UNIVERSIDAD DE BELGRANO

FACULTAD DE DERECHO

DOCTORADO EN CIENCIAS POLÍTICAS

TESIS DOCTORAL

TÍTULO: ***Conceptos de paz en la modernidad, globalización y posmodernismo, visto desde la*** **tranquillitas ordinis** ***agustiniana***

Doctorando: Benito I. Rotolo

Matrícula: 0606-7904

Director de tesis: Dr. Nicolás Emanuel Olivares

Buenos Aires, Septiembre del 2026

Contenido

Introducción 5

Primera parte 21

Capítulo I: Antecedentes de la *tranquillitas ordinis* de San Agustín 21

1. La paz según el hombre veterotestamentario 21
2. La paz según los griegos 23
3. La paz en Roma 24
4. La recepción por el pensamiento cristiano: Edad Media. Patrística y escolástica 24

5. San Agustín: La concepción agustiniana de la paz y la tranquillitas ordinis 29

6. La tranquillitas ordinis 33

7. Santo Tomás de Aquino 38

8. La paz en la Escuela Teológico-Española: Francisco Suárez S.J. 43

Capítulo II. La Modernidad 44

1. La modernidad y su gran figura política: el Estado 44

2. Las oposiciones del Estado moderno a la paz 46

3. Sus grandes marcos cosmovisionales y los pensadores de la paz en cada uno de ellos 60

4. El Siglo de las Luces –La Ilustración 72

5. El siglo XIX 87

6. El Siglo XX 93

7. Aplicación de los fundamentos del estructuralismo en los conceptos de paz . 106

Capítulo III: Las causas de la guerra, los tipos de planes de paz y las propuestas desde el Derecho para alcanzar la paz en la modernidad 107

1. Causas de la guerra 108

2. Los planes de paz en la modernidad 110

Capítulo IV: Tipos de paz y tipos de pacifismo en la modernidad 142

1. Paz con adjetivos 142

2. El pacifismo y sus tipos 161

3. Perspectiva filosófica del pacifismo: la tipología de Max Scheler 162

4. Perspectiva política del pacifismo: La tipología de Norberto Bobbio 168

5. Perspectiva polemológica del pacifismo: La tipología de Gaston Bouthoul .. 172

Conclusiones parciales Primera Parte 175

Crítica a la modernidad desde la perspectiva de la *tranquillitas ordinis* 177

Segunda Parte 179

Capítulo V: Globalización 179

1. El proceso de globalización desde 1990 hasta el año 2000 179

2. La globalización hasta estos días 191

3. Cómo afectó el proceso de globalización el Estado-Nación, el poder, la política y la territorialidad 206

4. Libertad y seguridad: Qué debemos esperar 240

5. El debate entre comunitarismo y liberalismo 250

Capítulo VI: Posmodernismo 260

1. Características centrales del posmodernismo 261

2. Aplicaciones de los supuestos posestructuralistas al concepto de paz 264

3. El Estado posmoderno, sus características distintivas como organización política 267

4. Guerra y paz, eterno dilema 270

5. El ascenso del soft power en la posmodernidad 286

6. La paz imperfecta de la globalización 289

Conclusiones Segunda Parte 292

Crítica a la globalización y a la posmodernidad desde la *tranquillitas ordinis* 294

Conclusión final 296

Bibliografía 310

Introducción

Este trabajo lo hemos realizado siguiendo los estándares de análisis y rigor metodológico exigidos en el ámbito académico de una tesis doctoral. A lo largo de estos años de reflexión, estudio y producción intelectual, he podido constatar que el concepto de paz ha sido abordado desde múltiples enfoques teóricos, ideológicos y disciplinares, ocupando un lugar destacado en la bibliografía de las ciencias sociales y filosóficas. No obstante, he advertido vacíos teóricos, entre los que se encuentra el siguiente: La conceptualización de la paz en el contexto de la posmodernidad y la globalización, así como la influencia determinante de la incertidumbre como variable estructurante de la acción política y social han recibido escasa atención sistemática.

La presente investigación delimita su objeto de estudio al marco de la tradición político-jurídica occidental, entendida como el espacio epistémico donde se ha configurado la relación entre el Estado, soberanía y orden. En cuanto al eje temporal, si bien el trabajo realiza una revisión histórica de los fundamentos teológicos de la paz, la investigación focaliza su análisis crítico en el periodo que se extiende desde la configuración del sistema westfaliano (1648) hasta la actual coyuntura de la globalización (2025). Esta delimitación es necesaria para analizar la tensión entre el modelo estatal de paz y la actual erosión de dicho modelo ante la incertidumbre posmoderna, evitando así una dispersión historiográfica y concentrando el esfuerzo en la dialéctica de conceptos que definen la política contemporánea.

I. Planteo del problema

La paz, entendida tradicionalmente como un estado de orden y armonía, ha sido objeto de múltiples reelaboraciones a lo largo de la historia del pensamiento político y filosófico. Entre todas las formulaciones clásicas, la concepción agustiniana destaca por la profundidad ontológica y normativa con que comprende la paz como *tranquillitas ordinis*, esto es, como la

tranquilidad que nace de un orden justo y adecuadamente constituido. En un contexto contemporáneo marcado por la complejidad de las violencias directas, estructurales y simbólicas, así como por la fragilidad de las instituciones democráticas y la intensificación de desigualdades, retomar la noción agustiniana no sólo constituye un ejercicio de reconstrucción histórica, sino una estrategia filosófica para repensar las condiciones de posibilidad de una paz sostenible.

El propósito central de esta tesis consiste, precisamente, en revisitar la idea agustiniana de la paz para evaluar su vigencia y su potencial heurístico en el siglo XXI. Se propone examinar si la noción de *tranquillitas ordinis* puede ofrecer criterios conceptuales y normativos que permitan superar las limitaciones de los modelos contemporáneos, especialmente la distinción entre paz negativa y paz positiva, y, al mismo tiempo, iluminar las tensiones entre orden, justicia, reconocimiento y legitimidad política que definen nuestro presente.

La investigación aborda un problema específico: la erosión del fundamento antropológico del concepto de paz en la transición de la modernidad a la posmodernidad y la globalización, y la consecuente incapacidad en dichas estructuras temporales para comprender la conflictividad contemporánea.

El problema se precisa en tres dimensiones: en primer lugar, una dimensión semántica: la continuidad léxica oculta una profunda discontinuidad conceptual; en segundo lugar, una dimensión antropológica: se diluye la noción de sujeto como sede de orden, virtud y racionalidad práctica; en tercer lugar, una dimensión normativa: la paz pierde su orientación teleológica y se transforma en mero instrumento procedimental.

La cuestión central y pregunta básica que articula este trabajo puede formularse de la siguiente manera: ¿En qué medida la concepción agustiniana de la paz como *tranquillitas ordinis* puede contribuir a la revisión crítica de los principales paradigmas contemporáneos

sobre la paz? Y ¿qué elementos deben ser reinterpretados o ampliados para hacer de dicha noción una herramienta conceptual útil en la comprensión de los conflictos actuales?

II. Objetivos

Objetivo general

Reconstruir la evolución semántica del concepto de paz desde el modernismo, la globalización y la posmodernidad mediante el método de la historia conceptual, vinculando la tradición agustiniana–tomista que ofrece un fundamento normativo y antropológico capaz de orientar una teoría contemporánea de la paz.

Objetivos particulares

1. Contrastar el concepto de paz en las etapas de la modernidad y posmodernidad utilizando como herramienta la *tranquillitas ordinis* agustiniana para interpretar los conflictos actuales de la globalización.
2. Fundamentar las concepciones de paz en San Agustín y Santo Tomás de Aquino, reconstruyendo su arquitectura antropológica, rescatando la categoría necesaria para corregir el error de la modernidad.
3. Elaborar un marco teórico que integre los aportes patrísticos y escolásticos para responder a los desafíos actuales en materia de conflicto, orden y bien común.

III. Hipótesis

En la medida en que la modernidad y la posmodernidad desplazaron el fundamento de la paz desde la interioridad ética de la persona hacia las estructuras del Estado, ya sea bajo el paradigma racional-normativo moderno o el pluralismo fragmentario posmoderno, las soluciones ofrecidas por dichas épocas han resultado insuficientes para abordar la conflictividad contemporánea. Por ello, dadas las analogías estructurales entre nuestro tiempo y el período tardo-imperial romano, la recuperación crítica de las nociones de paz elaboradas

por San Agustín y la continuidad en el tema que presenta Santo Tomás de Aquino permiten reconstruir un concepto de paz antropológicamente anclado, normativamente robusto y capaz de orientar un marco teórico más eficaz para los desafíos actuales. Con base en tal sustento argumentativo, podemos presentar nuestra hipótesis en los términos siguientes: *Las concepciones de paz en los períodos modernos y posmodernos resultan insuficientes, porque eliminan su fundamento antropológico y ético. La relectura crítica de San Agustín y Santo Tomás permite recuperar una teoría de la paz capaz de integrar interioridad moral, bien común e instituciones políticas, ofreciendo un marco adecuado para interpretar los conflictos contemporáneos.*

Justificación teórica de la hipótesis

La tesis parte del diagnóstico de que tanto la modernidad como la posmodernidad concibieron la paz fundamentalmente como un producto institucional. En la modernidad, la paz se identifica con la estabilidad garantizada por el Estado soberano mediante mecanismos jurídicos y racionales, siguiendo la tradición hobbesiana y kantiana. En la posmodernidad, en cambio, la fragmentación discursiva y el escepticismo respecto de los metarelatos debilitaron incluso la confianza en el Estado, sin elaborar al mismo tiempo un principio alternativo capaz de articular consensos estables.

El resultado observable es una crisis del concepto contemporáneo de paz: la arquitectura estatal moderna ni las propuestas posmodernas ofrecen una respuesta adecuada frente a fenómenos como las guerras híbridas, la violencia difusa, la polarización identitaria o la erosión del orden jurídico internacional.

Frente a este panorama, se vuelve relevante examinar una analogía con el período de la caída del Imperio romano, marcado por el agotamiento de las estructuras políticas, la disolución de los consensos culturales y la necesidad de elaborar principios nuevos que dieran sentido y orden a sociedades en transformación. En ese contexto, San Agustín elaboró

un concepto de paz que no reducía a la mera ausencia de conflicto, sino que entendía como la *tranquillitas ordinis,* fundada en el orden interior del alma y su recta relación con el bien. Santo Tomás sistematizó esta intuición al articular la paz como un acto de la caridad y como el fruto de un orden racional orientado al bien común.

Reintroducir estas perspectivas no implica una restauración acrítica de categorías medievales, sino una relectura filosófico-política capaz de iluminar una alternativa: una paz no meramente estatal ni puramente procedimental, sino arraigada en la antropología, abierta a una teoría del bien común y capaz de integrar dimensiones éticas, políticas y comunitarias.

IV. Marco teórico referencial

1. La noción de paz en la cultura occidental: Antecedentes conceptuales

La idea de paz ha sido un problema recurrente a lo largo de la historia del pensamiento político. En la Antigüedad clásica, la paz se interpretaba fundamentalmente como orden (*kosmos*) y equilibrio. Tanto en Platón como en Aristóteles, el ideal político de la *polis* descansaba en una armonía de funciones y en la moderación de los deseos, lo que permitía que la comunidad alcanzara estabilidad. Esta concepción, ética y política a la vez, colocaba el fundamento último de la paz en la virtud.

El cristianismo temprano, al ingresar en un mundo marcado por la decadencia del Imperio romano, reelaboró profundamente esta noción. La paz no era sólo un estado político, sino una disposición interior derivada de la recta relación del ser humano con el bien. San Pablo ya utilizaba una noción espiritual de paz como fruto del Espíritu y, más adelante, San Agustín otorgó a este concepto un lugar central en su antropología y su filosofía política. En él, la paz es simultáneamente orden interior, orden comunitario y orientación teleológica hacia Dios, y por ello es de naturaleza más profunda que la simple ausencia de conflicto.

Con la escolástica, especialmente con Santo Tomás de Aquino, esta intuición se sistematiza. Tomás, si bien, al igual que Agustín, entiende la paz como *tranquillitas ordinis*, lo hace en un sentido ampliado: no sólo estabilidad estructural, sino armonía en la voluntad y en la vida comunitaria, fruto de la caridad y ordenada hacia el bien común.

Esta base antropológica y moral será radicalmente transformada con la modernidad.

2. La modernidad: El desplazamiento de la paz hacia el Estado y sus estructuras

La modernidad política se define, entre otras cosas, por haber secularizado la noción de paz y haberla institucionalizado dentro de la figura del Estado soberano. Esto se observa en varios autores clave: Hobbes interpreta la paz como producto del Leviatán; Locke, como equilibrio de derechos; Kant establece una paz perpetua como diseño normativo-institucional, dependiente de instituciones, tratados y formas republicanas. En todos los casos que enunciamos la ética interior queda subordinada al diseño normativo dado por el Estado, que despojó el concepto de paz originado en el hombre.

Consecuencias teóricas

El paradigma moderno identifica la paz con la estabilidad estatal, la seguridad, el contrato social, la racionalización jurídica y la administración técnica. Con ello, la persona queda desplazada: ya no es sujeto activo de la paz, sino beneficiario pasivo de estructuras que la producen.

3. La posmodernidad: Crisis del sujeto, fragmentación y vaciamiento del concepto de paz

A partir del siglo XX, la posmodernidad critica los grandes relatos modernos y la confianza en el Estado como garante del orden. Esta crítica genera un paisaje intelectual en el que la paz queda aún más debilitada.

La disolución del sujeto

La posmodernidad pone en cuestión la unidad del yo y la continuidad del razonamiento moral. Si ya no existe un sujeto estable, la idea de una paz fundada en la interioridad resulta inviable.

Pluralismo radical y micro-conflictividades

Las sociedades posmodernas se caracterizan por la heterogeneidad, la multiplicidad de identidades, la crítica a las jerarquías y la fragmentación normativa. La paz se convierte entonces en una gestión de conflictos, no en un proyecto ético-político con contenido sustantivo.

Erosión del Estado-nación

La globalización, los actores transnacionales y la pérdida de soberanía relativizan la capacidad del Estado para producir paz. Surge así una vacancia conceptual: la paz no encuentra un sujeto claro (institucional ni personal).

4. El retorno a la Antigüedad tardía como analogía histórica relevante

El período tardo-imperial romano comparte con nuestro tiempo ciertos rasgos, entre los cuales, por su relevancia para nuestro estudio y líneas de argumentación, puede distinguirse los siguientes: 1) Crisis del orden político central, 2) multiplicación de actores violentos, 3) desconfianza hacia las instituciones, 4) fragmentación cultural, 5) desorientación respecto de los fines colectivos.

En ese contexto, San Agustín elaboró una teoría capaz de responder a una época de disolución, no desde la pura institucionalidad, sino desde una antropología, una teoría del orden y una visión del bien común.

La teoría de la paz agustiniana descansa en tres niveles:

- *Paz interior:* La paz del individuo es la tranquilidad del alma cuando la voluntad está ordenada según el bien. No es emotividad ni equilibrio psicológico, sino integración moral.
- *Paz social:* La comunidad justa refleja ese orden interior mediante leyes que promueven la virtud. La paz social depende de la orientación del deseo colectivo hacia bienes necesarios al hombre.
- *Paz como orientación última:* Para Agustín, la paz plena es escatológica, pero ello no invalida su dimensión política. Al contrario: reconoce el carácter imperfecto del orden temporal y evita su absolutización.

La gran contribución agustiniana consiste en desplazar la idea de paz desde el Estado, la *communitas*, en su lenguaje, entendido como productor y sostén de la paz, hacia la persona, concebida como origen del orden mismo. La paz, entonces, no se reduce al Estado, sino que se fundamenta en el dinamismo virtuoso de las personas.

5. Relevancia contemporánea: Insuficiencia de la modernidad y la posmodernidad

El marco teórico permite sostener que:

- La modernidad redujo la paz a estructura estatal, y así perdió la dimensión antropológica.
- La posmodernidad disolvió los fundamentos normativos, multiplicando las conflictividades sin ofrecer un concepto alternativo.
- La recuperación del pensamiento de Agustín y Tomás permite replantear la paz como proceso ético-político integral, donde el sujeto, la comunidad y la institución se articulan en torno a un orden orientado al bien.

V. Metodología

La historia conceptual es un método de análisis que estudia la transformación histórica de los conceptos político-sociales, entendidos no como definiciones estáticas, sino como unidades semánticas dinámicas ligadas a experiencias colectivas, prácticas institucionales y horizontes de expectativa. Según afirma Reinhart Koselleck, los conceptos son indicadores y factores de movimientos históricos, es decir, expresan cambios históricos y, a la vez, contribuyen a producirlos.[1]

Este enfoque metodológico se articula en tres dimensiones fundamentales:

Semántica histórica del concepto

La historia conceptual analiza la evolución del significado de un término en relación con el contexto histórico en el que opera. Esta temporalidad implica que su sentido se modifica conforme cambian las experiencias sociales y los marcos interpretativos.

Asimismo, Hans-Georg Gadamer (1991) subraya que comprender un concepto exige situarlo en su "horizonte histórico de sentido" (pp. 370-375), de modo que su significado no puede abstraerse de la tradición en la que se inscribe.

Función sociopolítica del concepto

La historia conceptual examina cómo funcionan los conceptos dentro de las prácticas sociales y políticas. Para Koselleck (1993), los conceptos políticos son condensaciones lingüísticas de experiencias históricas capaces de orientar la acción. En esta línea, Quentin Skinner (2002) recuerda que las palabras no son sólo instrumentos descriptivos, sino actos performativos que intervienen en la realidad política.

