

**EL DESAFÍO DE LA PAZ COMO *QUEHACER*  
HUMANO: RETOS [ANTROPOLÓGICOS,  
SOCIALES, POLÍTICOS] DE CULTURAS Y  
PUEBLOS. DERECHOS HUMANOS,  
CULTURA (S) DE PAZ  
(Segunda Parte)\***

*THE CHALLENGE OF PEACE AS A HUMAN BUILDING:  
[ANTHROPOLOGICAL, SOCIAL, POLITICAL]  
CONFRONTATIONS OF CULTURES AND PEOPLES.  
HUMAN RIGHTS, CULTURE (S) OF PEACE  
(Second Part)*

**Ester Massó Guijarro\*\***  
Universidad de Granada  
Granada-España

*Recibido 4 de diciembre 2006/Received december 4, 2006  
Aceptado 5 de marzo 2007/ Accepted march 5, 2007*

**RESUMEN**

Se tratará aquí, desde una consideración de la paz como *quehacer* humano y entidad positiva y proponente (en lugar de como una mera negación de la guerra), las alternativas que la (s) cultura (s) de paz ofrecen, más allá de la retórica de los derechos humanos, ante los retos antropológicos, sociales y políticos que existen hoy en el complejo contexto de interacción que es la

---

\* Véase la “Primera Parte” de este artículo en el número anterior de Revista *Límite* 2 (16), correspondiente al segundo semestre del 2007, pp. 25-45.

\*\* Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Granada. Campus de Cartuja s/n. C.P.18071 Granada. España. E-mail: lagodesal@yahoo.es

globalización. Así, los desafíos de la convivencia entre pueblos deben ser abordados y comprendidos, precisamente, desde las riquezas en cultura de paz que esos mismos pueblos pueden ofrecer: tanto el conflicto como una vía de solución *sostenible* (no sólo en lo ecológico sino también en lo social) para el mismo pueden nacer y retoñar en la misma matriz.

Para articular estos argumentos se ha dividido el texto en dos partes fundamentales, a saber: (I) El discurso de los derechos humanos: una tradición occidental *desde la crítica*, y (II) La cultura de paz como *modus vivendi* sostenible.

**Palabras Clave:** [Construcción de la] Paz, Conflicto, Desarrollo, Antropología, Globalización.

#### **ABSTRACT**

*The paper deals here with peace considered as a human task and a positive and proposing entity (instead of a mere negation of war), the alternatives that culture(s) of peace offer; beyond the rhetoric of human rights, in face of the anthropological, social and political challenges existing today in the complex context of interaction that globalization is. Thus, the challenges of peoples living together must be approached and understood, precisely, from the wealth in peace culture that these same peoples may offer as well as the conflict as a way to a sustaining solution (not only in the ecological and social aspect) to the same may be born and grow from the same matrix.*

*To articulate these arguments the text is divided in two fundamental parts, this is: (I) The human right discourse: a Western Solution from criticism, and (II) Peace culture as a sustaining modus vivendi.*

**Key Words:** *Peace (building), Conflict, Development, Anthropology, Globalization.*

## II. LA CULTURA DE PAZ COMO *MODUS VIVENDI* SOSTENIBLE

“La perplejidad, la incertidumbre, la duda (no metódica, dicho sea entre paréntesis) empiezan a entenderse como valores [...] Todo es mucho más complejo, ambivalente, polisémico”  
(Camps, 1983, pp. 9-10)

### 1. Cultura de paz: un derecho humano y la educación para la insurgencia

¿Cómo sería posible una vía para generar verdaderos cambios de comportamiento en la resolución de conflictos, tanto a escala estatal como a escala individual o grupal –ya que, en un sentido amplio, la primera constituye un cierto eco de las segundas y viceversa–? Los estudios acerca de la paz y las culturas de paz son cruciales a este respecto.

Es importante enfatizar, antes de continuar, que estas ideas no se quedan en el plano de “lo moral”, intransferible a la realidad que se impone y que vendría a ser algo así como la “realpolitik”. Por el contrario, entiendo que la realidad se hace siempre de una manera *como opción* y que la acción, pues, siempre se inspira en algo; es ceguera, es presbicia suponer o defender que hay momentos en que se actúa “sólo movido por la acción”. Siempre hay una mente y una historia detrás aunque, por supuesto, se pueda actuar con mayor o menor reflexión, siendo más o menos consciente de que nos guían ideas, presupuestos, asunciones sobre la realidad (ya sean meditados, adquiridos, comprados, inculcados, obligados, vendidos...)

Se combate aquí la apelación a la (mera) praxis frente a la “moral” de estas ideas, el discurso positivista que, incurriendo en la falacia naturalista más roma, apostilla que “sí, muy bien están estas ideas para hablar de ellas –en tertulias de café, en trabajos de máster...– pero, cuando se imponen la realidad y la fuerza de los hechos, hay que aparcarlas para poder actuar”. No hay acción, praxis “inocente”, huérfana o desligada de una

idea que la inspira y que es susceptible, por su misma razón de existencia, de ser cambiada, transformada. Si no asumimos esto toda discusión, todo libro, toda impugnación o deseo serían no sólo inútiles sino absurdos, inexistentes, fútiles.

