *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Aristóteles (2014) *Ética a Nicómaco*. Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles (2012) *Política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Aristóteles (1988) *Acerca del alma*. Madrid. Editorial Gredos.
- Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea*. Ética Eudemia. Madrid: Editorial Gredos.

- Aristóteles (1984) *Constitución de los atenienses*. Madrid: Editorial Gredos.
- Arnold, Paul (1979) *El Zen y la tradición japonesa*. Bilbao: Ediciones Mensajero.
- Barnes, Jonathan (1985) *The complete works of Aristotle*. Princenton: Princenton University Press. II Vol.
- Bauman, Zygmunt (2021) *Mundo consumo*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Zygmunt (2021) *Miedo líquido*. Barcelona: Paidós.
- Belaunde, Víctor Andrés (1987) *Obras Completas. Peruanidad* (V). Lima: Edición de la Comisión Nacional del Centenario.
- Bennassar, Bartolomé (1980) *La América española y la América portuguesa, siglo XVI – XVII*. Madrid: Akal.
- Bobbio, Norberto (1997) *Fundamento y futuro de la democracia*. Valparaíso: EDEVAL.
- Bourgeois, B. (1972). *El pensamiento político de Hegel*. Amorrortu editores.
- Brun, J. (1985). *Aristóteles y el Liceo*. Eudeba.
- Byung-Chul Han (2022) *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.
- Butler, Judith (2011) *Violencia de estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda*. Barcelona: Ed. Katz.
- Castro, Augusto (2008) *El desafío de las diferencias. Reflexiones sobre el Estado moderno en el Perú*. Lima: CEP, IBC, Fondo Editorial UARM.
- Castro, Augusto (2005) El terror como ejercicio del poder En: Rosas, Claudia (Ed.) (2005) *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*. Lima: Fondo Editorial del Perú, SIDEA.
- Castro, Augusto (1994) La Paz como fundamento del Estado moderno. En: *Paz. Revista del Centro de Estudios y Acción para la Paz (CEAPAZ)*, Año 2, No. 28. 122-137.
- Castro, Augusto (1994) La Paz como don de Dios. En: *Paz. Revista del Centro de Estudios y Acción para la Paz (CEAPAZ)* Año 2, No.29. 38 -59.
- Castro, Augusto (1993) La Paz como fundamento del orden político. En: *Paz. Revista del Centro de Estudios y Acción para la Paz (CEAPAZ)* Año 1, No. 27.24 – 34.
- Castro, Augusto (1991) Libertad y sujeción en Agustín de Hipona. Tesis de Bachillerato. Lima: PUCP.
- Chaparro A., Adolfo (2013) *Pensar caníbal. Una perspectiva amerindia de la guerra, lo sagrado y la colonialidad*. Madrid: Editorial Katz.

- Chaunu, Pierre (1982) *La expansión europea (siglos XIII a XV)*. Barcelona: Editorial Labor S.A.
- Chevallier, Jean-Jacques (1977) *Los grandes textos políticos. Desde Maquiavelo a nuestros días*. Madrid: Aguilar de Ediciones S.A.
- Clausewitz, Karl von. (1999). *De la guerra*. Barcelona: Labor/Punto Omega.
- Cicerón (2021) *El arte de cultivar la verdadera amistad*. Badalona, España: Ediciones Koan.
- Cicerón (2023) *El arte de envejecer*. Badalona, España: Ediciones Koan.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (2003) Informe Final. Lima: Editor General, Estrella Guerra C. IX Tomos.
- Condillac, E. (1963). *Tratado de las Sensaciones*. Buenos Aires: Eudeba.
- Copleston, F.C. (2006) *El pensamiento de Santo Tomás*. México. FCE.
- Coulanges, Fustell de (1982) *La Ciudad Antigua*. Madrid. Edaf, Ediciones-Distribuciones, S.A.
- De Sepúlveda, Juan Ginés. (2012) *Diálogo llamado Demócrates*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Del Pino, Ponciano y Renzo Aroni (2023) *Una revolución precaria. Sendero Luminoso y la guerra en el Perú, 1980-1992*. Lima: IEP.
- Diderot, Denis (2011) *Tratado de la barbarie de los pueblos civilizados*. Barcelona: Ed. Pasado y Presente.
- Eliade, Mircea (1978) *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo (II)*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Elliot, J.H., (1990) *El viejo mundo y el nuevo 1492 – 1650*. Madrid: Alianza Editorial
- Epicteto (2023) *El arte de ser libre*. Badalona, España: Ediciones Koan.
- Epicteto (2024) *El arte de vivir (en tiempos difíciles)*. Alianza Editorial.
- Epicteto (1997) *Un Manual de Vida*. Navarra: José J. de Olañeta, Editor.
- Farrington, B. (1983). *La rebelión de Epicuro*. Barcelona: Editorial LAIA.
- Farrington, B. (1974). *La rebelión de Epicuro*. Barcelona: Editorial LAIA.
- Faulkner, Neil (2013) *De los neandertales a los neoliberales. Una historia marxista del mundo*. Barcelona: Pasado y Presente.