[1] De este autor, pueden verse sus: *Futuro Pasado: Para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona, Paidós, 1993), *Historia de los conceptos: Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* (Madrid, Trotta, 2012), *Los estratos del tiempo* (Barcelona, Paidós, 2001).

Esta dimensión metodológica reconoce que los conceptos de paz, libertad, justicia o soberanía no describen únicamente la vida política, sino que participan en su constitución y transformación.

Contexto histórico de transformación conceptual

La historia conceptual se orienta especialmente a analizar los períodos en que los conceptos sufren mutaciones intensas. Koselleck (1993) denomina este fenómeno *Sattelzeit*, tiempo de transición, en el cual se reorganizan simultáneamente el vocabulario político y la estructura de expectativas colectivas.

De acuerdo con Jörn Rüsen (2005), estas transformaciones no sólo modifican el lenguaje, sino las formas de interpretación histórica y los modos de orientación normativa.

Naturaleza del método

Consecuentemente, la historia conceptual no busca fijar definiciones universales, sino reconstruir la trayectoria semántica de un concepto, determinar su evolución interna, precisar los cambios en su campo léxico asociado y explicar cómo dichos cambios responden a nuevas condiciones antropológicas, sociales y políticas.

Aplicación al concepto de paz

Aplicado al estudio de la paz, este método permite mostrar que, aunque la palabra "paz" mantiene una continuidad nominal, su estructura semántica ha sido redefinida de manera profunda en los distintos períodos históricos sobre los que detenemos nuestra mirada.

La historia conceptual hace posible identificar la lógica interna de estas transformaciones y fundamentar con precisión metodológica la necesidad de reexaminar las concepciones agustiniana y tomista para repensar la paz en la actualidad.

Justificación del método: la *historia conceptual* como vía idónea para la demostración de la hipótesis

1. Pertinencia epistemológica del método en relación con el objeto de estudio

La hipótesis sostiene que las nociones contemporáneas de paz, tanto en la modernidad como en la posmodernidad, resultan insuficientes debido a su desplazamiento desde la interioridad ética de la persona hacia el Estado y sus estructuras. Este planteamiento supone que el concepto de paz ha sufrido transformaciones semánticas profundas a lo largo del tiempo, que no pueden ser comprendidas mediante una simple historia institucional o una descripción sociológica.

La historia conceptual, desarrollada especialmente por Reinhart Koselleck y la escuela de Bielefeld, ofrece un marco metodológico privilegiado para analizar: la evolución semántica del concepto de paz, los cambios en su campo de significación, las rupturas y continuidades entre épocas y la forma en que cada transformación conceptual expresa un determinado trasfondo antropológico, político y normativo.

Dado que nuestra tesis se propone mostrar que la modernidad y la posmodernidad han alterado el núcleo semántico del concepto de paz en relación con la tradición clásica, agustiniana y tomista, el método se adecúa con precisión al problema de investigación.

2. La historia conceptual y su capacidad para revelar desplazamientos estructurales

El método permite identificar cómo un concepto puede mantener su identidad nominal “paz” mientras su contenido semántico y su función político-social se modifican profundamente. Esto es esencial para nuestra propuesta debido a que: la paz clásica era virtud y orden interior; la paz moderna se convirtió en equilibrio jurídico-institucional; por su parte, la paz posmoderna se diluye en procedimientos, gestiones y micronormatividades; mientras que la propuesta agustiniano-tomista apunta a un reanclaje antropológico y teleológico.

Sólo la historia conceptual hace posible demostrar que no se trata de nociones equivalentes en contextos diferentes, sino de conceptos estructuralmente divergentes que responden a matrices antropológicos y políticos incompatibles.

Además, este método permite identificar períodos de ciertas zonas en transformación acelerada, particularmente relevantes para la investigación: la crisis del mundo clásico y el surgimiento del pensamiento cristiano; el advenimiento de la modernidad y del Estado como su figura política central; y el giro posmoderno, con su crítica al Estado y a la normatividad que de él se deriva.

Estas zonas de transformación coinciden con los períodos que la tesis compara entre sí, lo que hace que la historia conceptual sea no sólo adecuada, sino intrínsecamente necesaria.

3. El método como herramienta para evitar anacronismos y reconstruir significados genuinos

El riesgo de interpretar a Agustín o a Tomás con categorías modernas, o viceversa, es un problema constante en estudios filosófico-políticos. La historia conceptual permite: reconstruir el campo semántico propio de cada época, evitar proyecciones anacrónicas y comprender los conceptos desde sus contextos de producción.

Así, por ejemplo, la *tranquillitas ordinis* agustiniana no puede leerse como "orden público", la paz tomista como "seguridad jurídica" ni la paz kantiana como simple continuidad racional de las anteriores. El método garantiza una lectura rigurosa que respeta la historicidad semántica y las estructuras profundas de los conceptos.

4. Función demostrativa del método respecto de la hipótesis

La hipótesis plantea que la recuperación crítica de Agustín puede ofrecer soluciones contemporáneas a la crisis del concepto actual de paz. Para demostrar esto no basta con comparar doctrinas; se requiere mostrar históricamente: cómo la modernidad resignificó la paz en clave estatal, cómo la posmodernidad vació su sustancia normativa y cómo Agustín posee categorías que responden a una lógica conceptual distinta.

La historia conceptual permite trazar un mapa semántico diacrónico, demostrando que la modernidad y la posmodernidad no son simples etapas históricas, sino mutaciones conceptuales que alteran el modo en que la paz es pensada.

5. Pertinencia metodológica para un enfoque comparativo entre períodos no homogéneos

En la comparación que se lleva adelante de la Antigüedad clásica y tardía, la Edad Media escolástica, la modernidad política y la posmodernidad contemporánea en la tesis, el desafío metodológico radica en que se tratan épocas distintas en sus estructuras sociales, epistemológicas y políticas. La comparación directa sería metodológicamente improcedente. La historia conceptual resuelve esta dificultad, puesto que no compara instituciones, sino estructuras semánticas; no compara "contextos", sino campos de experiencia y horizontes de expectativa; no compara hechos, sino modos de configuración del sentido político. Por esto, es el método más sólido para articular una comparación que, sin caer en reduccionismos, puede demostrar que existen analogías semánticas entre la crisis romana y la contemporánea.

De este modo, no se limita a describir mutaciones semánticas, sino que ofrece un puente epistemológico entre la descripción histórica y la reconstrucción normativa, lo cual es esencial para sostener la dimensión propositiva de nuestra tesis.

La historia conceptual es el método más apto para demostrar la hipótesis propuesta porque: En primer lugar, permite reconstruir con cierto rigor la evolución de la noción de paz; en segundo lugar, evita anacronismos en la lectura de Agustín y Tomás; en tercer lugar, revela las mutaciones semánticas modernas y posmodernas; en cuarto lugar, admite comparar estructuras conceptuales heterogéneas; y, en quinto lugar, ofrece herramientas para articular un planteamiento normativo contemporáneo.

VI. Estado del arte

La investigación contemporánea sobre la paz se organiza hoy en torno a dos conjuntos de problemas interrelacionados: La definición conceptual de la paz, ausencia de violencia, paz

positiva, paz como orden normativo; y la dimensión institucional-antropológica: si la paz se funda en estructuras estatales, en la ética de las personas o en entramados transnacionales. La literatura reciente muestra un consenso creciente en que la noción de paz es plural y que su estudio exige enfoques interdisciplinares que integren filosofía política, ciencia política, historia conceptual y estudios de paz.

En la tradición cristiano-latina, el problema de la paz recibe una formulación que pone en el centro la ordenación de la voluntad y el bien común. El análisis de San Agustín restaura la paz como *tranquillitas ordinis* y como correlato de la orientación teleológica del sujeto. Este enfoque lo reexaminamos por la bibliografía moderna como fuente para una antropología política alternativa a la estatal. Del mismo modo, la obra tomista articula la paz con la caridad y la razón práctica, situándola en la dinámica del bien común y de la virtud cívica, recursos frecuentemente reivindicados por estudios que buscan reintroducir fundamentos morales al discurso político contemporáneo.

Los vacíos que presentan los estudios actuales sobre la paz, debates y líneas de contribución de esta tesis

Si bien la literatura existente sobre las relaciones internacionales y los estudios de paz han avanzado significativamente en la descripción de la "paz liberal" (Galtung) o en la arquitectura de seguridad post Guerra Fría, persiste un vacío analítico con respecto a la fundamentación antropológica de estos modelos en la era de la globalización. Los paradigmas actuales tienden a procedimentar la paz, reduciéndola a un cálculo de seguridad o ausencia de conflicto, y dejan así sin respuesta la crisis de sentido y la fragmentación que caracteriza la incertidumbre posmoderna. Esta tesis sostiene que dicho vacío no se debe a una falta de datos, sino al olvido de la dimensión del orden (*tranquillitas ordinis*) como presupuesto necesario para la justicia, y propone de esta manera una relectura de la tradición agustiniano-

tomista como una herramienta de inteligibilidad para la política contemporánea que la academia ha pasado por alto.

El estado del arte muestra tres vacíos principales que justifican la propuesta de esta tesis: 1) muchos estudios institucionales y de estudios de paz la abordan desde la estructura o la técnica, sin explorar a fondo transformaciones semánticas profundas; 2) los trabajos que recuperan el pensamiento de Agustín o Tomás tienden a hacerlo de modo fragmentario o apologético, sin una historia conceptual diacrónica que demuestre la viabilidad teórica de su reintroducción; y 3) existe una escasez de estudios comparativos que articulen historia conceptual, teoría política y estudios contemporáneos de conflicto para ofrecer una alternativa normativa integrada. Se discute mucho la política de la paz, pero se ignora la antropología (la visión del ser humano) que sustenta dicha paz. Esto genera un vacío de fundamento que la tesis trata de recuperar funcionando como un puente que dialoga bajo la luz de la *tranquillitas ordinis*. Por ejemplo, los autores como Galtung, Rousseau, Kant o los autores de la Escuela de Granada de la paz liberal han trabajado siempre la paz desde una perspectiva procedimental. Sin embargo, se observa una omisión en cuanto a la dimensión de la interioridad y el bien común en la configuración posmoderna de la paz. La investigación pretende cubrir ese vacío aplicando la historia conceptual para demostrar cómo una relectura crítica de las nociones agustiniana y tomista puede ofrecer una vertiente antropológica y normativa que sea herramienta para pensar la paz contemporánea.

Trataremos de dar los más eficientes y sólidos argumentos que podamos en función de superar estos vacíos.

VII. Estructura de nuestro trabajo

Los capítulos que conforman la presente tesis procuran contribuir a la comprensión del concepto de paz en un escenario globalizado, atravesado por dinámicas complejas de

interdependencia, volatilidad y transformaciones identitarias y culturales. La tesis, titulada *Conceptos de paz en la modernidad, globalización y posmodernismo, visto desde la* tranquillitas ordinis *agustiniana* se estructura en dos partes que agrupan un total de seis capítulos. La Primera Parte, que comprende los capítulos I a IV, se dedica al estudio de la paz y el pacifismo en el contexto de la modernidad; la Segunda Parte, integrada por los capítulos V a VI, aborda la temática de la paz y el pacifismo en el marco de la posmodernidad y un mundo globalizado.

En el primer capítulo se refiere a fuentes de la paz en Occidente y la recepción que hace de dichas fuentes la patrística y la escolástica cristianas, tomando desde la Antigüedad Clásica para llegar a la sistematización realizada por Agustín de Hipona.

En el segundo capítulo tomamos nuestro análisis desde la modernidad temprana y el Estado como la gran figura política emergente. Lo analizamos dentro de los marcos cosmovisionales en que puede dividirse la modernidad, a través de los pensadores más relevantes que desarrollan sus propuestas en tales contextos. Hemos considerado a los autores quienes entendemos, según la historia conceptual, han causado cambios significativos en el concepto de paz de su tiempo.

En el tercer capítulo se presentan las causas de la guerra, los tipos de planes y las propuestas desde el derecho para alcanzar la paz en la modernidad.

En el cuarto capítulo dejamos expuestos los principales tipos de paz que se definen a través de las fórmulas adjetivadas en la modernidad; sumamos a ello el tema del pacifismo y sus tipos.

El capítulo quinto lo dedicamos a analizar las características centrales de la globalización, su influencia en el Estado-nación, el poder, la política y la territorialidad, como así también el papel relevante que juega la incertidumbre.

En el capítulo sexto las líneas de argumentación que seguimos están orientadas a puntualizar sobre la guerra y la paz en la posmodernidad, el descenso de las oposiciones estatales a la paz en la modernidad y el ascenso de la incertidumbre y el *soft power*, con lo cual la llamada "paz imperfecta" se convierte en el tipo de paz que más se adecúa a la paz en la posmodernidad.

Con este trabajo se pretende identificar con precisión que parte de la teoría de la paz está rota, es insuficiente y no logra explicar la realidad actual.

Primera parte

Capítulo I: Antecedentes de la *tranquillitas ordinis* de San Agustín

En el mundo occidental el concepto de paz reconoce tres fuentes: la judía, la griega y la romana. Cada una de ellas, con su propia fundamentación y justificación.

1. *La paz según el hombre veterotestamentario*

En el caso del pueblo judío, la paz es el fruto del cumplimiento de la ley de Dios y de la justicia. Así queda expresado en el libro de los Salmos, en el que se lee: "Mucha es la paz de los amantes de tu ley, no hay tropiezos en ellos" (Salmo 118:165, La Biblia, Ed. Paulinas); y en el libro de Isaías, cuando dice: "De la justicia brotará la paz; y del derecho, la calma y la seguridad por siempre" (Isaías 37:17, La Biblia, Ed. Paulinas).

El hombre veterotestamentario, al encontrar las bases y pilares de la paz en la ley de Dios y en la justicia, llega a interpretarla bajo las siguientes formulaciones:

- La primera formulación implica que los individuos o comunidades buscan los medios para prevenir situaciones potencialmente violentas. Ciertos capítulos y

versículos de los libros Génesis, Éxodo, Rut y Daniel muestran circunstancias en las que se presenta la disposición a usar la no-violencia como forma de lograr la paz.

- Una segunda formulación es aquella que presenta una condición de paz después de los conflictos o de tiempos de guerra. Un ejemplo de ello se encuentra en el libro del Génesis, en la parte en que se narra que Melquisedec bendice a Abram después de que éste derrote a Codorloamor y sus aliados (Génesis 14, La Biblia, Ed. Paulinas). Otro ejemplo se encuentra en el libro de los Jueces, en el capítulo en el que se describe una serie de conflictos en los que los israelitas sufren la derrota de un enemigo, y después de los cuales Dios interviene y hay paz en la Tierra por 40 años (Jueces 3: 1-30, La Biblia, Ed. Paulinas).
- La interpretación que se encuentra en los libros proféticos, como Jeremías, Ezequiel y Oseas, en los cuales por el sentido sobrenatural con que se interpreta la historia y su mirada al futuro se dan visiones escatológicas y se profetiza un tiempo de paz en un futuro no especificado. Ejemplo de ello puede verse en Oseas 2:20-25, donde se narra que, una vez rota la primera Alianza por las infidelidades de Israel, la restauración será efectuada por una nueva Alianza, cuyo fruto será una paz paradisíaca con la armonía entre el mundo moral y el mundo físico.
- La formulación según la cual la paz es una virtud, cualidad o condición que no puede ser legislada, pero reconoce que ciertos enunciados legales sirven para establecer el marco creador de cierta atmósfera de paz en la comunidad. Tal interpretación queda expresada en Levítico 26, allí se anuncia que el cumplimiento y obediencia de las leyes mosaicas hará que Dios traiga la paz al país y no habrá guerra en su territorio.

2. *La paz según los griegos*

Otra gran fuente de la paz en la cultura occidental es la que se vierte y desarrolla en la Grecia clásica. Allí la paz es el fruto del orden.

En el panteón de los dioses, según lo enseña Hesíodo, la genealogía y pertenencia de la paz es la siguiente: Eirene (la paz) es hija de Zeus (padre de los dioses) y Themis (la ley de la naturaleza); y hermana de Eunomia (el buen gobierno) y Diké (la justicia). Ellas son guardianas del orden social y, al mismo tiempo, protegen la ciudad de la violencia y la anarquía. Las tres hermanas son interdependientes. No hay paz sin justicia y buen gobierno, no hay buen gobierno sin paz y sin justicia (Mirón Pérez, 2004, p. 13).

En las ciudades bien gobernadas y en las que prima la justicia habitan las tres hermanas y alejan de allí a Hybris (violencia moral) y madre de Koros (la insolencia), que se encuentran en las ciudades belicosas e injustas (Mirón Pérez, 2004, p. 13).

Fuera del panteón, en el mundo político social, el griego reconoce que el orden y la convivencia que aseguran la paz pueden provenir de cuatro tipos de organización:

1. Anfictionías o asociaciones organizadas en conexión con algún dios y, especialmente, con la anfictionía délfica, que, de acuerdo con el uso común, pasa a llamarse Liga Anfictiónica, la cual se organiza para proteger el templo de Apolo en Delfos y el templo de Démeter en Anthela.
2. Simaquía o alianzas semifederales de estados teóricamente libres y autónomos. Es una alianza defensiva.
3. Sympoliteia o ciudadanía conjunta, denota la fusión de comunidades separadas en un solo estado. En las relaciones interpolis se expresa en forma de acuerdo entre ellas.