No, no volvamos a caer en la tan inicua falacia naturalista del *si es así de hecho, de facto, es que debe ser así; si fue así, es que debió ser así...* porque entonces se invalida cualquier juicio, entonces entendemos que nada es susceptible de ser evaluado o juzgado. Ya sé que es muy viejo volver a esto, pero también muy efectivo (aún no han pasado ni cien años): el holocausto es una de las grandes muestras de la perversión de la falacia naturalista aplicada a la historia. Por fortuna, toda la golpeada generación judía de la escuela de Frankfurt nos “salvó”, tras sus reflexiones posbélicas, de la anomia de juicio, de la carencia y la indiferencia ante el enjuiciamiento sobre la historia, del relativismo ciego de la técnica, de la falta de corazón de la antigua racionalidad instrumental medio-fines (porque hoy ya es, en realidad, antigua). Afirma Victoria Camps que:

Valorar es reconocer *diferencias*, esto es, no aceptar cualquier cosa como buena, pero siempre a sabiendas de que las diferencias son precarias e inestables, que no son piezas de un gran sistema ético, sino opciones y preferencias nacidas del intercambio de pareceres, del *diálogo* (Camps, 1983, p. 15).

Es *posible* actuar de otro modo, pero el esfuerzo en la construcción de culturas de paz, a través de una educación colectiva e individual en este terreno, resulta imprescindible para ello. Iguales esfuerzos e inversiones que se dedican a otros fines, a otras “formaciones” (la investigación militar, por ejemplo), serían, son, absolutamente precisos para que las sociedades y las personas generen habilidades, estrategias, conocimientos, actitudes propias de cultura de paz. Afirmaba ya Ortega y Gasset en 1938:

El enorme esfuerzo que es la guerra sólo puede evitarse si se entiende por paz un esfuerzo aún mayor... Si la guerra es una cosa que se hace, también la paz es una cosa que hay que hacer, que hay que fabricar (Fisas, 1998, p. 9).

La educación emocional es uno de los aspectos claves a este respecto; vendría a constituir el instrumento principal de la cultura de paz individual, personal, a escala más mínima. Esta cuestión por sí sola ya necesitaría una tesis doctoral y no puedo aquí tocarla en profundidad, pero al menos deseo denotarla y traerla a la consideración del lector. Se suele hablar del desfase entre la evolución tecnológica y la evolución de la “cultura humanista” –yo diría “emocional”–. Las “emociones útiles”, funcionales, las que se seleccionaban en las sociedades de recolectores-cazadores eran muy distintas de las que hoy resultan más eficaces para la vida. Las transformaciones que por evolución natural, sin intervención, suceden en este sentido avanzan, sin embargo, muy lentamente; así, existe un ingente desfase entre nuestras habilidades emocionales (para la resolución no destructiva de conflictos personales y colectivos, especialmente) y el resto de cuestiones: la *hipertrofia de la “razón”* (dejando a un lado que la histórica separación razón-emoción no es real en la mente humana, aunque sí en el imaginario cultural occidental desde hace siglos: empieza con Platón, y tal vez incluso antes con las “intuiciones” parmenídeas, y se institucionaliza en el disco duro occidental con la “razón ilustrada”) y la *hipertrofia de la tecnología* (que acarrea cotas e ideales de comodidad física ya casi rayanas en lo ridículo y que nos convierten en “idiotas prácticos”), como las más importantes.

Este reconocimiento de nuestra falta de desarrollo, habilidad y educación (alfabetización, se llama también) emocionales se refleja ya hoy, por fortuna, en muchos lugares y tendencias. Al menos ya existe un reconocimiento, una asunción, una toma de conciencia como la que significa, por ejemplo, la idea de inteligencia emocional (Goleman, 1995),<sup>1</sup> o el hecho de privilegiar el “poli-centrismo” de poder cada vez más en las empresas y el

---

<sup>1</sup> Como es bien sabido, la obra de Goleman (1995) a este respecto fue un *best-seller*; lo que no deja de resultar significativo. Véase también Massó Cantarero. (2001) o Servan-Schreiber (2003).

mundo ejecutivo. En la actualidad, se valora en muchos ámbitos la capacidad de trabajo en equipo, de cooperación y coordinación, más que el viejo rol del “orden y mando”; más la capacidad de empoderar a los demás, de *facilitar*; más la personalidad “estrella” o de liderazgo moral, en detrimento de liderazgo tradicional habituado a conducirse de modo vertical y jerárquico. Y un largo etcétera.

En el libro de Sastre Vilarrasa y Moreno Marimon (2002) se observa, entre otras cuestiones, cómo se puede educar desde la escuela en y por una cultura de paz. Educar para la paz, sobre la paz, significa de modo perentorio educar sobre el conflicto, prevenir y dotar de estrategias y habilidades “pacíficas”, emocionalmente sostenibles y creativas, en la resolución de esos (inevitables) conflictos que suceden en toda interrelación, sea individual (personal) o colectiva (entre comunidades, vecindarios, países, pueblos, etnias... las posibilidades de agrupación son innumerables, a la par que solapables y a menudo sucesivas e integradoras, como muestran los linajes segmentarios, por ejemplo).