- Festugière, A. (1972). *Libertad y civilización entre los griegos*. Buenos Aires: Eudeba.
- Festugière, A.J. (1972) *Études de religion grecque et hellénistique*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- Festugière, A.-J. (1949) *La Sainteté*. Paris : Presses Universitaires de France.
- De Sepúlveda, Juan Ginés. (2012) *Diálogo llamado Demócrates*. Madrid: Editorial Tecnos.
- García Gual, C. & Acosta, E. (1974). *Ética de Epicuro*. La génesis de una moral utilitaria. Barral Editores.
- Gilson, Etienne (1976) *La Filosofía de la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid. Editorial Gredos.
- Gonzales de Olarte, Efraín (1998) *Neoliberalismo y desarrollo humano*. Lima: Escuela Superior Antonio Ruiz de Montoya.
- Gutiérrez, Gustavo (1971) *Teología de la liberación*. Perspectivas. Lima: CEP.
- Hegel, G.W.F. (2017). *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, J.G.F (1972) *Fenomenología del Espíritu*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. Instituto Cubano del Libro.
- Hegel, G.W.F. (2004). *Lecciones sobre filosofía de la historia*. Alianza Editorial.
- Hegel, G.W.F. (1988). *Principios de Filosofía del Derecho*. Edhasa.
- Hegel (1971) *Filosofía de la historia*. Barcelona: Ediciones Zeus.
- Hobbes, T. (2018). *Leviatán*. Alianza Editorial.
- Hobbes, Thomas (1992) *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Argentina: FCE.
- Holiday, Ryan y Stephen Hanselman (2017) *Estoicismo cotidiano*. México. Editorial Océano de México.
- Holiday, Ryan y Stephen Hanselman (2023) *Vidas de los Estoicos. El arte de vivir, de Zenón a Marco Aurelio*. Bogotá: Editorial Océano de Colombia.
- Honneth, Axel (2014) *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Editores Katz.
- Ibscher, Gred (1983) *Demócrito y sus sentencias sobre Ética y Educación*. Lima: UNMSM. II Tomos.
- INEI-Instituto Nacional de Estadística e Informática (2024). *Perú: Evolución de la pobreza monetaria 2014-2023*. Lima: INEI.