4. Tratado para una paz general (Koine Eirene) negociado entre varias polis (Larsen, 1944, p. 145).

3. La paz en Roma

La tercera fuente que da origen al concepto de paz es la romana. En la Roma Clásica se entiende la paz como una virtud deseable que se ofrece como un horizonte a alcanzar; y que la autoridad, el emperador, puede hacerla realidad. Es decir, que se interpreta la paz como un atributo del poder.

Tal característica de la autoridad se debe a que la paz se concibe como consecuencia de una victoria militar. Esta interpretación lleva al reconocimiento de que el ejército, la conquista y la victoria son circunstancias que, muy frecuentemente, aparecen unidas a la paz. Así vistas, guerra y paz no son interpretadas como opuestas, sino como dos valores complementarios.

La guerra, entendida desde el triunfo militar, es propuesta desde el poder político, como lo expresamos en un párrafo anterior, y es la vía para alcanzar la paz. El instrumento con que queda identificada la paz es el acuerdo, fruto nacido de la victoria que pone fin a un conflicto (D'Ors, 1954, p. 87).

Si bien cada una de estas tres fuentes resalta aspectos diversos de la paz, ellos se encuentran intrínsecamente relacionados. La relación que de ellos surge queda sintéticamente expresada en San Agustín.

4. La recepción por el pensamiento cristiano: Edad Media. Patrística y escolástica

La caída de Roma marca el inicio de la Edad Media, un período que abarca más de mil años y se caracteriza por una profunda reconfiguración en todos los ámbitos de la cultura occidental. En este contexto, uno de los elementos centrales que define la identidad de la Edad Media es

la unidad de creencias y valores, la cual se manifiesta en una concepción del mundo que impregna todos los aspectos de la cultura. A continuación, se analizan las principales características de esta unidad:

1. En lo teológico, predomina la fe cristiana.

2. En la filosofía, prevalece el concepto teocéntrico y providencialista del universo.

3. En la filosofía política, se busca armonizar entre la idea del rey justo, el concepto natural de la sociedad, el origen divino del poder y una idea de fin último de la sociedad, felicidad, paz, bien común.

4. La economía se basa en la tierra como exponente de la riqueza, el repudio al préstamo usurario, la idea del justo precio, la relación filial entre maestros y aprendices en los gremios o corporaciones. La idea de que la riqueza debe estar al servicio de los hombres.

5. El repudio a todo abuso de poder y, muy especialmente, de la tiranía; lo cual lleva a una elaboración doctrinal en la que prevalece el derecho de resistencia a la opresión e inclusive el tiranicidio.

6. Predomina la concepción del derecho que considera que la ley humana debe estar acorde con la ley natural, entendida como participación de la razón humana en la ley eterna.[2]

---

[2] Para caracterizar el pensamiento filosófico y político social de la Edad Media pueden verse, ente otros muchos: BEUCHOT, M., *Historia de la filosofía medieval* (México D.F., UNAM, 1993); BOTTIN, F., *La filosofía medievale* (Roma, Carocci, 2004); COPLESTON, F., *A History of Philosophy*. *Volume II: Medieval Philosophy* (London, Burns & Oates, 1950); GUREVICH, A., *Categories of Medieval Culture* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985); LÁIN ENTRALGO, P., *Historia de la filosofía* (Madrid, Revista de Occidente, 1948); NEDERMAN, C., *Lineages of European Political Thought* (Washington D.C., Catholic University of America Press, 2009); SOUTHERN, R., *The Making of the Middle Ages* (New Haven, Yale University Press, 1953); ULLMANN, W., *A History of Political Thought: The Middle Ages* (Hammondsworth, Penguin, 1965).

A lo largo de este largo período histórico, las grandes corrientes doctrinales teológico y filosófico-políticas que dominaron el pensamiento medieval fueron principalmente dos: la patrística y la escolástica.

La patrística. Consiste en la elaboración doctrinal de las creencias religiosas del cristianismo y en la defensa de estas frente a los ataques de los paganos y las herejías.

Desde el siglo XIX, los historiadores del pensamiento eclesiástico y político[3] han coincidido en dividir, de manera convencional, la patrística en tres períodos:

Primer período. Este abarca hasta el siglo III y se dedica principalmente a la defensa del cristianismo contra sus adversarios paganos y gnósticos. El gnosticismo representa el primer intento de construir una filosofía cristiana, realizada sin un rigor sistemático, a través de la mezcla de elementos cristianos, mitológicos, neoplatónicos y orientales.

Segundo período. Se extiende desde el siglo III hasta aproximadamente el año 450. Este período se caracteriza por la formulación doctrinaria de las creencias cristianas. Entre los representantes más destacados de esta formulación se encuentran Clemente de Alejandría, Orígenes, Basilio, Gregorio de Nisa, Gregorio Nacianceno y Agustín de Hipona. Este es el período de mayor relevancia para el enfoque de nuestro análisis, en particular la formulación y concepción de la paz propuesta por Agustín, cuya reflexión permite abordar la cuestión de si es posible aplicar el concepto de paz a nuestro tiempo.

Tercer período. Abarca desde la mitad del siglo V hasta el siglo VIII. Durante este tiempo, la patrística se caracteriza por la reelaboración y sistematización de las doctrinas ya formuladas en los períodos anteriores.

---

[3] Ver entre otros muchos BERNHARD A. y STUIBER, D., *Patrología* (Madrid, BAC. 1976); DI BERNARDINO, A., *Patrología* (Roma, Marietti, 2003); KELLY, J. N., *Early Christian Doctrines* (Londres, A&C. Black, 1958); QUASTEN, J., *Patrología*. (Madrid: BAC, 1990–1996); SIMONETTI, M., *Letteratura cristiana antica*, (Roma-Bari, Laterza, 2002).

Para los fines de este estudio, el punto culminante de la patrística se alcanza en el segundo período, con la obra de San Agustín y, en particular, con su formulación y concepción de la paz, en función de comprender si su pensamiento puede ser aplicado a nuestro tiempo.

La escolástica. Es la sucesora de la patrística dentro de la cosmovisión cristiana.

En términos cronológicos, la escolástica abarca el conjunto de doctrinas que se desarrollan en las escuelas cristianas desde el final de la época patrística hasta los inicios del Renacimiento.

En cuanto a su contenido doctrinal, o por su característica fundamental, la escolástica puede definirse como el movimiento que busca armonizar la razón con la fe cristiana en un saber integral.

En el ámbito político, la escolástica representa un avance respecto de la patrística, dado que logra una mayor precisión en la distinción entre los límites de la Iglesia y el Estado, la política y la religión, así como la naturaleza y la gracia.

A partir del siglo XIII, las diversas corrientes y escuelas escolásticas encuentran su síntesis en la obra de Santo Tomás de Aquino.

El método con el que la escolástica aborda las cuestiones que caen bajo su reflexión puede ser descrito a partir de tres principios fundamentales, que, mirados desde la perspectiva de la ciencia moderna, presentan sus propias complejidades. Estos principios son:

1. El punto de partida: la autoridad. El primer principio del método escolástico no se basa en la observación empírica o en la determinación de hechos, sino en la concordancia con alguna creencia previamente aceptada. Esta creencia podía provenir de la autoridad de la Escritura, de los escritos de los Padres de la Iglesia o de la misma enseñanza de la Iglesia. A partir de esta base autoritativa, el pensamiento escolástico

se despliega y luego se complementa con el uso de la razón natural. Este método se denomina “de autoridad”.

2. La relación entre la razón y la fe. El segundo principio se refiere a la interacción entre la razón y la fe. En este aspecto, la escolástica se enfrenta tanto a los místicos, quienes tienden a despreciar la razón, como a los defensores de la teoría de las "dos verdades", que sostenían que lo verdadero en teología no tenía ninguna relación con lo verdadero en la ciencia. La escolástica, por el contrario, busca demostrar que la razón y la fe no son opuestas, sino complementarias.

3. El tercer principio: la dialéctica y el esencialismo. El tercer principio fundamental es el de la dialéctica, que parte de principios previamente aceptados y busca deducir un sistema completo de razonamientos interconectados. Estos razonamientos forman una cadena lógica que, en última instancia, depende de axiomas fundamentales.

Además, dentro del marco escolástico, se encuentra la noción de esencialismo, según la cual lo universal existe por sí mismo, separado de los particulares o individuos. En esta visión, las esencias de las cosas no dependen de los objetos particulares, sino que existen de manera independiente.

Es bajo estos principios fundamentales que debemos interpretar la concepción política de la escolástica, especialmente en lo que respecta a la reflexión sobre la paz realizada por Santo Tomás de Aquino[4]. La cuestión central es cómo las postulaciones y reflexiones tomistas

[4] Sobre ello puede verse toda una legión de trabajos entre los que se encuentran: BENESTAD, J. B., *Peace, Justice and the Social Order in Thomas Aquinas* (Washington D. C., Catholic University of America Press, 2007); CANALS VIDAL, F., *La Paz y la Guerra en Santo Tomás de Aquino* (Pamplona, EUNSA, 1986); CASTELLANO, D. J., *Peace in the Thought of Thomas Aquinas* (Washington D. C., Journal of Moral Theology, 2015); MONDIN, B., *La Filosofia Sociale di San Tommaso d’Aquino* (Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1994); VERNIER, J.-M., *La Paix selon Saint Thomas d’Aquin* (Toulouse,

pueden ofrecer conceptos que sean aplicables a la búsqueda de la paz en el contexto contemporáneo.

5. San Agustín: La concepción agustiniana de la paz y la tranquillitas ordinis

Para alcanzar una comprensión acabada del concepto central de nuestra tesis, *tranquillitas ordinis* como fundamento de la paz tal como lo interpreta y desarrolla San Agustín, se hace necesario tomar como punto de partida su concepción del hombre, pues es de su interioridad desde donde nacen tanto la tranquilidad como el orden y, consecuentemente, la paz.

Concepción de paz del hombre. La antropología de San Agustín tiene dos fuentes: la ontología platónica y la cristiana. En la intersección de ambas se modela el hombre agustiniano.

El hombre es un ser creado a imagen de Dios: *imago Dei*. Para San Agustín, esa imagen radica en la estructura racional y espiritual del alma humana, reflejando a la Santísima Trinidad a través de la memoria, el entendimiento y la voluntad (Echazarría, 2019, p. 223).

La memoria. Según el santo de Hipona, la memoria es la fuerza que conecta los recuerdos con la verdad y la felicidad. Es, según el propio autor, "donde reposa la mirada del alma cuando piensa, de la misma manera que la vista descansa en el objeto cuando mira" (Agustín, 2010, pp. 487-490).

En su ejercicio normal, es posible distinguir en ella cuatro funciones: la conservación, el recuerdo, el reconocimiento y la localización en el pasado.

Revue Thomiste, 1952); VIOLA, F., *Ordine, Diritto e Pace in Tommaso d'Aquino* (Milano, Vita e Pensiero, 1990).

El entendimiento. Es la facultad con la que el hombre conoce lo que son las cosas, ya en sí mismas, ya las unas respecto de las otras, los tipos de ser y las relaciones abstractas y universales en ellas realizadas. No se distingue realmente de la razón, que no es otra cosa que el entendimiento considerado en cuanto ejerce la operación del raciocinio.

Es lo que principalmente distingue al hombre de las bestias, y supera y está por encima de todos los sentidos por su amplitud y profundidad. Es la potencia por la cual se comprende la verdad. Constituye, además, un instrumento potente de transformación de la naturaleza, tanto para su perfeccionamiento como para su destrucción (Agustín, 2010).

La voluntad. Es una cualidad que Dios le ha dado al hombre para que pueda elegir. Ella es condición necesaria e indispensable para la libertad (Agustín, 2010).

Se la puede definir como el apetito elícito que brota del conocimiento intelectual y que, por lo tanto, tiene como objeto el bien conocido por el intelecto. Es la capacidad de determinarse a uno mismo, es decir, la libertad, teniendo en cuenta los fines que se representa la razón; o simplemente, el "querer".

La voluntad es el apetito racional, el deseo sometido a la racionalidad o al entendimiento y la capacidad de llevar a cabo decisiones libres.

Debe recordarse que Agustín es uno de los primeros grandes pensadores sobre el tema de la voluntad.

La idea de libertad en San Agustín. Estas cualidades que hacen al alma humana llevan a Agustín a diferenciarse del pensamiento griego, puesto que el comportamiento moral en el mundo griego se comprende desde el conocimiento, tanto para crear hábitos como para encontrar el equilibrio y la felicidad; mientras que, en el pensamiento agustiniano, la moral va unida a la voluntad. Es en la voluntad donde hace su presencia la libertad. El concepto de libertad en San Agustín comporta dos elementos: la autodeterminación de la voluntad y la orientación al bien.

La autodeterminación de la voluntad equivale al acto voluntario. Todo acto de la voluntad es necesariamente voluntario.

Cuando se combina autodeterminación con el bien, resultan: la autodeterminación más la orientación al bien como bien-para-mí: libre arbitrio; la autodeterminación más la orientación al bien como bien-para-mí y como bien-en-sí: libertad (Pegueroles, 1974, p. 101).

El primer grado de la libertad es el libre arbitrio y para que se dé se requiere, además de la autodeterminación, la orientación al bien propio como "bien-para-mí".

Esta primera orientación al bien como bien-para-mí es natural y necesaria: el hombre no puede dejar de querer ser feliz (Pegueroles, 1974).

Para que exista libertad verdadera se requiere, además del libre arbitrio, una segunda orientación de la voluntad al bien como bien-en-sí.

Comparando las dos nociones, libre arbitrio y libertad, vemos que la segunda es perfección y plenitud de la primera. En ambas se da autodeterminación y voluntad del fin. En el libre arbitrio, la voluntad del fin es el dinamismo del espíritu orientado naturalmente al bien. En la libertad, en cambio, hay que sumar a la voluntad del fin no sólo el bien, sino también la verdad y el orden (Pegueroles, 1974, p. 105).

La libertad agustiniana no se mide por la capacidad de elección, sino por la capacidad de alcanzar el fin, el bien propio, y puede definirse como el amor necesario del propio bien (Dios) como bien-en-sí y bien-para-mí (Pegueroles, 1974).

Por otra parte, según San Agustín, no hay acto libre sin amor, porque toda elección procede de una inclinación de la voluntad hacia alguien amado.

El amor. En San Agustín, la voluntad humana no es una potencia neutra, sino una voluntad amante. La libertad siempre se ejerce en la dirección de algún amor. La voluntad es amor en movimiento. Ello queda expresado en la fórmula: "Soy el peso de mi amor; por mi amor voy dondequiera que voy" (Agustín, 2010, p. 639).

Así como en el campo de la física se afirma que el peso conduce a los cuerpos hacia su lugar natural, el amor agustiniano es aquello que conduce al alma hacia su objeto.

En los argumentos del santo de Hipona puede reconocerse que todas las facultades y actividades del espíritu son movidas por la voluntad; el amor que mueve a la voluntad es lo que da sentido y unidad a todas las operaciones humanas. La afirmación central que resume esta profundísima relación entre voluntad y amor es la siguiente: "los hombres se especifican por su amor" (Agustín, 1983, p. 636). El amor, para Agustín, no es un mero sentimiento; es el peso del alma, aquello que mueve interiormente al ser humano.

El amor dirigido al mundo por el mundo mismo, codicioso, es un amor desordenado.

Ahora bien, San Agustín distingue entre *caritas* y *cupiditas*, tipos de amor que se diferencian por el objeto al que están orientados. Tal objeto es causa del movimiento de la voluntad amorosa; por ello, si no se distingue claramente el orden amoroso, el resultado puede ser la felicidad o la infelicidad.

El amor orientado por la codicia es el amor que se dirige al mundo por el mundo mismo y condena a la desdicha. Esto se debe a que todo bien físico es temporal y, por ende, siempre se encuentra amenazado de desaparecer; son bienes efímeros que no pueden satisfacer el deseo profundo del alma, pues además tienen como sustento inspirador el primero de los pecados: la soberbia (Agustín, 1983).

La caridad es el amor superior. Está dirigida a Dios como fin último y a las cosas creadas por Él. No es un amor que anule al hombre, sino que lo ordena, pues amar a Dios es reconocer el Bien supremo del cual depende todo bien creado. Es un amor que lleva a amar al prójimo, reconocer los límites, buscar la justicia y usar los bienes sin idolatrarlos.

El amor inspirado en la caridad crea una comunidad espiritual formada por quienes orientan su vida al Bien Eterno (Agustín, 1983).

Los dos amores son los que dan dos orientaciones al corazón humano y son también los que atraviesan todas las instituciones.

6. La tranquillitas ordinis

La concepción del hombre y la doctrina de los dos amores, a las que se suma la idea de *tranquillitas ordinis*, son los temas que dan forma a una arquitectura intelectual sólida.

Estos tres temas quedan conectados del siguiente modo:

1. El hombre, sujeto deseante, ama algo necesariamente, pues ese amar es parte de su alma. No puede dejar de amar.

2. Según lo que ama, su alma se ordena o se desordena. Si ama bienes inferiores hasta convertirlos en supremos, queda interiormente desordenado. Si ama a Dios y, consecuentemente, al prójimo, interiormente se ordena y todo lo demás encuentra su medida.

3. El orden interior, producto del amor ordenado, produce paz interior, que es la expresión de que la inteligencia humana busca la verdad; la voluntad del hombre ama el bien, y los apetitos y deseos obedecen a la razón.

La llegada del hiponense a la *tranquillitas ordinis* se da siguiendo un itinerario que tiene como punto de partida la paz interior del alma, nacida de la armonía entre las partes que la componen, a saber: memoria, inteligencia, voluntad y, consecuentemente, los deseos sensibles (Agustín, 2010).