Aunque no es el tema de este texto, repito, la educación emocional, sí he deseado citar este trabajo de Sastre Vilarrasa y Moreno Marimon (válido entre muchos otros) para mostrar que estas ideas no se quedan en el mero o ingenuo campo de los *desiderata* morales, de los “buenos deseos” o las “buenas intenciones”. Valga esta pincelada al menos para mostrar lo interesante que resulta aplicar y relacionar las nociones y prácticas de pacifismo activo, en sentido amplio (y que sí son objetivo de este trabajo), con la escala global y con la escala “primera” que es la escuela, la socialización primaria, la educación más temprana. Ahí se halla el germen de las personas futuras, y es realmente cambiando a las personas como se pueden cambiar las formas de relación, los diversos modos culturales de interaccionar e interactuar que poseen su refrendo o su correlato en lo político, o las formas de vincularse y tratarse a escala “estatal”.

Podemos entender que la generación de culturas de paz constituye un proceso retroalimentario de *cambio en las personas*

y cambio en las dinámicas colectivas. A menudo se otorga un especial énfasis a la estructura, al colectivo, pero si los cambios estructurales no son asimilados y trabajados por las personas concretas, realmente no se opera transformación alguna. Si estas personas concretas nacen, crecen, se educan y se socializan en culturas de paz, a la hora de resolver un conflicto *no optarán por la guerra*, incluso a pesar del cúmulo de condicionamientos económicos, estratégicos, etc., que suelen influir en la decisión por ésta; ello significa haber aprehendido un respeto de ciertos mínimos básicos de dignidad, incluso por encima del omnímodo timón del lucro capitalista.

La perspectiva de género que, por cierto, imprime la obra de Sastre Vilarrasa y Moreno Marimon (2002), no es nada desdeñable en los estudios sobre la paz sino que, más bien, constituye uno de sus arquetipos básicos. Aunque tampoco constituye tema central de este trabajo, debo decir que la perspectiva de género resulta especialmente fecunda en este contexto (valga la imagen, ya que hablamos de mujeres) porque precisamente las mujeres, sea por condicionamiento cultural, por selección natural y adaptabilidad o, más bien, por un conjunto de ambos, han solido representar en la historia papeles de concordia, de inteligencia emocional y de una capacidad de resolver los conflictos de modo cooperativo (no tanto competitivo) y ventajoso para todas las partes, envidiable frente a las actitudes más tradicionalmente masculinas. Hay una hermosa frase de Aminata Traoré, la activista social Malí, que ilustra sobre esto en un “lenguaje” típicamente africano:

El nombre de la mujer es *suturá*. Esta palabra remite al mismo tiempo al conocimiento, a la estima y al respeto a uno mismo, que son las exigencias que hay que cumplir si se quiere obtener el respeto de los demás, algo que, según mi madre, es esencial para una mujer (Pons-Föllmi & Föllmi, 2005).<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> El libro de Pons-Föllmi y Föllmi, por extraño que parezca, carece de paginación: es un libro de proverbios y fotografía, y las páginas-láminas no están numeradas.

Existen multitud de temas colaterales y afines vinculados a las cuestiones que nos ocupan; al fin y al cabo, ningún asunto social que se aíse para su análisis puede ser, en realidad, netamente discernible o separable de muchos otros procesos concomitantes. En “lo social”, de hecho, resulta siempre difícil hablar de causa-efecto, a pesar de nuestro clásico paradigma tan arraigado, porque en realidad se suele tratar de procesos interrelacionados y concomitantes en los que la pregunta del huevo y la gallina va poco a poco perdiendo su razón de ser.

¿Qué podemos decir específicamente sobre la (s) cultura (s) de paz? En primer lugar, habríamos de reconocer que existen muchas definiciones y tipos posibles de paz. La paz, como el conflicto, es un concepto abstracto y con ramificaciones, que requiere un esfuerzo de imaginación y visión. Ante todo, hoy consideramos que la paz no representa simplemente una negación o una ausencia de la guerra sino una *construcción*; no es la negación de algo sino la afirmación positiva de otro algo. Vicenç Fisas (1998) define, en este sentido, la paz como “quehacer”; recordemos cómo Gandhi defendía que el *satyagrahi* requería de una preparación tan ingente como la de cualquier guerrillero.

El concepto de paz, en realidad, ha evolucionado como cualquier otro en el panorama internacional: de ausencia de guerra y equilibrio de fuerzas en el sistema internacional, es decir, la paz negativa (*no guerra*), al discurso actual de paz positiva (*no violencia estructural*).<sup>3</sup> Dicho de otro modo, afirma Mariano Maresca que “la alternativa al conflicto no es la paz, sino una dialéctica siempre abierta y creativa [...] Se ha de hacer expresable el conflicto, definirlo, enunciarlo con poder de convicción que lo haga un signo reconocible, con vocación emancipatoria” (p. 231).<sup>4</sup>

En palabras de la UNESCO, se ha de “construir los baluartes para la paz en la mente de los hombres” (diríamos hoy personas)

---

<sup>3</sup> Fisas, 1998, pp. 21-22.

<sup>4</sup> Maresca, en Fisas, 1998, p. 231.