- Jaeger, Werner (1971) *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Mexico: FCE.
- Jaeger, Werner (1967) *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Mexico: FCE.
- Kant, Immanuel (2010) *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Madrid: Ed. Cátedra.
- Kant, I. (2006). *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kant, I. (2000). ¿Qué es la Ilustración? En *Filosofía de la Historia* (pp.25-37). Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I (1984) *La paz perpetua*. Madrid: Espasa Calpe S.A.
- Kant (1973) *Crítica de la Razón Práctica*. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A.
- Kaulicke, Peter (2001). *Memoria y muerte en el Perú antiguo*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Levi-Strauss (1964) *El pensamiento salvaje*. México: FCE.
- Locke, John (1941). *Ensayo sobre el gobierno civil*. México: FCE.
- Lingán, Walter (2024) *Mamá Angélica*. Iquitos: Ed. Tierra Nueva.
- Marcuse, H. (2017). *Razón y Revolución. Hegel y el resurgimiento de la teoría social*. Alianza Editorial.
- Martínez G, Vicent (2005) *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*. España: Desclée De Brouwer.
- Mao Tse Tung (1967) *Selección de Escritos Militares*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Martínez G, Vicent. Ed. (1997) *Kant: La paz perpetua, doscientos años después*. Valencia: Ed. Nau Llibres.
- Maquiavelo, N. (2017). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Editorial Akal.
- Maquiavelo, N. (2010). *El Príncipe*. Editorial Akal.
- Maquiavelo, Nicolás (2000) *Del arte de la guerra*. Madrid: Ed. Tecnos
- Maquiavelo, N. (1971). *Dictamen sobre la reforma de la Constitución de Florencia hecho a instancia del Papa León X*. En *Obras Políticas*, (pp. 363- 381). Editorial de Ciencias Sociales.
- Maquiavelo, N (1971) *Obras Políticas. Nicolas Maquiavelo*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. Instituto Cubano del Libro.
- Marco Aurelio, (2024) *Meditaciones*. Lima: Editorial Planeta Perú. S.A.

- Marx, K. (2013). *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Alianza Editorial.
- Marx, K. (1981). *Tesis sobre Feuerbach*. En *Obras escogidas*, (pp. 7–9). Editorial Progreso.
- Marx, K. & Engels, F. (2013). *La sagrada familia*. Ediciones Akal.
- Marx, K. & Engels, F. (1974). *La Ideología Alemana*. Editorial Grijalbo.
- Marx, Karl (1971) *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*. Madrid: Editorial Ayuso.
- Marx, C y F. Engels (1973) *Obras Escogidas*. Moscú: Editorial Progreso. III Tomos.
- Merleau Ponty, M (1968) *Humanismo y Terror*. Buenos Aires: Editorial La Pléyade.
- Platón (2014). *Las Leyes*. Alianza Editorial.
- Platón (2009). *La República*. Akal.
- Platón (1969). *Obras Completas*. Madrid: Aguilar S.A. de Ediciones.
- Platón (1986). *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos. V Tomos.
- Riva-Agüero, José de la (1969). *Paisajes Peruanos*. Lima: PUCP.
- Ross, W.D. (1981). *Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Charcas.
- Rousseau, J.J. (1982). *Contrato social principios del derecho político*. México: Espasa Calpe Mexicana S.A.
- Rousseau, J.J. (1980). *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Buenos Aires : Aguilar
- Rousseau, J.J (1970) *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Barcelona: Ed. Península.
- Romero, José Luis (1987) *La Edad Media*. Mexico: FCE.
- Saint, Just (1970) *Discursos. Dialéctica de la Revolución*. Barcelona: Editorial Taber.
- San Agustín. (1971). *Contra los académicos*. En *Obras de San Agustín* (vol III). Madrid: BAC.
- San Agustín (1974) *Las Confesiones*. En *Obras de San agustín* (vol II) Madrid: BAC.
- San Agustín. (1988). *La Ciudad de Dios*. En *Obras de San Agustín* (vol. 16 y 17). Madrid: La Editorial Católica S.A.
- San Agustín. (1947). *Del libre albedrío*. En *Obras Filosóficas* (pp. 190-409). Madrid: La Editorial Católica S.A.
- Santuc, Vicente, Gonzalo Gamio y Francisco Chamberlain. (1999) *Democracia, Sociedad civil y solidaridad*. Lima: Escuela Superior Antonio Ruiz de Montoya.