El segundo punto del itinerario agustiniano para llegar a la paz es el orden, entendido como la "disposición que asigna a cada cosa, igual o desigual, su propio lugar" (Agustín, 1958, p. 685).

Para nuestro autor, el orden es una estructura ontológica de la realidad. Es un principio cuya validez alcanza tanto al alma y la familia como a la ciudad y a la creación en su totalidad.

El tercer paso que utiliza el hiponense para pasar de la tranquilidad del alma a la *tranquillitas ordinis* es la analogía entre el alma y la ciudad.

Tal analogía está presente en todo el pensamiento clásico, especialmente en Platón y Aristóteles. En *La República* de Platón, uno de los filósofos que más influye sobre nuestro autor, se establece un paralelismo directo entre la justicia en el alma humana y la justicia en la ciudad. Por su parte, Aristóteles enseña que la organización política y las leyes de la ciudad reflejan si sus ciudadanos buscan la virtud de la eudaimonía, el vivir bien, o si los ciudadanos están en la *polis* sólo para vivir. Debe sumarse a ellos Cicerón, otro de los grandes influyentes sobre el pensamiento de Agustín, quien también reconoce que la República y la virtud cívica del ciudadano son indisolubles, pues sin virtud cívica la República no puede subsistir, dado que la virtud es el cimiento necesario para la vida en la sociedad política (Lora, 2001, p. 565).

Así, para San Agustín (2010), si el individuo está desordenado, entonces domina la pasión, crece la codicia, aparece la ambición y surge la violencia; cuando muchos individuos viven así, la sociedad reproduce el desorden interior y ello constituye el origen de la guerra. Por el contrario, si hay orden y armonía en el individuo, paz en su alma, esa paz personal lleva a la paz civil .

La paz política, del Estado, para decirlo en términos propios de nuestro tiempo, no aparece aislada, sino como extensión de la paz del individuo.

En conclusión, en nuestro autor, la *tranquillitas ordinis* se deriva de la tranquilidad del alma, dado que el orden en la vida política es proyección y consecuencia del orden de las almas que conviven en una sociedad política dada, puesto que “la ciudad, el Estado, no es más que una multitud concorde de hombres” (Agustín, 1958, p. 85).

La concordia. Además del orden en el alma de cada uno, para que exista paz en la comunidad política y entre las comunidades políticas se hace necesaria la concordia. Agustín recoge el término de Cicerón y lo resignifica cristianamente.

En el libro XIX de *La Ciudad de Dios*, San Agustín (1958) define la paz de la ciudad como la concordia bien ordenada de los ciudadanos en el mando y la obediencia.

La concordia, en el pensamiento de Agustín, es el cohesivo del Estado, de la ciudad y de la vida social en general, fundada en la comunidad de intereses, idea que no difiere de las visiones de Platón, Aristóteles y Cicerón. Ella colabora para que el hombre alcance su fin, así como también para que lo alcance la comunidad política, pues, recordemos, ambos son proporcionales.

La concordia es la unión de voluntades. Cuando las voluntades de diversos corazones convienen juntamente en lo mismo, hay concordia. Esta no implica necesariamente una unión o coincidencia de opiniones especulativas, porque estas se corresponden con el entendimiento y no con la voluntad.

La concordia política, cuando reposa sobre intereses buenos y rectos, se llama paz; pero cuando esa unión concorde no versa sobre lo conveniente y predominan las voluntades desordenadas, no hay paz.

La paz es el fin de la sociedad política y ella no se diferencia de la felicidad. Llegados a este punto, podemos afirmar que, para alcanzar la paz, la sociedad debe "ensocializar" el amor: cada individuo debe poner su voluntad en la búsqueda de la *tranquillitas ordinis*.

San Agustín puede ser considerado el gran continuador del pensamiento político de Cicerón dentro del cristianismo. En La Ciudad de Dios, dedica los primeros libros a analizar las causas de la caída de Roma, en respuesta a las acusaciones de los paganos que responsabilizaban al cristianismo de las desgracias del Imperio. Agustín, en cambio, sostiene que Roma se derrumbó no por la influencia cristiana, sino por la corrupción de sus costumbres, la pérdida de sus virtudes fundacionales y, especialmente, por las divisiones

internas expresadas en las guerras civiles.[5] Es importante recordar que, tras la caída de Roma, ningún otro imperio logró ejercer un dominio absoluto sobre el mundo conocido, como lo hicieron los grandes imperios antiguos. En su lugar, surgieron distintos reinos que, para evitar su desintegración o su degeneración en meras estructuras de saqueo, donde unos abusan de otros mediante la violencia, ya sea sobre las personas o sobre sus bienes, necesitaban basarse en principios fundamentales como la concordia y la justicia.

El fin del hombre es la felicidad, y por tanto también lo es el de las ciudades y de los Estados, ya que, según San Agustín, "cada hombre es tan constitutivo de una ciudad y de un reino, por más dilatado y extenso que sea, como lo es una letra en un discurso".

Para Agustín, todas las criaturas, por ley natural, tienden a asociarse, y el ser humano debe hacerlo con miras a la conservación de la paz. En este impulso natural hacia la convivencia encuentra Agustín el origen de la sociedad política: en la unión de los hombres orientada, en primer lugar, al logro y disfrute de la paz.

La paz queda definida como "concordia bien ordenada de los que mandan y los que obedecen"; y la paz de todas las cosas, como "la tranquilidad en el orden" (Agustín, 1958, p. 85).

Ahora bien, si tal es el origen de la sociedad política, sus fines son los siguientes: la paz, principio y fin de la vida política, el orden y la unión.

El orden es "la disposición que asigna a las cosas diferentes y a las iguales el lugar que les corresponde"; y la unión está constituida por el armonioso acuerdo entre los hombres (Agustín, 1958, p. 206).

---

[5] De ellas dice: "Las crueles guerras civiles, más amargas, según propia confesión de sus autores, que cualesquiera guerras enemigas, con las cuales se creyó la república no afligida, sino perdida en absoluto" (SAN AGUSTÍN, Ciudad de Dios, L. III, C, 30).

Por su parte, la paz en el mundo, en el orden temporal de las cosas, es algo específicamente político y es tarea y responsabilidad de quien gobierna el Estado o, para ponerlo en palabras de San Agustín, la *civitas* o *communitas*.

"Después de la *civitas* y la urbe, dice San Agustín (1958), viene el orbe de la Tierra, tercer grado de la sociedad humana, que tiene estos grados: casa, urbe, orbe" (p. 490). No concibe los Estados como células disgregadas entre sí y en independencia absoluta, sino como una gran familia de pueblos, unida en sociedad y regida por unas leyes elementales de convivencia, o, según él expresa, como casas de ciudadanos que disfrutan de concorde vecindad en la *mega urbs* del orbe de la Tierra: "(…) así, existirían muchos reinos de diversas gentes, al igual que existen en la ciudad muchas casas de ciudadanos" (Agustín, 1958, p. 490).

Otra cuestión clave en el concepto de paz que nos presenta San Agustín es la justicia, puesto que ella es la que instrumentaliza la concordia. La concordia ordenada y, consecuentemente, la paz, es imposible sin justicia. Su concepción de justicia está concatenada a otras nociones. Los temas con los que se relaciona son, entre otros, la política, Dios, el derecho y la ley, el Estado, la paz y el orden, la felicidad, el bien común, la naturaleza humana.

Si tomamos la justicia en su aspecto político-colectivo, Agustín parte de la idea de justicia enunciada por Escipión en el libro *Sobre la república de Cicerón*, la cual expresa: "(...) diríamos que lo que para los músicos es la armonía en el canto, eso es para la ciudad la concordia, vínculo el más seguro y el mejor para la seguridad de todo Estado. Y sin justicia de ningún modo puede existir la concordia". Luego agrega: "Sin la más estricta justicia no es posible gobernar un Estado"; y finalmente concluye: "Sólo se da un Estado, es decir, una empresa del pueblo, cuando se gobierna con rectitud y justicia, sea por un rey, sea por una oligarquía de nobles, sea por el pueblo entero". Siguiendo este orden de ideas, el santo (1958)

se pregunta: “Si de los gobiernos quitamos la justicia, ¿en qué se convierten sino en grandes latrocinios?” (p. 387).

San Agustín (1958) hace constar que es ley de la naturaleza formar una única sociedad civil unida y concorde; lo cual se prueba, en primer lugar, por la naturaleza social del hombre, que lo empuja a formar sociedad con todos los hombres de la Tierra: “Cuanto más, el hombre es conducido por las leyes de la naturaleza a unirse en sociedad pacífica, en cuanto le es posible, con todos los hombres de la Tierra” (p. 388). El hombre es un ser abierto por su naturaleza al mundo. No se agota en sí ni se basta a sí mismo. Trasciende hacia los demás, y en su misma esencia está el ser con sus semejantes, pues sin ello no sería posible un vivir plenamente humano.

La paz que por naturaleza debe buscar el hombre se pierde también mediante una injusticia o por un conflicto no resuelto, por ejemplo, el caso de una usurpación territorial. La guerra es la manifestación más aguda de la falta de paz. Es una forma de discordia, de disociación de voluntades, una contradicción exterior y social que se expresa con violencia actual y recíproca que se da entre pueblos o Estados, extraños u hostiles los unos a los otros, que buscan en la lucha obtener una cierta forma de paz.

7. Santo Tomás de Aquino

La visión agustiniana se proyecta durante toda la Edad Media y es bien aceptada por la gran síntesis del pensamiento escolástico, que es la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, donde expone el tema de la paz, sobre todo, en la IIa IIae, q. 29. Sobre tal cuestión y sus artículos detendremos nuestra mirada.

- Cuestión 29, Artículo 1: ¿Se identifica la paz con la concordia? El bien se define por sí mismo, y la paz es un bien inmenso. Desde esta perspectiva, la paz es el fin o la

ausencia de discordia o guerra, un hecho dotado de gran visibilidad y horror. La paz, sin embargo, no es una mera ausencia; es una armonía positiva, una convergencia bien ordenada. Si es convergencia, ¿hacia qué o hacia dónde? Hacia un bien capaz de promover la unidad. Por lo tanto, la paz pertenece al orden del bien.

La armonía que presupone es una armonía de tendencias hacia un bien común, por alcanzar o poseer, que tiene una razón para el fin de estas tendencias. Dicha armonía o convergencia requiere concordia entre las personas; al menos, entre quienes conviven por el bien común, como en la familia, la profesión, la política, etc. Sin embargo, en la medida en que estas relaciones personales se extienden para abarcar diversos grupos o comunidades, deben integrarse en un bien común más amplio.

La paz incluye, al menos, la concordia entre quienes luchan por el bien común, ya sea en el seno de una o más familias, o en la esfera política, como en el caso de las ciudades o los estados que persiguen el bien común: cada uno debe cumplir un deber, establecer valores comunes.

Así, la paz se concibe como relaciones con los demás y se materializa en la paz doméstica o en la paz política urbana. Para Santo Tomás, esto sigue estando dentro del ámbito de la concordia: muchos que se entienden. Pero la paz es una realidad mucho más profunda. No basta con estar de acuerdo unos con otros. Uno también debe estar de acuerdo consigo mismo. Es necesario que los seres humanos, cada persona, se unifiquen, que unifiquen sus diversas tendencias y apetitos en la búsqueda de su verdadero bien, que es su fin último. La paz sólo encuentra su verdadera realización en el orden moral, en el sentido de que está vinculada a la noción del fin último. Y el fin último debe ser único y, por lo tanto, unificador, el único capaz de alcanzar el verdadero orden.

La paz es lo que más nos conecta con el fin último, es decir, con el amor; el amor que hace que cada ser humano converja hacia su fin y que todos los seres humanos se orienten

hacia el verdadero bien común. No hay verdadera armonía sin una guía hacia el verdadero bien común que beneficia a todos, ya que el fin último es el único que todos pueden amar. Cada ser humano, cada generación, debe buscar transformar este ideal necesario en acción.

Cabe destacar que, desde la perspectiva de la paz humana, Santo Tomás distingue: una paz falsa, construida sobre ambigüedades o incluso errores, sobre falsos bienes; y una paz verdadera, construida sobre y en unión con el verdadero bien.

Para alcanzar esta verdadera paz, es necesario un orden de justicia: no es todavía paz, sino una preparación indispensable para la paz; y concordia añadida a la justicia.

Pero esta paz es aún imperfecta, porque está comprometida por las limitaciones humanas; sin embargo, alcanzará su consumación en la medida en que se una a la paz divina. Jesús dijo que "no vino a traer paz, sino espada" (Mateo 10:34, La Biblia, Ed. Paulinas). A menudo hay un verdadero abuso al afirmar que se quiere salvaguardar la paz, mantenerla o no perturbarla. Para evitar tales pretextos, es fundamental saber de antemano si la paz es falsa o una mentira. Si es así, lo mejor es denunciarla, no para sembrar división, sino para esforzarnos por lograr la paz verdadera.

- Cuestión 29, Artículo Dos: ¿Tienden todas las cosas a la paz? Cada ser tiende a su propio bien, pero lo hace internamente y en dependencia de la tendencia natural primordial hacia el bien común; por lo tanto, la paz no está reservada únicamente al orden humano, pues existe una paz cósmica hacia la que tiende todo el universo, ya que todo el universo, desde sus porciones más pequeñas, tiende al Bien Soberano, según las aspiraciones o apetitos naturales de cada ser. Así se concreta la definición agustiniana de *tranquillitas ordinis*. Pero decir que todo tiende a la paz no significa que todo el universo esté realmente en paz, así como todo el universo no está completamente polarizado hacia el bien. Toda criatura alberga una apertura hacia el mal. Pero el mal no se busca como causa final; por lo

tanto, el mal no se busca por sí mismo. Del mismo modo, la guerra o la división no se buscan por sí mismas. Santo Tomás de Aquino entiende el uso de la guerra para lograr otra paz, probablemente falsa, un mal bajo la noción del bien.

Enseña que, dado que hay bienes que sólo parecen buenos, aunque en realidad no lo son, no se debe aceptar que alguien diga que desea el bien (porque siempre se desea algo bueno) o que desea la paz. Siempre habrá alguien que desee algún tipo de paz. Se trata de desear la verdadera paz, con sus exigencias objetivas, es decir, la convergencia armoniosa hacia el verdadero fin último. Las falsas paces son más comunes, y la verdadera paz sólo se establece cuando se disipan.

- Cuestión 29, Artículo 3: ¿Es la paz un efecto propio de la caridad? El acto de paz tiene como causa propia un acto de caridad. Si bien es cierto que diversas disposiciones preparatorias pueden conducir a la paz, también lo es que la paz sólo se alcanza mediante un acto de caridad. Sólo la caridad puede producir un elemento esencial de la paz: la armonía interior, mediante la convergencia ordenada de todas las tendencias hacia el fin último. Siendo fruto del amor, este amor sólo puede ser amor de caridad.

La paz que penetra en el ser humano es de la misma naturaleza que la caridad: una paz de infinita grandeza, una participación en lo que es propio de Dios, según la expresión de San Pablo: “la paz de Dios que sobrepasa todo entendimiento” (Carta a los Filipenses: 4,7, La Biblia, Ed. Paulinas). De ello se desprende que sólo la caridad puede garantizar la verdadera armonía entre los seres humanos, en el sentido de que no puede haber armonía si no hay justicia ni amor.

El primer bien que se debe hacer al prójimo es ser justo (los injustos no pueden fomentar la armonía), pero la justicia por sí sola no basta para garantizar la armonía, porque no une. El prójimo es considerado como otro y no unido a los derechos que le son propios.

Una sociedad humana no puede subsistir únicamente por la justicia; la amistad también es necesaria entre sus participantes. Sin embargo, la amistad no basta para la concordia. Serviría en un orden puramente natural, pero ya no en el orden en que existen los seres humanos. Por lo tanto, donde no hay caridad, hay dispersión de bienes particulares y allí no puede haber concordia.

Santo Tomás recuerda la teoría general de la amistad. La paz perfecta está en el Cielo, donde no hay discordia, pues la verdad se manifestará plenamente y todo deseo será satisfecho. En cuanto a la vida terrenal, incluso si dos amigos están unidos por una profunda caridad, es posible que existan dos tipos de desacuerdo entre ellos: respecto a opiniones puramente intelectuales o respecto a asuntos de mínima importancia. Esto forma parte de la paz imperfecta, que es el destino de quienes viven en la Tierra.

- Cuestión 29, Artículo Cuatro: ¿Es la paz una virtud? La paz es una obra de virtud. Trabajar por la paz es una obra de caridad, la mayor virtud. La caridad integra a los seres humanos en la familia de Dios, razón por la cual ya posee su esplendor.

Ahora bien, la paz es causada por la caridad, según la razón misma del amor a Dios y al prójimo; por lo tanto, no es una virtud, es un desarrollo, un fruto, un acto propio de la virtud de la caridad.

De lo expuesto por Santo Tomás es posible concluir que la paz es fruto de una artesanía, de un tejido que se va haciendo y se orienta al bien común; y, para llegar a su fin, es que hay que hacerlo todo puntada por puntada, parte por parte. Así descarta que la paz sea un producto terminado que cae del cielo, con la complicidad de señales amistosas. También se aleja de quienes creen que la paz es consecuencia del mero equilibrio de fuerzas. Tampoco acepta que la paz es producto del frenesí de ideologías pendulares, el resultado de la actividad de una ciudad gobernada por sabios, como dicen quienes adhieren a la filosofía de Platón.