(p. 10);<sup>5</sup> en este proceso se vinculan asimismo la cooperación y sus diversos ámbitos, como se abordará más adelante. Así, la paz es un *porvenir que es un por hacer*, un tránsito, un proceso;<sup>6</sup> no hay paz perfecta (o “perpetua”, como diría Kant) ni guerra perfecta, sino un proceso colectivo y paulatino donde la participación resulta vital. Esta participación ha de emerger necesariamente de convicciones profundas, que no teman la complejidad; se ha de abordar cómo se hace la paz con seriedad y en virtud de una agenda propia y específica<sup>7</sup> (cómo se hace la guerra ya ha tenido numerosísimos experimentos propios en conflictos, en ensayos de balística, en sofisticación de maquinaria y armamento de guerra... y en muertos):

La ética del tiempo, el concepto de la responsabilidad y el ejercicio oportuno del conocimiento han de ir estrechamente vinculados a la necesidad de prevenir, a la capacidad de anticiparse a los hechos. [...] Tenemos el deber y la posibilidad de legar un mundo menos confuso, contradictorio, indecente e injusto a las futuras generaciones (Fisas, 1998, pp. 11-15).

No se ha de considerar la paz como un mantenimiento del *statu quo* sino como un desenmascaramiento –activo, discrepante– de mecanismos de dominación, de rebelión ante la usurpación, de recuperación de derechos y dignidades:

No tiene nada que ver con el mantenimiento del *statu quo*, tan lleno de injusticias y desigualdades, o la docilidad y resignación de quienes sufren las consecuencias de ello, y sí, en cambio, con el desenmascaramiento de los mecanismos de dominación, con la rebelión de quienes se les ha usurpado el derecho a tomar decisiones, a la recuperación de la dignidad y con los procesos de cambio y transformación, a nivel personal, social y estructural, que están implícitos en el traspaso de una cultura de violencia a una cultura de paz (Fisas, 1998, p. 19).

---

<sup>5</sup> Fisas, 1998, p. 10.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 13.

La paz, pues, es profundamente activa, y nos orienta en el camino de transformar los conflictos en cooperación a través del reconocimiento del oponente y el empleo del diálogo.<sup>8</sup>

Los estudios de la paz y de la violencia pueden contemplarse desde muy distintos lugares, casi al modo de un “abordaje poliédrico”. Johan Galtung, por ejemplo, los trata desde una perspectiva teórica, sociológica, estructural.<sup>9</sup> En 1969 inaugura una división de la paz en seis tipos o nociones, a saber: paz feminista (niveles micro y macro de paz), paz holista (interna y externa; incluye aspectos espirituales), paz Gaia. En 1971, por otro lado, describe Galtung los tipos posibles de violencia estructural (vertical y horizontal, respectivamente) y afirma que, por ejemplo, la violencia en los conflictos armados se presenta en todas sus versiones posibles: física, psíquica, estructural y cultural.<sup>10</sup>

Adela Cortina, por su parte, opina que las tres manifestaciones básicas de la violencia son la expresiva, la instrumental (la de los Estados, para conseguir fines) y la comunicativa.<sup>11</sup> Gandhi, sin embargo, le otorga al abordaje de la paz aquel punto religioso, mágico, místico, y además muy experimental (*mis experimentos con la verdad*) que lo hace único. Se puede abordar asimismo la paz desde el pasado (diagnóstico), desde el presente (pronóstico) y desde el futuro (tratamiento).<sup>12</sup>

El Manifiesto de Sevilla de 1989 afirma que la guerra, como fenómeno y construcción humanos, no es un recurso inevitable<sup>13</sup> sino una *opción*<sup>14</sup> y una *invención sociales*. Así niega la premisa fundamental, tradicionalmente aceptada, de que sea una fatalidad biológica; si se ha “inventado” la guerra, igualmente podemos inventar la paz:

---

<sup>8</sup> Fisas, 1998, p. 19.

<sup>9</sup> La Sudáfrica del *apartheid* constituye precisamente un palmario ejemplo de violencia estructural omnipotente y omnipresente. Fisas, 1998, p. 29.

<sup>10</sup> Fisas, 1998, pp. 28-29.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 22-23.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 34.

La construcción de la paz, por tanto, empieza en la mente de los seres humanos: es la idea de un mundo nuevo [...] prescindir de la guerra como método, en definitiva, supondrá ir mucho más allá del desarme y la militarización (Fisas, 1998, pp. 26-27).

También la paz requiere de una visión, de una creencia, de una fe y de una afirmación; la violencia fue siempre un ejercicio de poder, así que también lo puede ser la paz, pero de ese poder “descentralizado” y “policéntrico” que defiende aquí.

Aparte de todo esto, se suele dejar de lado el hecho perentorio de que la guerra constituye un acto profundamente irracional; baste, si no, revisar sus inmensos costes o, mejor dicho, la inmensa brecha que se abre en la relación costes-beneficios en el balance de un conflicto bélico. Una guerra, epítome del empleo de la violencia para la resolución de conflictos, tiene muchos más costes que beneficios y beneficiarios.