- Santo Tomás. (1990). *Suma de Teología III*. (parte II-II a). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Séneca. (1984). *Tratados filosóficos*. México: Editorial Porrúa.
- Séneca (2022) *El Arte de mantener la calma*. Badalona, España: Ediciones Koan.
- Séneca (2022) *El arte de dar y recibir*. Badalona, España: Ediciones Koan.
- Séneca (2023) *El arte de vivir*. Badalona, España: Ediciones Koan.
- Séneca (2023) *El arte de morir*. Badalona, España: Edición Koan.
- Sexto Empírico (2022) *El arte de cultivar una mente abierta*. Badalona, España: Ediciones Koan.
- Sorel, Georges (1976) *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Tito Lucrecio Caro (1968) Madrid: Editorial Ciencia Nueva, S.L.
- Villari, P. (1986). *Maquiavelo. Su vida y su tiempo*. Ediciones Grijalbo.
- Vernant, Jean-Pierre (1970) *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Vernant, Jean-Pierre (1973) *Mito y pensamiento en la antigua Grecia*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Virgilio Maronis Opera (1920) Virgile, Bucoliques, Géorgiques, Énéide. Texte Latin. Paris : Librairie Garnier Frères.
- Voltaire (2011) *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Ediciones Brontes S.L.
- Walzer, M. (1992) The new tribalism: Notes on a difficult problem. *Dissent* 39, 164–171.
- Zevallos, Noé (1985) *La actitud itinerante*. Lima: Editorial Labrusa S.A.
- Zevallos, Noé. (1985) *Ciudad y Reino de Dios en San Agustín*. Iquitos: CETA.

SOBRE EL AUTOR

AUGUSTO CASTRO

Filósofo. Ph. D. en Cultura Integral por la Universidad de Tokio, Japón, donde fue profesor visitante por cinco años. Estudió en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y obtuvo el Bachillerato, la Licenciatura y el Magister en Filosofía. Se desempeña como profesor principal del Departamento de Ciencias Sociales de la PUCP y es actualmente Director de la Maestría en Gerencia Social de la misma universidad.

Es Director de las revistas Kawsaypacha del Instituto de la Naturaleza, Tierra y Energía de la PUCP (INTE-PUCP) y Debates en Sociología del Departamento de Ciencias Sociales de la PUCP. Fue Director de la Revista Paz del Centro de Estudios y Acción para la Paz (CEA-PAZ) y Jefe del Área de Reconciliación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú.

Ha sido miembro del Comité Directivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), así como Coordinador de la Red de Posgrado de Sociedad y Ambiente. En la actualidad es Coordinador del Grupo de Investigación de Filosofía y Política de CLACSO, y miembro del Centro de Estudios Filosóficos (CEF) de la PUCP.

Fue también Director del Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas (CISEPA - PUCP), así como

Presidente del Comité de Ética para la Investigación de seres humanos y animales de la PUCP, y Director del INTE-PUCP.

Algunas de sus publicaciones son: *Desafíos y perspectivas de la situación ambiental en el Perú. En el marco de la conmemoración de los 200 años de vida republicana*, INTE-PUCP 2022. *El desafío de un pensar diferente. Pensamiento, sociedad y naturaleza*, CLACSO 2018. *Reconstruir y Educar: Tareas de la Nación. 1885-1905*, y *Una Educación para Re-Crear el país. 1905-1930*, tomos VII y VIII de la Colección Pensamiento Educativo Peruano, Derrama Magisterial 2014. *La filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú*, PUCP 2009. *Filosofía y política en el Perú*, PUCP 2006. *El desafío de las diferencias. Una reflexión sobre el Estado moderno en el Perú*, CEP, Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM) e Instituto Bartolomé de Las Casas 2008, entre otros.

Los poderes mundiales no se ponen de acuerdo y los intereses nacionalistas de todos sin exclusión pasan a ser los temas prioritarios de la agenda global. Sin embargo, es bueno remarcar que el que haya conflicto y desacuerdo no significa que debe haber guerra. La guerra, aparte de la tragedia y la muerte que genera, no resuelve nada. Poco hemos aprendido de la historia de nuestra especie en la que la guerra no ha solucionado nunca de manera definitiva ningún problema y que lo que ha hecho es solo intensificarlos y, con ello, hacernos más malos. Los problemas nacionales —políticos y materiales— de la humanidad pueden resolverse con diálogo y con respeto entre todas las naciones sin necesidad de la violencia o la guerra. Esto vuelve a sonar utópico en el momento en que todas las naciones se arman y se preparan para un posible conflicto, pero podemos hacer uso de nuestra racionalidad y de nuestros sentimientos para resolver pacíficamente nuestras desavenencias.

De la Introducción.