8. La paz en la Escuela Teológico-Española: Francisco Suárez S.J.

En los momentos previos a que el Estado tome su forma definitiva, esto es, en tiempos de la modernidad temprana, la escolástica tardía, también llamada "segunda escolástica" o "escolástica española", Francisco Suárez revivifica el concepto de paz desde la mirada católica.

En 1621 es publicada la obra de Suárez sobre "La fe, la esperanza y la caridad". En la última parte del trabajo, la dedicada a la virtud, incorpora nueve capítulos sobre la guerra; y, en el séptimo de ellos, analiza el tema de la paz.

El punto de partida del jesuita granadino es que la paz es orden y equilibrio. Con ella el hombre conserva su puesto en el cosmos y cada pueblo disfruta íntegramente de sus derechos. En su esencia, la paz es armonía de voluntades que supone unidad de criterios de fines y de palabras; y exige, para mantenerse, la colaboración activa para la vida de la convivencia, así como la renuncia a los actos que la pongan en peligro y, además, el fomento de todos los medios posibles del bien social de cada hombre. Sobre tal conceptualización, Suárez (1956) levanta su teoría de la paz internacional.

Hasta aquí, entonces, podemos resumir que, durante este período de la Edad Media, se consolida finalmente una concepción nacida en San Agustín y desarrollada posteriormente por Santo Tomás de Aquino y la escolástica de Francisco Suárez, según la cual el hombre es el sujeto y fin último del orden social y, consecuentemente, de la paz.

En suma, el concepto de San Agustín no es más que la recepción y reformulación de la concepción ontológica del hombre elaborada por el pensamiento clásico griego, especialmente por Platón y el neoplatonismo.

De aquí en más y con el afianzamiento del Estado como la organización política que guarda en sí la potestad suprema, se interpretan, desde una perspectiva moderna, las versiones

y planteamientos del significado y el fin de la paz, que es lo central en las líneas de argumentación en los próximos capítulos.

Capítulo II. La Modernidad

1. La modernidad y su gran figura política: el Estado

Para que nuestras argumentaciones no presenten saltos lógicos, en esta parte de nuestros argumentos necesitamos detenernos, aunque bajo la forma de síntesis, en el surgimiento y las características salientes del Estado, el gran actor de la guerra y de la paz en la modernidad.

Aquí seguimos la posición de aquellos autores que admiten que la organización llamada Estado es una sociedad política dotada de ciertas características muy bien definidas. Admitimos que el concepto de Estado no es un concepto general válido para todos los tiempos, sino que es un concepto histórico concreto, que surge cuando nace la idea y la práctica de la soberanía, que sólo ocurre en el siglo XVII y para la cual algunos autores ponen como fecha de nacimiento el año 1648, en que es signada la paz de Westfalia. (Pallieri, 1964, pp. 16 y ss).

Desde un punto de vista analítico, el Estado puede definirse como la organización política de un pueblo asentado sobre un territorio, que constituye una persona jurídica distinta y superior a los individuos que la componen y está provista de un poder de imperio o soberanía incondicional y originaria. En general, se considera que sus elementos constitutivos son los siguientes:

- Territorio: es aquella parte de la superficie terrestre sobre la que el Estado está establecido y ejerce su soberanía. Cuando se habla de territorio, se da por entendido que el mismo está delimitado por fronteras naturales o convencionales que separan un Estado de otros (Arlotti, 2003, pp. 405-406). Una entre miles de

definiciones que se han dado, pero que es útil a los objetivos que perseguimos con nuestra investigación, es la que aporta G. Burdeau (1949): “Dominio material sobre el cual el poder del Estado puede ejercer sus prerrogativas, factor de unidad para la nación que toma consciencia de sí misma gracias al suelo en el cual inscribe sus tradiciones y constituye su porvenir” (p. 194).

- Población: conjunto de hombres y mujeres que viven el territorio de un Estado, hayan nacido dentro o fuera de él (Arlotti, 2003, p. 343). Es unánime la aceptación de la necesidad del elemento población para la Constitución y la existencia del Estado, y es para ella que el Estado se ha formado. Desde el punto de vista político, la población puede ser considerada pueblo, voz que permite reconocer en su uso cuatro acepciones principales: 1) pueblo como habitantes de un Estado en un momento determinado; 2) el pueblo como ciudadanos, es decir, todos aquellos habitantes que pueden ejercer los derechos políticos, elegir y ser elegidos para ocupar cargos en los órganos políticos; 3) el pueblo como los más pobres (no es una categoría que goce de precisión, lo cual no obsta a su utilización frecuente en la práctica política); 4) el pueblo como Nación: es uno de los conceptos más polémicos desde el punto de vista doctrinario, pero uno de los más operativos en la realidad. El pueblo de ayer más el pueblo de hoy más el del mañana constituyen la Nación.
- Organización político-jurídica: cuerpo de gobernantes investidos de autoridad que actúan de cara a los demás como representantes legítimos de tal Estado y que gozan también de tal competencia de cara a los miembros de la nación para poder ejercer un control efectivo y ser obedecidos dentro de su territorio (Ontza, 1980, p. 231).

- Poder Político Institucional: lo propio del Estado es ser una institución o una persona moral distinta de la persona física de los gobernantes. Los gobernantes cambian, la institución permanece. El Estado, símbolo de la comunidad política bajo el imperio del derecho, es de quien los gobernantes reciben sus funciones y su competencia (Ontza, 1980, p. 231).

2. Las oposiciones del Estado moderno a la paz

1. Soberanía. ***a) La interpretación de los primeros autores en abordar el tema desde la filosofía.*** El estudio del tema de la soberanía política tiene su origen en la modernidad; y dos filósofos políticos de la modernidad temprana, Jean Bodin y Thomas Hobbes, son quienes abren caminos en esta cuestión.

El francés Jean Bodin es el primero entre los europeos en tratar el significado del término de manera extensiva. Su concepto de soberanía es central en su obra *Six Livres de la Republique*, que ve la luz en 1576. El contexto en el que escribe la obra es un tiempo en el que Francia está dividida por la guerra civil entre hugonotes calvinistas y la monarquía católica. Considera en ella que el problema del orden es medular y piensa que no puede resolverse el problema de una sociedad fragmentada utilizando métodos medievales obsoletos, y que la unidad sólo puede alcanzarse a través de un concepto en el que gobernantes y gobernados se integren en un cuerpo político unitario, ubicado por encima de cualquier otro y con una autoridad suprema dentro del territorio. Tal concepto es el de soberanía.

Al respecto, F. H Hinsley (1986) nos señala:

En un momento en que se había vuelto imperativo que se terminara el conflicto entre gobernantes y gobernados, Bodin se dio cuenta, y fue una hazaña intelectual impresionante, de que el conflicto se resolvería sólo si era posible establecer la

> existencia de un poder de gobierno necesariamente irrestricto y distinguir este poder de un absolutismo que era libre de ignorar todas las leyes y reglamentos. Hizo esto fundando tanto la legalidad de este poder como la sabiduría de observar las limitaciones que limitaban su uso apropiado sobre la naturaleza del cuerpo político como una sociedad política que comprende tanto a gobernantes como a gobernados, y su declaración de soberanía fue la única necesaria (pp. 124-125).

El filósofo inglés Thomas Hobbes también escribe durante una época de guerra civil e igualmente llega a la noción de soberanía como solución. Para Hobbes, el pueblo establece la autoridad soberana a través de un contrato en el que cede todos sus derechos al Leviatán, que representa la noción abstracta del Estado.

La voluntad del Leviatán reina supremamente y representa la voluntad de todos aquellos que le habían enajenado sus derechos. Al igual que el soberano de Bodin, el Leviatán de Hobbes está por encima de la ley, él lo llama "un dios mortal", que no está sujeto a ninguna Constitución u obligación contractual con ninguna parte externa.

Tanto Bodin como Hobbes abogan por la soberanía como autoridad suprema. El concepto continúa prevaleciendo como la presunción de gobierno político en los Estados de todo el mundo durante la modernidad.

A lo largo de los siglos, se presentan nuevas nociones de los titulares de la soberanía. Rousseau es un ejemplo de ello y, a diferencia de Bodin o Hobbes, encuentra al soberano en la voluntad general. En el gobierno constitucional, es el pueblo el que gobierna a través de un cuerpo de leyes que es soberano. Esa es la versión que domina la legitimidad más comúnmente en el mundo de hoy.

b. Características de la soberanía. La soberanía no es asunto de mera autoridad, sino de autoridad suprema. El titular de la soberanía es superior a todas las autoridades bajo su competencia.

Otra de las peculiaridades de la soberanía es la territorialidad. Ella es un principio por el cual se definen los miembros de una comunidad. Dice de esos miembros que su pertenencia se deriva de su residencia dentro de las fronteras. Es en un territorio geográfico donde los soberanos modernos tienen suprema autoridad. El carácter del titular de la autoridad suprema dentro de un territorio es probablemente la dimensión más importante de la soberanía.

La soberanía también es absoluta. Académicos como Alan James (1999) argumentan que la soberanía sólo puede estar presente o ausente, se es o no se es soberano, y no puede existir parcialmente.

El carácter absoluto no se refiere a la extensión o el carácter de la soberanía, que siempre debe ser suprema, sino más bien al alcance de los asuntos sobre los cuales el titular de la autoridad es soberano. Bodin y Hobbes imaginaron la soberanía como absoluta, extendiéndose a todos los asuntos dentro de un territorio. La soberanía absoluta es la soberanía moderna por excelencia.

Otro par de adjetivos que definen la soberanía son: “interna” y “externa”. En este caso, no se describen tipos de soberanía, sino diferentes aspectos de ella, que se presentan como coexistentes y omnipresentes. Si bien la autoridad soberana se ejerce dentro de las fronteras, por definición, también se ejecuta hacia fuera de ellas, esto es hacia el exterior y los extranjeros, quienes no pueden interferir con el gobierno del soberano.

Alan James (1999) concibe la soberanía externa como independencia, es decir, como libertad de un Estado de la influencia externa sobre sus prerrogativas básicas. La soberanía externa depende del reconocimiento por parte de otros Estados. Ella es la que establece la condición básica de las relaciones internacionales: la anarquía, es decir, la falta de una autoridad superior que haga reclamos a las autoridades inferiores.

Un conjunto de Estados, soberanos tanto interna como externamente, constituye un sistema internacional, donde las entidades soberanas se alían, comercian, hacen la guerra y hacen la paz.

c. La soberanía en la realidad política del Estado moderno. El Estado ha sido el principal titular de la soberanía externa desde la Paz de Westfalia en 1648, después de lo cual la interferencia en las prerrogativas de gobierno de otros estados se vuelve ilegítima.

En Westfalia, toma su forma básica el Estado que va ampliando sus prerrogativas por todo el mundo durante los siguientes tres siglos, y culmina con el declive de los imperios coloniales europeos a mediados del siglo XX. Es entonces cuando se convierte en la única forma de gobierno que cubre toda la superficie del globo.

La soberanía, por momentos, se convierte en madre de conflictos y causa de guerras. Después de la tragedia de la Primera Guerra Mundial, después del Holocausto, se convierte en blasfemia, y lo hace en base a la pregunta: ¿quién es el soberano, sino aquel que tiene el poder de la vida y de la muerte? (Cannetti, 1972, p. 250). Por su parte, Stanley I. Benn, en su trabajo *Los usos de la soberanía*, nos señala que uno de los seis usos que puede asumir la palabra es el siguiente: "… expresar la capacidad de cuerpos tales como las fuerzas armadas para derrotar a todos los rivales probables" (Quinton, 1974, p. 129).

2. Territorialidad. En su forma más básica, el término "territorio" significa un espacio constituido por el poder. Roberto Sack (1986), uno de los más reconocidos tratadistas sobre el tema del territorio, insiste particularmente en el hecho de que el territorio no es sinónimo de espacio. "Espacial" designa actividades y eventos que tienen lugar en y a través del espacio y que tienen propiedades tales como ubicación, forma y orientación. "Territorio" se refiere a la expresión geográfica dominante de poder y control social. El mero hecho de circunscribir las cosas en el espacio o en un mapa no es crear territorio. La territorialidad implica el "intento sostenido por parte de un individuo o grupo de afectar, influir o controlar a las personas, los

fenómenos y las relaciones, delimitando y afirmando el control sobre un área geográfica" (Sack, 1986, p. 19).

a. La idea de Estado territorial en la filosofía política de los clásicos de la modernidad. En el *Leviatán*, Hobbes no pone un fuerte énfasis en el aspecto territorial de la *common-wealth*, y su discusión sobre el territorio se restringe en gran medida a los pasajes en los que considera los derechos que las mancomunidades europeas tienen sobre sus colonias. Hobbes señala que Dios ha distribuido las materias primas en diferentes partes de la "faz de la Tierra" y esto ha resultado en la necesidad de comercio entre diferentes comunidades.

Hay pocos indicios de que Hobbes vea el territorio del Estado como el lugar propio de la identidad y la violencia, excepto, tal vez, en la imagen de Leviatán presentado en la portada del libro en su primera edición. Allí, la figura de Leviatán se presenta sobre un paisaje, que se encuentra en primer plano. Los espacios de este paisaje, una ciudad y el campo circundante, están claramente protegidos y gobernados por el Leviatán, que se representa blandiendo un cetro de justicia en su mano izquierda, signo de soberanía, y una espada en su derecha, un signo de violencia.

Por su lado, Rousseau (1957), en el *Contrato Social*, se involucra en una discusión de "tipo geopolítico" cuyo punto central es sobre el tamaño óptimo que debe tener un estado. Una comunidad política exitosa debe tener un equilibrio apropiado entre el tamaño de su territorio y el número de personas que lo habitan: los hombres "hacen el Estado, y la tierra alimenta a los hombres" (Rousseau, 1957, p. 74). La admiración de Rousseau (1957) por las antiguas polis y las ciudades-estado del Renacimiento posiblemente influye en su conclusión de que la armonía social se logra más fácilmente en pequeñas comunidades en lugar de grandes.

Rousseau (1957) anota lo siguiente:

> Así se concibe que las tierras de los particulares reunidas y continuas se hagan territorio público; y como el derecho de soberanía se extiende desde los súbditos al terreno que ocupan, se hace a la vez un derecho real y personal, extendiéndose de los súbditos a los terrenos que ocupan, viene a ser a la vez real y personal, cosa que coloca a los poseedores en un grado mayor de dependencia y que hace de sus mismas fuerzas garantías de su fidelidad. Esta ventaja no parece que hayan sentido bien los monarcas antiguos que, no llamándose más que los Reyes de los Persas, de los Escitas, de los macedonios, parecían considerarse más bien jefes de hombres que dueños de países. Con mayor habilidad, los monarcas de ahora se llaman Reyes de Francia, de España, de Inglaterra, etc. Siendo dueños de terrenos, están más seguros de sus habitantes (p. 74-75).

En Kant (1993), la idea de Estado territorial queda expresada en su obra *La paz perpetua*, allí pueden comprobarse tres principios sobre la soberanía de los Estados, a saber:

1. El Estado, a diferencia del terreno sobre el cual se funda, no es una posesión (*patrimonium*), es una sociedad de hombres a la que nadie más que él mismo puede mandar o disponer; e injertarlo en otro Estado es acabar con su existencia como personalidad moral y convertirlo en una mercancía.
2. Para que las repúblicas se combinen en una federación pacífica, cada una debe haber establecido el control sobre su territorio: la federación pacífica no es en ningún sentido el espacio único de un Estado internacional universal. Esta separación espacial es la base del derecho internacional: “El derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres” (p. 2).[6]

[6] En el Suplemento Primero, punto 2, puede leerse: “La idea del derecho de gentes presupone la separación de muchos Estados vecinos, independientes unos de otros; y aunque

3. La diferenciación territorial es una precondición necesaria del derecho cosmopolita a la hospitalidad universal, que exige que el "extranjero no sea tratado con hostilidad por el hecho de haber llegado al territorio de otro" (p. 2).

Hegel es el último pensador clásico en cuya obra podemos encontrar una conciencia territorial bien visible. El comunitarismo de Hegel se opone a menudo al cosmopolitismo de Kant. Hegel (1968) ve el Estado moderno como una arena en la que las condiciones necesarias de la libertad en la modernidad, subjetividad y unidad expresiva, se dan juntas; para él, el Estado es también el lugar en el que el Espíritu logra "su más alta expresión política diferenciada" (p. 257). La lectura filosófica de Hegel (1968) es del Estado como la "realidad de la idea ética" (p. 258) y como un ser absolutamente racional, considerado fuera de sus apariencias externas, tales como la fuerza y la riqueza, y visto desde su ser esencial. Si bien la territorialidad podría considerarse como un aspecto de la apariencia externa del Estado, Hegel es sensible a la dimensión espacial del Estado.

Henri Lefebvre (2013) sostiene que la comprensión moderna de la relación entre el espacio y la política se deriva del pensamiento de Hegel, que es con Hegel que el tiempo histórico da nacimiento al espacio que el Estado ocupa y gobierna: "Para Hegel, el espacio terminaba el tiempo histórico y tenía por dueño al Estado. El espacio culminaba simultáneamente lo racional y lo real" (p. 316). Reflexionando sobre el derecho internacional, Hegel (1968) observa que para que los Estados sean individuos soberanos deben ser

---

esta situación es en sí misma una situación de guerra (si una asociación federativa entre ellos no evita la ruptura de hostilidades) es, sin embargo, mejor, según la idea de la razón, que su fusión por una potencia que controlase a los demás y que se convirtiera en una monarquía universal, porque las leyes pierden su eficacia al aumentar los territorios a gobernar y porque un despotismo sin alma cae al final en anarquía, después de haber aniquilado los gérmenes del bien".

autónomos y diferenciados en el espacio por fronteras bien establecidas: “los Estados autónomos son principalmente totalidades que se satisfacen en sí” (p. 362).