Y creo que es también difícil rebatir el hecho de que los costes –morales, físicos, económicos, ecológicos...– de la violencia<sup>15</sup> son siempre *superiores a los costes de generar una cultura de paz*:<sup>16</sup> la paz puede ser difícil pero la violencia *mata*; es la ruptura del horizonte de posibilidades y el exterminio del diálogo. No diremos que la guerra es la deshumanización ya que, por desgracia, resulta *humana, demasiado humana*. Los animales (los otros, lo no *homo sapiens sapiens*) no hacen la guerra –ni se comen unos a otros por lujo, dicho sea de paso, ni por gusto del paladar, sino por necesidad e imperativo biológico–. Nosotros, los únicos “monos arrogantes”, somos los que nos matamos en masa: “el ser humano es el único animal que hace daño sin necesidad, gratuitamente y que, además, puede disfrutar actuando con violencia” (p. 24).<sup>17</sup>

A todo esto pretendía referirme anteriormente, cuando defendía que la guerra era una construcción tanto como la paz, que

---

<sup>15</sup> También la reconstrucción tras un conflicto ha de ser mostrada como un coste. Fisas, 1998, p. 117.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 24.

estas ideas no se quedan en el mero plano de lo “moral-teórico” y que la cuestión palmaria es dónde ponemos los mayores esfuerzos, si en la invención y la consecución de la guerra o en la invención y la consecución de la paz.

Para avanzar en la cultura de paz, decía también, el tratamiento y el estudio del conflicto son absolutamente necesarios, el conflicto como proceso interactivo de dos partes que se pueden considerar en tanto que antagonistas, en tanto que interlocutores (¿válidos?) o en tanto que enemigos.<sup>18</sup> La polemología, por ejemplo, como ciencia multidisciplinar,<sup>19</sup> identifica un conflicto en virtud de cinco aspectos: actores involucrados, litigios, estructura de oportunidad, interacción estratégica y dinámica del conflicto.<sup>20</sup>

La consideración del otro como interlocutor válido constituye un campo que, desde la disciplina filosófica de corte más sociológico, el pensador alemán Jürgen Habermas ha tratado de modo específico durante décadas, desarrollándolo en su teoría de la acción comunicativa a través de los conceptos de la comunidad ideal de comunicación y la comunidad real de comunicación.<sup>21</sup> Habermas defiende la idea de que la Modernidad constituye un proyecto incompleto, en tanto que no ha logrado desarrollar plenamente la praxis acerca del diálogo racional (desde el tan cacareado paradigma de la racionalidad ilustrada) entre personas, culturas y paradigmas.

Los valores fundamentales de la cultura de paz, según Galtung, son la empatía, el diálogo, la no violencia, la creatividad, la imaginación, la solidaridad, la compasión, la integración, la participación, la perseverancia, el conocimiento y la mejora de las condiciones humanas.<sup>22</sup> Asimismo señala Offe la necesidad de tomar conciencia del impacto que nuestros modos de vida tienen

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>21</sup> Véase por ejemplo Habermas, 1979, 1985, 1989, 1992.

<sup>22</sup> Fisas, 1998, p. 338.

en los otros: la necesaria relacionalidad, a escala planetaria, de cómo vivimos.

Educar para la paz es educar sobre el conflicto<sup>23</sup> y esta educación para la paz supone educar para la disidencia, la indignación, la desobediencia responsable, la insurgencia, la elección con conocimiento y la crítica, el salirse de las propuestas de alienación cultural y política.<sup>24</sup> Supone, en fin, educar para la emancipación, en contra del silencio, en contra del conformismo y para la conspiración de la cooperación.<sup>25</sup>

La paz es, en última instancia, la capacidad para manejar los conflictos de forma no violenta y creativa;<sup>26</sup> su objetivo es trascender el conflicto, superarlo, y su método es el diálogo (la empatía, la no violencia, la creatividad), desde una aproximación horizontal, pública y participante.

Pero, todas estas propuestas, ¿no suenan demasiado redondas, perfectas? Una de las preguntas fundamentales que surgen al hilo de los discursos que se presentan es la posibilidad (¿dudosa?) de un código de conducta universal: ¿es qué es posible, factible, viable, una ética global o una macroética plantearia?;<sup>27</sup> ¿podemos abstraer unas reglas del juego comunes, o la ingente variedad cultural del planeta es la muestra contundente de que ello resulta penosamente inextricable?

Las reglas de juego que propone Galtung, y que han sido asumidas por la generalidad de los analistas de la paz, son los principios de universalidad, de participación, de decisión, de reciprocidad, de corresponsabilidad (o responsabilidad solidaria), de sustentabilidad, de vulnerabilidad humana y solidaridad, de satisfacción de necesidades humanas básicas, de equidad intrageneracional e intergeneracional y, finalmente, el cuarteto

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 370.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 372.

<sup>25</sup> “Batería para cargar pilas a la sociedad civil y sus conciencias”. *Ibidem*, p. 373.

<sup>26</sup> Galtung, en Fisas, 1998, p. 232.

<sup>27</sup> Fisas, 1998, p. 330.

fundamental: paz, desarrollo, democracia y derechos humanos. De hecho, en la Conferencia General de la UNESCO del año 1997, el artículo 1 establece la *paz como un derecho humano*, como un deber y como esencia o germen en la educación de una cultura de paz.<sup>28</sup>

Todas estas cuestiones convergen precisamente en la discusión sobre la universalidad, y la universalizabilidad, de los derechos humanos, tema que a su vez está íntimamente vinculado con el debate sobre el desarrollo y su instrumento estrella a escala internacional, a saber, la cooperación).

## **2. Sostenibilidad, desarrollo (cooperación) y el hermanamiento de discursos**

“Oigo vibrar tu voz en todos los ruidos del mundo”  
Paul Eluard, s.f.