El Estado individual, como el ser humano individual, es una unidad en la medida en que es consciente de su propia existencia: “El Estado tiene una individualidad que es esencialmente como un individuo, y en el campo de la soberanía es como un individuo real, inmediato” (Hegel, 1968, p. 321).

Además, el Estado es autónomo y soberano frente a sus vecinos: “El pueblo, como Estado, es el Espíritu en su racionalidad sustancial y, en su inmediata realidad, constituye el poder absoluto sobre el territorio; por consiguiente, un Estado frente a los otros es una autonomía soberana” (Hegel, 1968, p. 331).

Hacia finales del siglo XVIII, la idea del Estado territorial se convierte en un pilar de la teoría política occidental.

b. El territorio como factor de discordias entre Estados: Rousseau y Tocqueville. Como hemos presentado en argumentos de páginas anteriores, la idea del Estado territorial es una de las instituciones modernas más importantes para fijar la identidad y marcar la diferencia en el espacio.

El filósofo político estadounidense William E. Connolly toma un texto de Rousseau, *El Gobierno de Polonia*, como modelo para referir al hecho de cómo en el discurso político moderno establece en el territorio del Estado un elemento que lleva a legitimar una violencia contra el “otro”. Rousseau (1996) argumenta que si los polacos van a ser un pueblo libre, tienen que tener una fuerte identidad con un territorio en particular, defenderlo ante cualquier posible intromisión.

Según Connolly (1994), con quien coincidimos en sus formulaciones con respecto a este punto, el texto de Rousseau revela un importante conjunto de correspondencias entre territorio y violencia: “para ser libre debes pertenecer a un pueblo; para ser un pueblo debes

tener una identidad común grabada en ti; para ser un pueblo floreciente debes habitar exclusivamente un territorio contiguo, para florecer libremente como un pueblo territorializado se debe limitar estrictamente el contacto con el extranjero" (pp. 22-23). Rousseau subraya la centralidad del territorio para la constitución y protección del pueblo.

Esta lógica también está presente en la obra de Tocqueville. En lo referido a la fundación de los Estados Unidos, en su *La Democracia en América*, justifica la fundación del "complejo cívico-territorial" americano como producto, básicamente, de imposición de una forma social ajena a las comunidades indígenas preexistentes. Tocqueville (1984) argumenta que los indios eran tribus nómadas y errantes que vivían en la tierra, y que, por carecer de agricultura, sólo la ocupan, pero no poseen la tierra que habitan. Por lo tanto, el continente de América del Norte está efectivamente vacío, esperando la introducción de la "civilización" por parte de los recién llegados que ocupan el territorio mediante la agricultura, la posesión y la explotación de las riquezas naturales.

Con la llegada de los europeos, América se convierte en un complejo cívico-territorial en el que la civilización se asienta en el territorio y se ve reforzada por el pegamento cultural de monoteísmo cristiano. Sin embargo, en esta cultura "cívico-territorial", el pluralismo no se extiende al ateísmo o a las religiones nómadas. Connolly (1994) mantenía que el establecimiento de la soberanía de los pueblos estadounidenses requería el desplazamiento de aquellos seres humanos que se apartaron de la esencia de la civilización. Así, dos pensadores políticos con cartas credenciales suficientes como para ser presentados como clásicos del pensamiento político moderno encuentran en el territorio, uno de los tres elementos madre del Estado, un posible factor de violencia, un componente que puede atentar contra la paz.

3. El interés nacional. La expresión "interés nacional" no ha sido claramente definida por los estudiosos del tema. En consecuencia, hay controversias y está sujeta a amplios e inflamados debates por académicos de las ciencias político-sociales, intelectuales y decisores. Por otra

parte, puede decirse que es uno de los centros de debate entre las corrientes más reconocidas en el campo de las Relaciones Internacionales, el realismo y el liberalismo.

Independientemente, con respecto a la expresión, más allá de las escuelas que hacen uso de ella, los autores que la estudian coinciden en afirmar que guarda estrecha relación con las metas de la política exterior de la nación.

a. Realismo e interés nacional. Los realistas han liderado el desarrollo del concepto de interés nacional a pesar de haber recibido muchas y duras críticas. Weldes (1999) sostiene que quienes adhieren a esta postura, independientemente de su pertenencia al realismo clásico o al neorrealismo, consideran el interés nacional como un factor crucial en la comprensión de la política internacional.

Según Krasner (1978) la premisa fundamental del paradigma realista es que los Estados pueden ser tratados como actores unificados que persiguen objetivos entendidos en términos de intereses nacionales, y además reconocen que los Estados son actores "racionales y egoístas" (Reus-Smit, 2009, p. 214).

Según Smith (2004), los realistas no se concentran en la formación de intereses, sino que se detienen en observar el juego estratégico donde los Estados participan de acuerdo con su interés nacional.

El más reconocido de los autores realistas que tratan el tema es Hans Morgenthau, quien toma como categorías de análisis del campo internacional los intereses nacionales y el equilibrio del poder. Para Morgenthau (1963), la política exterior del Estado guiada por los intereses nacionales es previsible: la racionalidad de la acción lo posibilita; lo que, en términos de análisis, "nos permite repasar el trazado y anticipar, por así decirlo, los pasos que un estadista (pasado, presente o futuro) ha tomado o tomará en el escenario político" (p. 16).

b. Liberales e interés nacional. Los autores liberales plantean la hipótesis de que los Estados también pueden ser actores irracionales, y es difícil que tomen una decisión "racional" con

respecto al interés nacional debido al conflicto de intereses entre varios actores irracionales no estatales y los burócratas.

De acuerdo con H. A. Simon (1957) los humanos sólo pueden tener una racionalidad limitada en el proceso de toma de decisiones, por lo que, bajo esta postura, puede que sea imposible que los Estados se den cuenta de todas las posibles consecuencias del interés nacional propuesto, lo cual podría tornarlos irracionales. Snyder, Bruck y Sapin (1954) también critican a los realistas clásicos que tornan como centrales de sus posturas los conceptos de nacionalismo, interés, poder y equilibrio de poder para explicar la política internacional, ya que tales conceptos son difíciles de definir empíricamente; y junto a ello argumentan que es necesario saber cómo los tomadores de decisiones definen o interpretan las situaciones internas y externas para comprender las acciones e intereses de los Estados.

Asimismo, los liberales cuestionan la noción realista por interpretar el sistema internacional como anárquico y de competencia entre Estados. Afirman que las instituciones internacionales ayudan a que los Estados cooperen entre sí. Grieco (1988) afirma que la interdependencia entre los países y las instituciones internacionales pueden aportar una nueva definición del concepto de interés. Es decir, los idealistas están interesados en cómo la interdependencia entre los Estados y las instituciones internacionales cambia la forma en que se define el interés nacional.

Los autores Keohane y Nye (1987) enfatizan sobre la importancia de las "características de instituciones internacionales, la política interna y el aprendizaje de las élites y los cambios en capacidades de poder" (p. 741) para explicar la naturaleza de los regímenes internacionales o los cambios entre ellos. Según ellos, las características de las instituciones internacionales y la estructura interna se afectan entre sí. Por lo tanto, insisten en que para comprender la forma en que las preferencias estatales y el interés nacional cambian es esencial investigar la política y la estructura internas. Ellos también argumentan que las

"fuerzas económicas y tecnológicas" juegan un papel crucial en la interdependencia entre países como una forma importante de poder (McGrew, 1992, p. 20). Piensan que tal concepto es incompatible con la noción liberal de una sola economía global no regulada y una comunidad humana unida.

También creen que los seres humanos están en una línea que los conduce hacia un "futuro mejor", en el que la democracia liberal y genuina se encuentra esparcida por el orbe y fuertemente asentada. Sin embargo, podría notarse cierta dificultad en sus planteamientos sobre "los beneficios desiguales de la globalización y por qué las víctimas compartirían un interés común en la búsqueda del libre comercio y la libre inversión" (Burchill, 2005, p. 210).

Frente a la rigidez del concepto de interés nacional que defienden los realistas, los liberales presentan una perspectiva diferente. Plantean que este es lo que una nación decide que sea y que no se limita a cuestiones de seguridad, sino que puede englobar también intereses materiales o espirituales.

Para los liberales, el Estado es el encargado de llevar adelante los intereses individuales de la sociedad y no, como sostienen los realistas, una entidad independiente con agenda propia. Para aquellos, el interés nacional está determinado por los valores internos de una sociedad y no por las limitantes externas presentes en el sistema internacional.

Vistos desde cualquiera de las dos perspectivas que hemos analizado hasta aquí, los intereses nacionales de un Estado, al interactuar con los de otros Estados, pueden generar dos alternativas extremas: Aquellos intereses nacionales que sean comunes pueden producir alianzas y coaliciones; o aquellos intereses que un Estado tiene como opuestos respecto de otro son un factor que puede llevarlos a conflictos de distintos tipos, incluso a los más violentos, como la guerra.

4. Los nacionalismos. Usada en el campo de la Ciencia Política, la voz "nacionalismo" presenta ambigüedades que se corresponden con su propia historia, la cual, por cierto, guarda altos niveles de complejidad.

Para A. Toynbee, es 1775 el año en que "el principio de nacionalidad afirmó por primera vez su existencia en el mundo moderno como fuerza política dinámica"; Hans Kohn enseña: "El nacionalismo moderno se originó durante los siglos XVII y XVIII en el noroeste de Europa…"; mientras que para Louis Snyder "es posible señalar los años 1688, 1770 y 1789 como punto de partida del nacionalismo moderno" (Minogue, 1975, p. 25).

El término es usado durante el siglo XIX en Gran Bretaña y Francia; luego va ampliando sus significados sucesivos, derivados unos de otros, pero no reducibles entre sí. Los significados más comunes siguen siendo muy diferentes en lengua inglesa, francesa, alemana e italiana. La voz no parece haberse difundido hasta mediados del siglo XIX, y sólo a final de tal siglo encuentra lugar en los diccionarios, aunque la Enciclopedia Británica no lo recoge en sus ediciones de 1901 y 1910.

En 1960, el historiador Elie Kedourie edita su obra *Nationalism*, considerada clásica y de lectura obligatoria para quienes quieran adentrarse en el tema. Allí, en la primera página, Kedourie (1960) ofrece la siguiente definición de nacionalismo:

> …pretende proporcionar un criterio para la determinación de la unidad de población apropiada para gozar de un gobierno exclusivamente propio, para el legítimo ejercicio del poder en el Estado y para la buena organización de una sociedad de Estados. En resumidas cuentas, esta doctrina sostiene que la humanidad está dividida naturalmente en naciones, que las naciones se identifican por ciertas características que pueden determinarse y que el único tipo de gobierno legítimo es el gobierno nacional (p. 1).

Visto desde la perspectiva doctrinaria, el nacionalismo tiene algunos principios que se dan en cualquiera de sus versiones y permiten distinguirlo de otras doctrinas políticas. Ellos

son los siguientes: 1) La humanidad se encuentra dividida naturalmente en naciones; 2) cada nación tiene su carácter peculiar; 3) el origen de todo poder político es la nación, la colectividad total; 4) para la libertad y autodeterminación de la nación, los hombres deben identificarse con una de ellas; 5) las naciones sólo pueden realizarse en sus propios Estados; 6) la lealtad al Estado-Nación es anterior a las demás lealtades (Smith, 1976, p. 49).

El nacionalismo no ha aparecido en una única forma. Unas veces se presenta como un movimiento democrático antiautoritario, otras para obtener la unificación o subdivisión de territorio, o como una fuerza que busca la liberación de un territorio de la dominación extranjera.

La diversidad del nacionalismo ha hecho que sea extremadamente difícil desarrollar una teoría global con la que explicar todas las apariciones históricas. Se pueden distinguir entre tipos reformistas, unificadores y secesionistas, entre formas revolucionarias y contrarrevolucionarias, entre las sucesivas variantes liberales y conservadoras, y entre las manifestaciones coloniales del nacionalismo. Muchos de estos sistemas de clasificación tienen como base una distinción fundamental entre dos tipos de nación: la cívica y la étnica.

En cuanto al tema que aquí nos interesa, que es el del nacionalismo como doctrina que embate a la paz, hay algunos párrafos de Elie Kedourie que son definitorios y no merecen análisis o interpretaciones particulares, pues serían sólo chamuchina comparadas con las afirmaciones allí contenidas. Nos señala que el nacionalismo “representaba la política como lucha por unos principios, no la composición infinita de pretensiones en conflicto”. El nacionalismo confunde los principios con los intereses. Hace que los conflictos sean mucho menos reconducibles a una paz negociada, puesto que los hombres no conciertan compromisos sobre principios. Los resultados del nacionalismo son en gran parte negativos: en lugar de la paz, la prosperidad y la libertad ha creado nuevos conflictos, exacerbado las tensiones y traído consigo catástrofes para un sinnúmero de gentes inocentes de toda política.

En pocas palabras, el principio del nacionalismo puede quedar resumido bajo el lema "nosotros contra ellos".

Con lo hasta aquí expuesto y desarrollado en la segunda parte del capítulo ponemos fin al tratamiento de los factores que, encarnados en el Estado moderno, se presentan como elementos opósitos a la paz.

3. Sus grandes marcos cosmovisionales y los pensadores de la paz en cada uno de ellos

Los autores que hemos seleccionado se han considerado tomando en cuenta la modificación que ellos realizan sobre el concepto de paz en su tiempo y la interpretación que hacen del mismo. De esta manera, obramos en consecuencia con el método propuesto en nuestra tesis y no dispersamos nuestra línea argumental ni sumamos autores cuyos aportes no alcanzan a reconfigurar el concepto.

I. La Modernidad Temprana. Según Crane Briton (1966), como así también para otros importantes y reconocidos estudiosos de la historia del pensamiento de Occidente, son tres las grandes fuerzas que se conjugan como factores de cambio para dar inicio al período histórico que llamamos "moderno" y que se forma entre los siglos XV y XVIII, a saber: a) la reforma, b) el humanismo, c) el racionalismo (pp. 331-332).

La reforma es un elemento que robustece la filosofía liberal. "El nuevo espíritu encuentra en ella, a la vez que su exponente más sincero, el más decisivo de sus apoyos" (Laski, 1969, p. 31). Bajo la influencia de la reforma se desarrolla sin trabas el germen revolucionario que desplaza y aleja las viejas ideas sobre las que se erige la Edad Media. Además, con ella, la cristiandad se divide en dos; una mitad discute a Roma su supremacía espiritual y, al hacerlo, pone en el platillo de la balanza las ideas y la cultura medieval.

El resultado de la reforma, el protestantismo, “especialmente bajo sus formas anglicana y luterana, actuó como puntual que fortaleció los sentimientos patrióticos de los miembros de los nuevos estados nacionales (Brinton, 1966, p. 334).

El humanismo, segunda gran fuerza de cambio del paso del medioevo a la modernidad, es una rebelión de los artistas y de los hombres de pensamiento (Brinton, 1966, p. 335). Hace surgir un nuevo concepto de hombre más acorde con los nuevos ideales cívico-humanos de la aristocracia comercial en cuyo ambiente nace, alejado de los modelos escolásticos y nobles o caballerescos y del modelo medieval del mundo. Al inspirarse en la antigüedad clásica renueva los antiguos ideales clásicos de la cultura de la antigua *humanitas* romana o de la *paideia* griega.

El racionalismo es la otra gran polea de empuje al mundo moderno. Es la exaltación de la de la autonomía de la razón, representa una visión general del mundo y del conocimiento armoniosa, ordenada, racional geométrica y estable, basada en el pensamiento metódico. “El racionalismo arrojó por la borda mucho más del cristianismo católico tradicional que los protestantes y los humanistas” (Brinton, 1966, p. 335). Sus cultores buscan elaborar un sistema ordenado que encaje en la nueva forma con que vive el hombre.

Al volcarse este panorama al tema de la paz nos encontramos con dos cultores cuyas ideas al respecto volcaremos de manera sucinta. Ellos son: Erasmo de Rotterdam y Tomás Moro.

a. Erasmo de Rotterdam. Erasmo de Rotterdam, pensador humanista cristiano, tiene el mérito de ser el inaugurador de la reflexión sobre la paz y ser llamado el Padre del Pacifismo, en el ámbito cultural de Occidente.

Erasmo (1517) nos recuerda que es necesario oponerse a la guerra, porque contiene en ella misma todos los antivalores:

> ...debe evitarse por todos los medios, conjurarse y rechazarse (...) la guerra; nada hay que sea más calamitoso, que más difunda la ruina, nada más pertinaz, más odioso (...), más indigno del hombre y, con más razón, del cristiano (...). Con cuánta crueldad y barbarie guerrean no sólo los paganos, sino también los cristianos; no sólo los laicos, sino también los curas y los obispos; no sólo los jóvenes sin experiencia, sino también los ancianos que tantas veces la vivieron; no sólo la plebe y el vulgo, de naturaleza voluble, sino, sobre todo, los príncipes... Por contraste, la paz encarnaba todos los valores, razón más que suficiente para que la tuvieran como el mayor de ellos, agregándole razones de una especie de orden biológico establecido por la divinidad misma al momento de la creación de la especie humana, pues mientras a (...) "los demás seres vivos los ha dotado individualmente con sus propias armas (...) creó desnudo al hombre, débil, tierno, desarmado, de carne blandísima y cutis delicado. Nada hay en sus miembros que pueda parecer destinado a la lucha y a la violencia" (p.171).