El germen común a la base de todos los discursos que venimos comentando es el cuestionamiento del *statu quo*, el reclamo de la dignidad. En los límites de las leyes, en la discrepancia frente al estado de cosas, retoñan la capacidad y el deber de la rebeldía. Estos valores, a su vez, operan de charnela de inflexión entre los derechos humanos, el desarrollo, la cooperación o la no violencia. Pero, ¿por qué hablamos de sostenibilidad, una palabra que ha aparecido más de una vez en el discurso, y de *modus vivendi* sostenible? Habitualmente se habla de “sostenible” en relación al medio ambiente y a los imperativos que la ecología, a raíz de los desastres naturales, está presentando; en los últimos tiempos, sin embargo, también hallamos esta palabra asociada a la de desarrollo, más en vinculación con las culturas y los modos sociales de vida.

Lo que deseo expresar con “sostenible” es que estas culturas de paz, estos modos de mejorar la sociedad que se viene

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 333-335.

planteando no sólo como alternativas a la opción por la guerra y la violencia sino, más aún, como cosmovisiones amplias, proponen una idea *sostenible desde el punto de vista de la vida humana* (y, por extensión, de otros seres sentientes). No sólo hemos de perseguir modos de vida y desarrollo *sostenibles* para con los ecosistemas, sino también para con la misma vida humana individual. Digo “sostenible” porque estas alternativas ayudan a conservar la vida de las personas, y niegan el acto de matar violentamente por la razón que sea. Niegan que la muerte “forzada” (por supuesto, dejamos a un lado otro tipo de muertes como la eutanasia o el aborto) pueda ser jamás un instrumento válido y legítimo para cambiar la sociedad y, en este sentido, son *sostenibles* para la vida y las culturas humanas, y para la convivencia entre ellas. Esta convivencia es hoy, en el marco de la globalización, una realidad inexorable. *Estamos condenados a entendernos*, decía el sabio...

Como he afirmado, la noción de sostenibilidad y el discurso que acarrea se ha venido vinculando en los últimos tiempos al desarrollo. ¿Por qué tratar aquí la cuestión del desarrollo? ¿Qué bisagra puede existir entre el desarrollo y los discursos de paz convergentes que hemos ido repasando? Bien, pienso que la relación es evidente: el desarrollo constituye una temática que, desde sus albores, ha tenido que lidiar consigo misma en tanto que involucra profundas cuestiones éticas y sociales con respecto de los agentes que la protagonizan. El desarrollo, que nace en principio con una vocación de solidaridad y democracia entre distintos pueblos, e incluso con una vocación igualitaria de ir limando las diferencias de calidad de vida entre norte y sur, desde la cuna se ha visto obligado asimismo a conjurar el riesgo de etnocentrismo, muy pegado a las primeras fibras de este discurso (al fin y al cabo, el modelo de desarrollo era Occidente, y lo es aún hoy en muchos frentes), con la pregunta sobre qué valores son susceptibles de ser universalizables o no, y, cómo no, con el bastión de los derechos humanos como plataforma de reclamación y escudo de combate.

Ofrezcamos primero una definición del desarrollo. Es bien sabido que hay numerosas, como suele suceder con esas nociones útiles que tras ponerse de moda acaban por sedimentar paradigmas, como se decía anteriormente en torno a los derechos humanos. Aquí nos quedamos de nuevo con la de Amartya Sen, porque considero que su introducción de la idea de libertad<sup>29</sup> la convierte en una de las más audaces y beneficiosas:

El desarrollo consiste en la eliminación de algunos tipos de falta de libertad que dejan a los individuos pocas opciones y escasas oportunidades para ejercer su agencia razonada. La eliminación de la falta de libertades fundamentales es una parte *constitutiva* del desarrollo (Sen, 1999, p. 16).

Así, el desarrollo exige la eliminación de las principales fuentes de privación de libertad: la pobreza y la tiranía, la escasez de oportunidades económicas y las privaciones sociales sistemáticas, el abandono en que pueden encontrarse los servicios públicos y la intolerancia o el exceso de intervención de los Estados represivos, etc.<sup>30</sup>

El eterno problema de lo universal y el etnocentrismo retoña y resurge, una y otra vez, en el trabajo del desarrollo en este contexto “globalizado”. Frente a la pregunta (o duda) con la que terminábamos el epígrafe anterior acerca de la viabilidad de una ética macroplanetaria, Walzer insiste en que:

Una ideología universal no ha de ser necesariamente incompatible con las políticas de la diferencia, porque la sociedad humana lleva incorporado y no puede desprenderse de un dualismo: es **universal porque es humana**, y es **particular porque es una sociedad**<sup>31</sup> (Fisas, 1998, p. 369).

---

<sup>29</sup> Así como la de capacidad y bienestar. Sen, 1999, p. 99.

<sup>30</sup> Sen, 1999, p. 19.

<sup>31</sup> La negrita es mía.



Esta idea resulta muy interesante porque hace compatibles lo universal –lo general– y la diferencia –lo particular– (recordemos también la reflexión de la primera parte sobre la diferencia y la necesidad de la misma para definir la propia identidad). A fin de cuentas, no podríamos concebir el concepto de “universalizable” si no existieran agentes distintos sobre los que se pudiera ejercer tal universalización, tal abstracción. Acaso estemos tratando de un falso dilema; Herrera Flores (2000) rechazaba, de hecho, este tipo de dualismos como disputas falaces, porque sólo existiendo los dos términos de las dicotomías se entienden ambos, resultando así mutuamente relativos.

Hay muchos vínculos, pues, en las propuestas de culturas de paz que, como hemos ido viendo, poseen muchas fuentes nutricias, y el paradigma o discurso del desarrollo. El desarrollo nació también, entre otros afanes, para extender y salvaguardar los derechos humanos y generar modos de vida sostenibles y pacíficos en distintos pueblos y culturas. Hoy el concepto de desarrollo, como era inevitable, se ha flexibilizado, “horizontalizado” e “inter-culturalizado” (perdón por los neologismos); su discurso se nutre en mayor medida de ideas como la corresponsabilidad, el desarrollo endógeno y el codesarrollo, en un intento por *democratizar el desarrollo*, eliminarle precisamente cualquier veta de etnocentrismo e introducirle el germen del empoderamiento, de la descentralización del poder.

La cooperación internacional en sus distintas versiones ha venido siendo la “joya de la corona” entre los instrumentos estatales para el desarrollo. Precisamente constituye uno de los espacios y prácticas donde los discursos plurales de paz que he mencionado pueden tener más cancha, donde brillan y se ejercitan en la vida real ya que por fuerza el encuentro, el diálogo, la interacción son no sólo proverbiales sino *inevitables* en cooperación, como implica su propio nombre.

En este encuentro intercultural que sucede durante la cooperación salta de forma especialmente evidente la polémica del etnocentrismo y el relativismo cultural: ¿dónde debe acabar uno y empezar otro, o cuánto de uno y de otro no son más que

“egoísmos” o “lavamientos de manos” culturales, respectivamente? Bien, acaso no tengamos por qué, en principio, rechazar el propio juicio en este proceso; acaso no haya que negar las diferencias desde un relativismo *ético* a ultranza sino, más bien, partir de un sano relativismo *cultural* como profilaxis para abrir la mente y más tarde reconocer qué se puede ponderar. No estoy muy segura de que esto corra un verdadero riesgo de convertirse en el inveterado etnocentrismo occidental (muchos pueblos son etnocéntricos; el problema de que lo sea Occidente es que tiene el poder económico y, por ende, fáctico; su etnocentrismo es mucho más peligroso, porque deviene imperialista); y, si lo corre, al menos ya estaremos prevenidos contra él y podremos combatirlo. El hecho es que, tradicionalmente, se observaba que desde el relativismo cultural clásico ejercido desde Occidente no se valoraban realmente otras culturas; sucedía más una absoluta despreocupación que una genuina consideración y ponderación de los valores de otras culturas.

Cuando la cooperación internacional se pregunta sobre el desarrollo, a menudo reconoce un conflicto entre el exceso de celo a la hora de salvaguardar tradiciones (que pueden ser no precisamente democráticas) en aras del respeto a la diversidad cultural, y el imperativo de salvaguardar los derechos humanos como timón general. Sen discute este asunto de un modo brillante, que rechaza de plano el “afán museístico” de ciertos agentes con respecto de tantas prácticas culturales; así, debate sobre la relación entre tradición, cultura y democracia, afirmando que el verdadero conflicto se halla en el valor básico de defender que los individuos puedan *decidir libremente las tradiciones que desean o no mantener*, que no han de ser inviolables por el mero hecho de constituir tradiciones arraigadas o por la obediencia que impongan autoridades religiosas o laicas. La idea básica es que *son las personas afectadas las que han de decidir*; ellas son la fuente de autoridad y legitimidad en la cuestión.<sup>32</sup> Estos debates se reflejan

---

<sup>32</sup> Sen, 1999, p. 50 y ss.

igualmente con extraordinaria nitidez en las discusiones sobre comunitarismo y liberalismo en torno a derechos colectivos, que ocupan a los pensadores canadienses Taylor (1992, 1995, 1999) y Kymlicka (1995a, 1995b, 1996).

¿Cuál es la idea que inspira este texto, finalmente? Ni más ni menos, la intuición de que las raíces, las fuentes nutricias de la paz (y de las culturas de paz, por tanto) se pueden hallar en muchos rincones del mundo, en muchas otras matrices culturales que no son la occidental y su discurso de los derechos humanos. *Que podemos oír vibrar su voz en todos los ruidos del mundo.* Así, por ejemplo, el *satyagraha* gandhiano, el *ubuntu* africano, los derechos humanos (¿occidentales?) pueden ser vistos como discursos absolutamente convergentes o, dicho de otro modo, inspiraciones y retóricas hermanadas, paradigmas (culturales, ideológicos) confluente. *En común.*

El planteamiento de Johan Galtung sobre la paz recoge enseñanzas de diversas religiones: hindú, budista, cristiana, taoísta, islámica, judaica.<sup>33</sup> ¿Por qué recurrir a la religión, a estas alturas? Las religiones, tradiciones místicas, de *re-ligamiento*, etc., no han sido solamente fuentes de dominación y creación de hegemonías ilegítimas, sino que han contenido también, larga, creativa y colectivamente, toda la carga simbólica que una sociedad y sus personas urden y precisan para la vida diaria. En el seno de las religiones y las creencias simbólicas se ha dirimido el concepto de persona y, lo que es más relevante aún, el concepto y la noción del re-ligamiento entre ella y algún ente superior que, de un modo u otro, implicaba una referencia moral, de conexión entre los seres, de obligatoriedad e incluso servidumbre en esa conexión (lo que puede ser más discutible). Eso ya es algo, es decir, ya implica algo de responsabilidad moral, aunque nos repugne un ápice (al menos a los no creyentes, entre los que me cuento) la idea de que ello venga de modo “transmundano”. Las ideas de amor, de unión o de justicia no parecen ser ajenas a ninguna religión, con

---

<sup>33</sup> Fisas, 1998, p. 235.

distintos nombres y en distintas versiones, dependiendo de las culturas y de sus idiomas propios.