La paz es, por oposición a la guerra, "de todas las cosas, la mejor y a la vez la más gozosa" (De Rotterdam, 1517, p. 185).

La excelencia de la paz puede observarse por las razones siguientes:

a) económicas: "(...) los campos se cultivan (...) pacen gozosos los rebaños, se construyen granjas, se erigen ciudades, se reconstruyen las que se habían desplomado, (...) las riquezas aumentan (...)" (De Rotterdam, 1517, p. 183);

b) éticas: "(...) la justicia prevalece, se valora la solidaridad" (De Rotterdam, 1517, p. 183);

c) morales: "(...) Florece el estudio de las disciplinas más respetables, la juventud se instruye, los ancianos disfrutan de un descanso apacible, las doncellas se casan con buenos auspicios" (De Rotterdam, 1517, p. 183);

d) religiosas: “ya que el hombre fue creado por Dios predispuesto por naturaleza para la paz, (...) como réplica de sí mismo (...)” (De Rotterdam, 1517, p. 172).

Es por ello por lo que la paz es “madre y nodriza de todos los bienes” (De Rotterdam, 1517, p. 183), y, además, “lleva al hombre a estar más cerca del Creador”.

Su pensamiento pedagógico pacifista puede ser resumido en los puntos siguientes:

1) La paz, fruto de la caridad recíproca entre los seres humanos, constituye el estado natural del ser humano, y Dios es considerado como el pacificador todopoderoso.

2) La guerra, fruto de la avaricia, la discordia, la ambición y la venganza, es un castigo de Dios y el peor de los males que pueden asolar a la humanidad.

Por eso en su obra *Querela Pacis,* de 1517, Erasmo presenta uno de los más fuertes alegatos cristianos contra la guerra, a la que considera un ministerio de la matanza organizada, expresa la queja del desprecio que sufre la paz por los hombres y, a lo largo de toda la obra, se encuentran referencias continuas en relación con este tema, como lo manifiesta el siguiente párrafo:

> Da grima enumerar y referir cuantas tragedias han desencadenado por puras bagatelas y en que *centillica* tan pequeña, han encendido tan lúgubres antorchas e incendios tan vastos y tan asoladores. En estas cosas asalta a la mente todo un aluvión de injusticias y cada cual hiperboliza y exagera a su propio mal. Y, en el olvido más profundo, yacen los beneficios recibidos (p. 987).

Decidido pacifista, ante la omnipresencia de la guerra en la Europa de su tiempo, no se cansa de repetir, como lo manifiesta en su obra *Elogio de la locura*, que:

> La guerra es algo tan monstruoso que corresponde a bestias salvajes más que a hombres, tan demencial que los poetas incluso la representan como invención de las

> furias, tan pestífera que comporta la corrupción de todas las costumbres, tan injusta que los que mejor la dirigen suelen ser los peores bandidos, tan impía que nada tiene que ver con Cristo; no obstante, los papas lo descuidan todo por dedicarse a ella" (De Rotterdam, 2007, p. 118).

Afirma que la guerra y el espíritu belicoso, a los que considera incompatibles con las enseñanzas de Jesucristo, deben suprimirse totalmente entre los cristianos hombres, ya que, según él mismo manifiesta, Cristo y la guerra no tienen nada en común. Por eso, en su obra *Adagia*, Erasmo (1980) nos dice:

> ¡Oh, ceguedad de nuestro entendimiento! Que en lugar de abominar esto (la guerra), haya quien lo aplauda, quien con alabanza lo ensalce, quien a la cosa más abominable del mundo la llame santa y, avivando el enojo de los príncipes, cebe el fuego, hasta que suba al cielo la llama (p. 1039).

También, en *Elogio de la locura,* reconoce que no hay paz ni siquiera en la misma cristiandad:

> Y no faltan eruditos aduladores que califican esta manifiesta insensatez como celo, piedad, heroísmo, pues parecen haber encontrado el medio para demostrar que alguien que empuñe un arma mortal y la hunda en las entrañas de su propio hermano no por ello deja de encontrarse dentro de los límites de aquella excelsa caridad, que debe a su prójimo el cristiano (De Rotterdam, 1980, p. 118).

En su obra titulada *La Educación del príncipe cristiano* (1516), afirma que el primero y principal cuidado del príncipe debe centrarse en aquellas razones que atañen a regir sabiamente los tiempos de paz y poner su empeño en que jamás sea necesario el uso de la guerra.

Los medios concretos que él propone para instaurar una política que lleve a la paz y aleje al hombre de la guerra son las siguientes:

- Fijar con acuerdos estables las fronteras de los reinos de Europa.
- Despojar a los príncipes del derecho a declarar la guerra. Ello debe estar en manos de la totalidad de la nación.
- Suprimir los antagonismos nacionales mediante una correcta formación de los pueblos, que incluye el correcto conocimiento de los vecinos.
- Organizar el arbitraje y la diplomacia para la solución de los conflictos.

El legado que nos deja es la búsqueda de la paz a través del diálogo, la persuasión, el acuerdo y la concordia y, para lograr este fin, es importante el estudio y la investigación como fuente de comprensión y entendimiento entre los hombres. Para él, la búsqueda de la paz es condición de buen gobierno, ya que un régimen belicoso no puede establecer tiempos de paz y concordia entre los pueblos.

b. Tomás Moro. Moro es otro destacado escritor humanista del Renacimiento, amigo de Erasmo. En su libro de 1516, *De Optimae Rei Publicae Statu Deque Nova Insula Utopia* ("Sobre el mejor gobierno y sobre la nueva isla Utopía"), Moro esboza una sociedad ideal basada en la razón y la igualdad.

Moro interpreta que la nación, para que no sea factor que alimente la discordia y el conflicto, debe someterse a los mandatos de la religión cristiana. Su reconocimiento está en que la ley moral, que es dependiente de la ley divina, debe ser la que domine los apetitos de las naciones, del hambre que puedan sentir por someter a otras.

En la isla moriana se ataca no sólo el egoísmo nacional, sino también el ansia de conquista, la ambición, el despotismo, la pillería de la diplomacia y, sobre todo, la guerra (Hermans, 1962, p. 378). Moro cree que la paz tiene su origen en el vínculo que la naturaleza crea entre los hombres, y que los hombres se unen con mayor fuerza por la buena voluntad, al

tiempo que nos muestra su desconfianza en los tratados como medios para alcanzar la paz. Moro (2013) nos dice:

> Los utopienses denominan *aliados* a los pueblos que solicitan de ellos personas que los gobiernen; y a los otros, a los que favorecen con su protección, *amigos*. En cuanto a los tratados, que otras naciones conciertan, violan y renuevan de continuo,, ellos con ninguna nación los hacen. ¿Para qué un tratado?, se preguntan, como si la naturaleza no vinculase ya suficientemente a los hombres entre sí. ¿Es verosímil que quien desprecia ese vínculo natural vaya a hacer caso alguno de las palabras? La razón principal de que sostengan tal criterio se debe a que por aquellas regiones del mundo suele ponerse muy poca buena fe en observar los pactos y tratados entre los príncipes (p. 89).

En el Libro Uno de *Utopía*, articula sus preocupaciones sobre la violencia interna y externa. Dentro de Europa, e Inglaterra en particular, existe una pena capital sin sentido, por ejemplo, en circunstancias en las que las personas sólo roban para encontrar algo para comer y así mantenerse con vida. Además, existe una epidemia mundial de guerra entre monarcas, que degrada los países que buscan liderar. Un texto que nos puede servir de referencia sobre esa visión es el siguiente:

> La mayoría de los príncipes, ya de entrada, prefieren dedicarse a proyectos bélicos (en los que ni tengo ni deseo tener arte o parte), antes que a las honradas tareas de la paz. Mayor empeño ponen en cómo adquirir nuevos reinos, sea por medios lícitos o ilícitos, que no en la buena administración de los que poseen (Moro, 2013, p. 38).

Moro parece pensar que la guerra está motivada por la organización política interna de los estados, y que, por lo tanto, la solución al problema del conflicto no puede sino consistir en el cambio radical en la forma de organización de la sociedad: si todos los estados se gobiernan a sí mismos como Utopía, o son amigos o aliados de Utopía, en fin, si el sistema

internacional es homogéneo en este sentido, entonces el mundo se orientaría finalmente hacia la paz.

Moro desaprueba la política de poder y condena los objetivos expansionistas de los gobernantes de su época. Para él, la institución de la monarquía es la principal responsable de este estado de cosas en que la guerra aflora por doquier.

El Libro Dos de *Utopía* proporciona la solución, con una descripción de una sociedad agraria igualitaria donde no hay propiedad privada, donde los jóvenes son educados en el pacifismo.

Los habitantes de Utopía estiman que no hay cosa menos gloriosa que la gloria adquirida en la guerra. La guerra siempre es el último recurso y la hacen sólo en tres casos: 1) para rechazar una invasión, 2) para ayudar a sus aliados y 3) por compasión de algún pueblo oprimido por la tiranía.

Esta sociedad utópica sugerida por Moro refleja una amplia teoría de la paz. La guerra debe desterrarse del planeta y, para que la paz reine, perdure y sea la forma natural de convivencia entre los hombres, tiene que estar basada en el diálogo, un diálogo que se opera en tres dimensiones: 1) la de los habitantes entre ellos, 2) la de los habitantes con la naturaleza, 3) la de los habitantes con Dios.

La comunidad en el estado modelo del Lord Canciller se compone de gente feliz. Ellos saben cómo asegurar realmente la paz en su país, tanto internamente como hacia el exterior. Su éxito se debe a su no tan secreta arma, el diálogo, condición que forma parte constitutiva de tal estado ejemplar.

El significado común de la palabra *utópico* connota un estado que no es alcanzable, y parece poco probable que Moro hubiera escrito su obra si él, al igual que otros humanistas de su época y posteriores, no tuviera al menos alguna creencia de que los principios que estaba presentando eran de alguna manera alcanzables.

II. El siglo XVII y el contractualismo. En el siglo XVII, además de las guerras de la religión, lo nuevo se presenta con el pactismo o contractualismo moderno. En ese siglo las teorías contractualistas aparecen como fruto de al menos uno de los tres factores siguientes: individualismo, secularización y racionalismo (Fernández, 1983, p. 63-64).

1. El individualismo: actitud vital y teórica que tiende a destacar la importancia del individuo frente al grupo, la sociedad o colectividad, tanto en su aspecto ontológico como ético-social. En su aspecto ontológico supone que el individuo es anterior a cualquier forma de agrupación, sociedad o institución, de modo que ninguna de estas cosas tendría sentido sin la preservación integral de las partes individuales que la componen. En lo ético-social, el individuo y sus derechos se consideran como el valor supremo frente a cualquier dominio de las formas colectivas de organización.

2. La secularización: es un término que entra en uso en los idiomas europeos en la Paz de Westfalia en 1648, donde se usa para describir la transferencia de territorios del control eclesiástico al dominio de autoridades políticas laicas. El término refiere a una transición histórica de una sociedad basada en creencias religiosas a una basada en la razón humana autónoma.

3. El racionalismo: el racionalismo moderno representa una visión general del mundo y del conocimiento armoniosa, racional, geométrica y estable basada en el pensamiento metódico, la claridad de ideas y la creencia en la estabilidad de ideas.

La forma propia de la argumentación racionalista excluye el recurso a la experiencia y al conocimiento que proviene de los sentidos, y se remite exclusivamente a la razón. Conocer es conocer con la razón.

Otra de las características peculiares de las teorías contractualistas refiere a su propia fundamentación filosófica e histórica. Desde la perspectiva filosófica, el contractualismo “no fue un cuerpo homogéneo de principios, sino un agregado inestable de máximas” (Casini,

1975, p. 3) por otro lado, visto desde la historia, el contractualismo es una explicación completamente ahistórica del origen de la sociedad y del poder (Fernández, 1983, p. 66).

En lo referido al tema central de nuestra tesis, la paz, tomaremos como representante de esta etapa dentro de la modernidad a Thomas Hobbes.

a. Thomas Hobbes. El punto de partida del pensamiento político de Hobbes se encuentra en el estado de naturaleza. Estado que muestra que todos los hombres son iguales. Igualdad natural produce en los hombres una esperanza igual de conseguir sus fines. Cada persona busca y persigue su propia conservación. Nadie se resigna a no hacer ningún esfuerzo por obtener los fines a los que se ve impelido de una forma natural, consolándose con la idea de que no es igual que los demás.

Si seguimos la línea de argumentación que nos presenta Hobbes (1979) en el artículo XIII del *Leviatán* cuyo título es *De la condición natural del género humano, en el que concierne a su felicidad y miseria*, podemos señalar los siguientes puntos:

1. De la igualdad procede la inseguridad.
2. De la inseguridad procede la guerra.
3. Sin estado civil hay siempre guerra de todos contra todos.
4. La naturaleza de la guerra no consiste en el hecho de la lucha, “sino en la disposición conocida hacia ella, durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo otro tiempo es paz” (p. 225).
5. En tal tipo de guerra “de todo hombre contra todo hombre” nada es injusto, porque allí no tienen las nociones de bien y mal, justicia e injusticia. Donde no hay poder común, no hay ley. Donde no hay ley, no hay injusticia.

¿Cómo sale el hombre de ese estado de guerra de todos contra todos? Por las pasiones y por la razón. Las pasiones que inclinan a los hombres hacia la paz son el temor y la muerte;

por su parte, “la razón sugiere adecuados artículos de paz sobre los cuales puede llevarse a los hombres al acuerdo” (p. 227).

En los dos capítulos siguientes, XIV y XV de *Leviatán*, Hobbes (1979) agrega unos artículos para la paz sugeridos por la razón a las que les da el nombre de *Leyes de Naturaleza*, que en total suman 19.

Las últimas cinco leyes se ocupan de algunos mecanismos necesarios para lograr la paz, como también de las condiciones para que estos mecanismos operen. La decimoquinta expresa que “a todo hombre que medie por la paz se le otorgue salvoconducto” (p. 227). La decimosexta señala la sumisión al arbitraje. La decimoséptima prescribe que “ningún hombre es su propio juez” (p. 251). La función judicial está vetada para quien tiene “alguna causa natural de parcialidad” (p. 251), esta es la decimoctava ley de la naturaleza. La última de ellas, la decimonovena, está referida a los testigos, y dice:

> Y no pudiendo el juez en una controversia de *hecho* confiar más en uno que en otro (si no hay otros argumentos), deberá confiar en un tercero, o en un tercero y un cuarto, o en más, pues, de lo contrario, la cuestión queda sin decidir y abandonada a la fuerza, contra la ley de naturaleza (p. 251).

Por medio del pacto el hombre deja su estado de naturaleza, de guerra, y por el cumplimiento de todas y cada una de estas leyes alcanza la paz.

Ahora bien, eso es la paz dentro de una soberanía, dentro de un Estado, pero ¿cuáles son los medios e instrumentos para llegar a la paz entre las naciones?

El contexto internacional europeo en el que vive Hobbes se caracteriza por tener proyectos coloniales y de construcción de imperios que amenazan constantemente la paz. Ello lo lleva a comentar cómo tales proyectos afectan la estabilidad del Estado y a criticar el insaciable apetito por ampliar el dominio hiriendo incurablemente a los enemigos.

Hobbes proyecta el mismo reconocimiento mutuo de igual predicamento entre los Estados como entre los individuos. Así como los individuos que han salido del estado de naturaleza son capaces de reconocer a otros humanos por su condición humana compartida, como confederados potenciales, la idea de derecho, la transferencia mutua y contratos; del mismo modo, cada Estado reconoce que el otro está idealmente comprometido con la preservación de su autoridad por el bien de sus súbditos y, aunque, cada uno adopte una actitud cautelosa hacia los demás, esta no tiene por qué ser una postura beligerante o adquisitiva.

Hobbes reconoce que la paz exterior es necesaria para garantizar la firmeza de los fundamentos políticos internos del Estado y, por lo tanto, perturbar la paz exterior es un riesgo para ese orden. La paz hobbesiana surge como consecuencia de los Estados bien ordenados y bien gobernados por soberanos que comprenden la relación entre legitimidad y orden.

Nuestro autor cree que la independencia de los Estados no tiene las nefastas consecuencias que tiene para los individuos en el estado de naturaleza cuando los intereses de los soberanos coinciden con los intereses de sus súbditos. Esto se expresa principalmente en la forma en que Hobbes sostiene que los soberanos buscan mantener la prosperidad de sus súbditos. Los Estados políticamente maduros derivan su fuerza de la prosperidad y la lealtad de sus súbditos. Ambas cualidades son puestas en peligro por guerras innecesarias.

Aunque se ha sostenido que Hobbes presta poca atención a la relación entre el orden interno y externo, en su discurso es posible encontrar una conexión entre Estado bien ordenado y paz (Anderson-Gold, 2012, pp. 11-12).

Dada la importancia que asume en el Estado la vida próspera, el soberano hobbesiano hace bien en mantener relaciones pacíficas con sus vecinos y también en participar en intercambios comerciales mutuamente beneficiosos. Para ello, Hobbes recomienda las *ligas*

que dependen enteramente de pactos de confianza que no sólo son lícitos, sino también rentables durante el tiempo que duran (Anderson-Gold, 2012, p. 19).

La paz exterior, según Hobbes, tiene una relación directa, en la cual la variable dependiente es el orden interno y la variable dependiente es la paz.