Esta cuestión es realmente interesante porque abre todo un campo de contenido y relación que no podemos obviar. Por supuesto que las religiones no tienen el monopolio del universo moral, e incluso la religión y la ética son (o debieran ser, en muchos aspectos cruciales) claramente divergentes. Pero sí encontramos una suerte de poso o raíz común, que podría resultar muy fructífera si la analizásemos y empleásemos de modo creativo. A lo largo del presente texto se han citado (se ha *echado mano* de) proverbios tradicionales, proverbios que tienen más que ver con la afirmación de creencias que con aserciones racionales. Los dichos populares no son en ningún caso baladí sino, bien al contrario, expresiones diáfanas de la sabiduría de los pueblos, de sus almas colectivas, de su conjunto de enseñanzas y sus *desideratas*; de aquello, en fin, que consideran bueno o temible. Y eso es, a fin de cuentas, lo único que nosotras y nosotros debemos desear, respetar y procurar, en los contactos y en las relaciones culturales.

Igual que promovemos el diálogo intercultural e interreligioso, acaso debiéramos también fomentar la conversación entre los *distintos modos de saber, o formas de conocimiento y sabiduría*. Si partimos de un cierto anarquismo epistemológico, siguiendo a Feyerabend (1970) (acracia que, en realidad, no es más que reconocer que cada matriz de saber es relativa a sí misma, válida si y sólo si se presuponen sus propios presupuestos, herramientas y lenguaje), entonces asumiremos que la forma *religiosa* de conocimiento y de discurso es una más junto a la científica, la filosófica, la sociológica... Por supuesto, cada uno de estos discursos es válido en un registro distinto y no pretendo ponerlos en pie de igualdad para cualquier contexto. Pero precisamente el contexto que se ocupa de cómo mejorar la vida humana resulta ciertamente plural; un campo especialmente abonado para escuchar y dialogar con discursos distintos, y donde los sentimientos y las creencias de las personas, así como las tradiciones de los distintos pueblos, ocupan un lugar fundamental.

Ya sea, por ejemplo, el *satyagraha* gandhista ligado a la desobediencia civil como método para abordar un conflicto (durante el mismo, pues); ya sea, por ejemplo, el *ubuntu* sudafricano ligado a la reconciliación tras un conflicto (al final del mismo, pues); ya sea, finalmente, de derechos humanos como discurso-marco global internacional de lo que hablemos o con lo que hablemos, e, incluso, desde una tradición religiosa o desde una teoría sociológica... estos “idiomas”, estas *lenguas de paz* nos sirven en el camino hacia la conquista de la dignidad.

#### REFERENCIAS

- Camps, V. (1983). *La imaginación ética*. Barcelona: Seix Barral.
- Feyerabend, P. K. (1970). *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista de conocimiento*. Barcelona: Ariel.
- Fisas, V. (1998). *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona: Icaria.
- Goleman, D. (1995). *Inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós.
- Habermas, J. (1979). Dialéctica y pensamiento negativo. *El viejo topo*, (38), 11-14.
- Habermas, J. (1985). La modernidad, un proyecto incompleto. En Foster, H. *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1992). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- Herrera Flores, J. (2000). *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao: Desclée.
- Kymlicka, W. (1995a). *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel.
- Kymlicka, W. (1995b). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- Kymlicka, W. (1996). Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo. *Revista Internacional de Filosofía Política*. Madrid: Revista Internacional de Filosofía Política. (RIPF).
- Massó Cantarero, F. (2001). *¡Ponte a vivir! Valores y autoestima*. Madrid: Eneida, Asociación de Educación para la Salud (ADEPS).

- Pons Föllmi, D. & Föllmi, O. (2005). *Orígenes. 365 pensamientos de maestros africanos*. Madrid: Lunweg.
- Sastre Vilarrasa, G. & Moreno Marimon, M. (2002). *Resolución y conflictos y aprendizaje emocional. Una perspectiva de género*. Barcelona: Gedisa.
- Sen, A. K. (1984). *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Paidós.
- Sen, A. K. (1992). *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza.
- Sen, A. K. (1999). Cultura y derechos humanos. En *Desarrollo y libertad*. (pp. 305-328). Barcelona: Planeta 2000.
- Servan-Schreiber, D. (2003). *Curación emocional*. Barcelona: Kairós.
- Sousa Santos, Boaventura de. (2000). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Palimpsesto.
- Taylor, Ch. (1992). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. [Ensayo de Charles Taylor. Comentarios de Amy Gutmann, C. Rockefeller, Michael Walter y Susan Wolf]. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, Ch. (1995). Identidad y reconocimiento. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (7).
- Taylor, Ch. (1999a). *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá*. Donostia: Gakoa Liburuak.
- Taylor, Ch. (1999b). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.