4. El Siglo de las Luces –La Ilustración

La Ilustración puede definirse como un período histórico que se extiende desde finales del siglo XVII, la Revolución Gloriosa, la era de John Locke o Pierre Bayle; hasta finales del siglo XVIII o principios del XIX, tiempo de la Revolución Americana, Revolución Francesa o la derrota de Napoleón y la reacción romántica contra la Ilustración.

El primer rasgo constitutivo del pensamiento de la Ilustración consiste en privilegiar las elecciones personales en detrimento de lo que nos llega impuesto por una autoridad ajena a nosotros.

Su idea básica es la "creencia de que todos los seres humanos pueden alcanzar aquí, sobre esta Tierra, un estado de perfección que hasta ahora sólo se ha creído posible en el pensamiento occidental para los cristianos en estado de gracia, y eso sólo después de su muerte" (Brinton, 1966, p. 338).

Es un periodo que se caracteriza fundamentalmente por una confianza plena en la razón, la ciencia y la educación para mejorar la vida humana, y por una visión optimista de la vida, la naturaleza y la historia, contempladas dentro de una perspectiva de progreso de la humanidad, junto con la difusión de posturas de tolerancia ética y religiosa de defensa de la libertad del hombre y de sus derechos como ciudadano.

Es una época en la que se entiende que la razón crítica, que es pensar con libertad, ha de ser como la luz de la humanidad. Todo cuanto se oponga, como rincón oscuro y escondido, a la iluminación de la luz de la razón, las supersticiones, las religiones reveladas y

la intolerancia, es rechazado como irracional e indigno del hombre ilustrado, y considerado como "oscurantismo":

> La razón nos permitirá encontrar las instituciones y las elecciones humanas que tienen un carácter natural; y, una vez encontradas estas instituciones, nos conformaremos a ellas y seremos dichosos. La razón aclarará la extraordinaria confusión que han introducido en la Tierra la superstición, la revelación y la fe (Brinton, 1966, p. 339).

La Ilustración es el tiempo de la inducción y, en especial, de la descripción. Los ilustrados no saben avanzar si no es rodeados en el mundo de los fenómenos comprobados u observables; la especulación tiende a concebirse siempre con mediaciones y pruebas previas o correlativas.

Por cierto, en el siglo de la Ilustración, el tratamiento de la paz, y más concretamente el de la paz perpetua, es un tema central y de constante aproximación; en realidad, llega a convertirse en divisa junto con la tolerancia, la educación o el progreso.[7]

---

[7] Véase ESPINOSA ANTÓN, F. J., *Proyectos de Paz Perpetua del Siglo de la Ilustración* en: *Estudios de la Paz y el Conflicto*, Revista Latinoamericana, vol. 2, n° 3, 2021, p. 59. Este autor señala las características y el número de los trabajos producidos sobre el tema, en los siguientes términos: "… su cantidad y su creación por todo tipo de personas. Vayamos con el primer rasgo. No fueron algo esporádico, pues podemos contabilizar los siguientes (no seamos rígidamente matemáticos en delimitar los contornos temporales del siglo de la Ilustración): el de Penn (1679), el de Bellers (1710), los de Saint-Pierre (1713, 1717, 1729 y 1738), el de Alberoni (1735), uno anónimo de 1745, el de Loen (1747), el de Leczinski (1984, de un manuscrito de1748), el de Saintard (1756), el de Goudar (1757), el de Palthen (1758), las obras de Rousseau de 1761 y 1782 (Rousseau 1964a, 1964c), el de Gouvest (1762), el de Lilienfeld (1767), el anónimo atribuido a de Bonald (1806, pero escrito en 1776), los de Gargas (1776 - manuscrito enviado a Voltaire-, 1782, 1785 -manuscrito enviado a políticos-, 1794 -manuscrito enviado a la Convención-, 1796), el de Brun (1785), las ideas del esbozo de Bentham (manuscritos de 1786-1790), el de Polier (1788), el de Resnier (1788), un anónimo de 1792, el de Cloots (1792), el de Delauney (1793), el de Kant (1795), el del "viejo cosmopolita Syrach" (anónimo de 1795) y el de Justus Sincerus Veridicus (seudónimo de C. J. A. Hochheim) (1796), a los que tendríamos que añadir otros dos proyectos en ruso ... Por tanto, hablaríamos de un mínimo de 36 proyectos de paz, porque seguramente habrá algunos que estén todavía perdidos" (p. 56).

Esos trabajos tienen como punto de partida el horror de la guerra y tienen como objetivo la propuesta de una sociedad más pacífica. Para abarcar el significado de la guerra, hacemos referencia a estos puntos a través de dos párrafos citados por Espinosa Antón:

> La sangre humana corre a raudales, fecundas tierras quedan desiertas y soberbias ciudades se transforman en escombros. ¡Qué deplorable espectáculo! ¡Qué escalofrío despiertan esas imágenes! ¿Cuántos bárbaros soldados encuentran la tumba en el curso de su crueldad? ¿Cuántos mueren sin asistencia, torturados por dolorosas heridas? ¿Cuántos quedarán paralíticos y lisiados para el resto de sus vidas? ¿Cuántos, desplazados de una situación feliz, quedarán en la indigencia, miseria y escasez? (…) ¿Dónde la guerra deja bien algo? (Palthen, 1758, p. 56).

Para abarcar hacia dónde nos lleva y cuál es el destino de la paz:

> La paz, sólo la paz, es la fuente primera de la grandeza y de seguridad de los imperios. Ella aumenta hasta el infinito la población, única fuerza real de los pueblos; protege la agricultura y fecunda las campiñas; vivifica el comercio siempre paralizado en las guerras; facilita los viajes y la comunicación de las diversiones y las artes; favorece el establecimiento de políticas interiores; corrige las costumbres y multiplica las virtudes de los hombres libres; en una palabra, hace fluir la felicidad y propaga la actividad en todas las partes de los diferentes cuerpos políticos (Anónimo, 1792, p. 56).

El primer proyecto de paz perpetua durante la ilustración es el *Castel* de Saint Pierre, publicada en 1713 bajo el título *Project pour Rendre la Paix Pérpetuelle en Europe*, en el que expone ideas que luego van a retomar Rousseau y Kant.

El proyecto de Saint Pierre consiste básicamente en la formación de una asociación de 24 estados europeos,[8] los cuales unidos pueden alcanzar una paz estable. Tal unión o sociedad europea tiene que estar dotada de un congreso o senado integrado por delegados o diputados representantes de los soberanos firmantes, y, entre otras funciones, debe fungir como tribunal o árbitro en los conflictos que puedan darse entre los estados asociados (Bello, 2010, p. 125). Por otra parte, la Unión Europea no intervendrá en los asuntos internos de cada estado parte, excepto en caso de ayuda necesaria contra los sediciosos o rebeldes (Bello, 2010, p. 125).

Las instituciones que diseña Saint-Pierre en su proyecto son las siguientes: la Unión, la Ciudad Libre, como ubicación de la Asamblea, el Senado o Dieta Europea, una legislación internacional, el Tribunal para Prevenir y Resolver Conflictos y la Organización Internacional del Comercio (Bello, 2010, p. 135).

De la obra que tenemos en este momento bajo nuestra mirada podemos destacar lo siguiente:

1. Este Proyecto de paz perpetua contribuye decisivamente a modificar el sentido de los conceptos de guerra y paz en la cultura occidental. En la Antigüedad y el Medioevo, la idea de guerra se vincula a conceptos positivos como el honor; en la modernidad esa idea comienza a cambiar y toma un sentido negativo (Bello, 2010, p. 134).

[8] El artículo 9 del proyecto dice: "En el Senado de Europa habrá veinticuatro senadores o diputados de los Soberanos unidos, ni más ni menos, a saber: Francia, España, Inglaterra, Holanda, Savoya, Portugal, Baviera y Asociados, Venecia, Génova y Asociados, Florencia y Asociados, Suiza y Asociados, Lorena y Asociados, Suecia, Dinamarca Polonia, Estados Pontificios, Rusia, Austria, Curlandia y Asociados, Prusia, Sajonia, Palatinado y Asociados, Hannover y Asociados, Arzobispados-Electores y Asociados. Cada diputado sólo tendrá un voto", en: BELLO, E., *La Construcción de la Paz: El Proyecto del Abbé de Saint-Pierre* en: *Res publica*, 24, 2010, p. 125.

2. Con el fin de garantizar la buena relación entre los estados parte, Saint-Pierre apela a la institucionalización por vía del Derecho antes que a la generosidad de los sentimientos (Bello, 2010, p. 134).

3. El proyecto se asocia a una idea relativamente nueva, a la *idea federativa* aplicada a estados de Europa (Bello, 2010, p. 135).

Al respecto dice Bobbio (1998):

> El Abbé de Saint-Pierre se detiene en la *alianza perpetua* entre los Estados, entre los cuales debería instaurarse una condición de *paix perpetuelle*, donde el elemento innovador es la *perpetuidad* que, de hecho, transforma la alianza, vínculo por su propia naturaleza lábil y temporal, en una forma de asociación diversa, como es la confederación (p. 182).

Nosotros aquí nos detendremos en el análisis de dos obras referidas a la paz perpetua que encuentran una de sus fuentes en la de Saint- Pierre, y que consideramos paradigmáticas y modélicas sobre el tema, producidas por Jean Jacques Rousseau e Immanuel Kant.

a. Jean Jacques Rousseau: su proyecto de paz perpetua. En el pensamiento de Rousseau (2008), la paz se opone no sólo a la guerra, sino también a la servidumbre. Por tanto, no es sinónimo de tranquilidad, sino que se define como "seguridad" a condición de incluir "la garantía de la vida y la libertad de cada uno por parte de toda la comunidad" (p. 180-181). Así definida, se refiere entonces a un estado positivo de justicia y armonía.

Descanso, unión, concordia, todas las ideas de benevolencia y afecto mutuo parecen estar contenidas en esta dulce palabra: *paz*.

Vivir "pacíficamente en una sociedad amable, ejerciendo hacia los otros, y siguiendo su ejemplo, la humanidad, la amistad y todas las virtudes", según los términos empleados en la Dedicatoria del *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los*

hombres, (Rousseau, 1754, p. 19) depende de una coyuntura externa y de condiciones sociales, afectivas y políticas internas que obligan a pensar en la calidad de los vínculos entre las personas, su "conexión recíproca".

La guerra aparece en la segunda parte del *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, cuando se pasa del individuo, naturalmente pacífico, a la sociedad, necesariamente en "estado de guerra" con otras sociedades.

La crítica de Rousseau se dirige primero a las falsas concepciones de la paz. Las sociedades de desigualdad enmascaran una "división real" detrás de "un aire de aparente concordia". La interdependencia excita la rivalidad bajo la máscara de la urbanidad. La paz no es, pues, ni la lucha social oculta ni la no-guerra, como mostrarán los primeros capítulos del *Contrato Social*, que distinguen lo político de lo despótico (Rousseau, 1761, cap. I-IV).

Esta crítica de las apariencias se extiende a una denuncia del contrato de sumisión, que manifiesta la alianza entre el despotismo y la guerra. En el *Emilio* da una formulación decisiva al respecto: "las guerras de las repúblicas son (…) más crueles que las de las monarquías. Pero si la guerra de los reyes es moderada, es su paz la que es terrible. Es mejor ser su enemigo que su súbdito" (Rousseau, 1990, p. 37).

El despotismo es incompatible con la paz, porque su lógica es la de la extensión del poder, internamente por la sumisión de los súbditos, y externamente por la política de conquista. La opresión interior y la conquista exterior se alimentan y responden mutuamente.

Hasta aquí plasmamos la perspectiva general de la paz del autor que tenemos bajo análisis. En las páginas próximas nos detendremos en dar cuentas de las particularidades que presenta en el tema de la paz perpetua, tomando como fuente su *Projet de Paix Perpétuelle* (1782).

Rousseau al preguntarse por qué no terminar con la guerra, reconoce que ello puede ser posible mediante la conformación de una Confederación Europea de la Paz. En esto toma

posición y adhiere a la propuesta del Abbé de Saint-Pierre. Por cierto, la experiencia de la unión de los pueblos y de confederaciones tácitas no es nueva en la historia del continente. Se puede afirmar que las mismas se forman por la cercanía de las costumbres, el vínculo sobre la base del "derecho de gentes", las letras, el comercio, pero especialmente la religión, pues ella representa una fuerza de unión imprescindible (Rousseau, 1782, p. 6).

Respecto de la religión opina que los misioneros hacen más por Roma que cualquier victoria militar. Es decir, que la religión representa un vínculo que nadie puede negarle. Ella influye fuertemente en el desarrollo de la concepción del principio de universalidad y en la defensa de los derechos de libertad e igualdad entre los seres humanos. El espíritu del cristianismo, según Rousseau (1782) orienta a la universalización del principio ético-moral y del mandamiento jurídico-moral para ayudar a un comportamiento pacífico y la limitación de guerras bajo un fundamento legal.

Para Rousseau (1782), además de esos elementos identificadores como puntos que permiten sostener la unión y la paz en Europa, hay puntos que separan a esos pueblos, entre ellos figuran los elementos naturales como los ríos, las montañas, lagos y mares, a lo cual debe sumarse una condición arbitraria: el deseo de poder y dominio por parte de los príncipes, que terminan cambiando las reglas y las leyes de acuerdo con sus intereses. Son los príncipes los que llevan a que predominen las guerras y la injusticia y se opere un ambiente de inestabilidad entre los Estados y el dominio más fuerte (Rousseau, 1782, p. 17). Es sabido, y bien lo señala Rousseau (1782), que donde no hay leyes y no hay quien tiene autoridad legítima con poder de coerción existe un permanente e inminente riesgo de guerra.

Por lo tanto, según Rousseau (1782), también en la relación entre Estados es necesario salir del estado de naturaleza. Para ello recomienda entrar en una Confederación Europea de Estados. Por lo tanto, sabiendo que toda división nace de intereses opuestos, se hace necesario una fuerza coactiva y coercitiva; o sea, una fuerza común que dé orientación a la

búsqueda del bien común a nivel internacional, que entre ellas y por analogía con la fuerza interna también puede ser llamada voluntad general que se lleva a cabo en la Confederación. Todo esto es a pesar de que tal unión entre las naciones ya no es fruto de la naturaleza, sino de la razón, dado que es condición indispensable para el éxito de la misma actuar bajo la ley y no bajo el poder arbitrario del más fuerte, porque "bajo el poder arbitrario no hay paz" y mucho menos, legitimidad (Rousseau, 1782, p. 16).

Para dar forma a su proyecto que es producto de la razón y que tiene como fin el bien común lo instrumentaliza en cinco artículos principales:

El "artículo primero" se refiere a las partes contratantes que formarán una alianza perpetua e irrevocable de paz, siendo designados los representantes (*plenipotentiaires*) aquellos que teniendo un lugar determinado y formando un congreso permanente, buscarán resolver los problemas que eventualmente surgirán a través de las sentencias judiciales (Rousseau, 1782, p. 19-20).

El "artículo segundo" determina el número de soberanos, cuyos representantes (*plenipotentiaires*) pueden votar en la asamblea el ejercer la presidencia y sufragar los gastos comunes (Rousseau, 1782, p. 20).

El "artículo tercero" garantiza a cada uno de los miembros la posesión y administración de todos los dominios que posee al entrar en el tratado, y, con el fin de suprimir la arbitrariedad de las controversias entre Estados, las negociaciones y relaciones entre los Estados de Derecho se realizarán buscando eliminar cualquier tentativa de resolución de conflictos por la fuerza de las armas (Rousseau, 1782, p. 20).

El "artículo cuarto" especifica las condiciones bajo las cuales un federado que violó el Tratado o no asumió las decisiones comunes será prohibido en Europa y qué sanciones enfrentará por parte de los federados (Rousseau, 1782, p. 20).

El “artículo quinto” establece que los representantes de la Confederación de Europa recibirán poderes para adoptar aquello que sus tribunales estimen conveniente para proporcionar el tratamiento más ventajoso que fuese posible a la comunidad europea y a todos y a cada uno de sus miembros (Rousseau, 1782, p. 21).

Según el pensador ginebrino (1782), estos cinco artículos no están sujetos a cambios, excepto por el consentimiento unánime de los Estados confederados.

A la luz de estos cinco artículos es posible comprender la razón del ingreso a la Confederación para hacer el camino necesario hacia la paz. Si la misma se constituye con legitimidad, entonces es posible superar algunos peligros que rodean constantemente el proyecto de paz. Algunas ventajas que trae una constitución tal se pueden percibir fácilmente, por ejemplo:

- Superación del derecho natural del más fuerte al establecer el Estado de Derecho Público.
- Eliminación de las disputas por el liderazgo por medio de la instauración de un tribunal de decisiones.
- Neutralización de la amenaza y el peligro de las invasiones extranjeras por la estabilidad de las relaciones entre los Estados.
- Reducción de gastos en Fuerzas Armadas y milicias por la partida en común de los gastos de defensa de la confederación y la soberanía de cada Estado confederado.
- Pasaje de resolución de conflictos entre los pueblos y naciones por medio de la guerra a la legitimidad del derecho.
- Seguridad de la ejecución de las resoluciones tomadas por la Confederación.

- Aumento de la producción agrícola, de ingreso de la riqueza pública.
- Crecimiento y fortalecimiento del libre comercio no sólo entre Estados europeos, sino también de otras regiones y latitudes (Rousseau, 1782, p. 37-38).

Entre otras muchas ventajas, las antes apuntadas son algunas de las más fácilmente comprobables si con la formación de la Confederación los soberanos renuncian a las conquistas arbitrarias como demostración de poder. Tal renuncia limitaría e incluso eliminaría el despotismo de los soberanos. Así, deja probada la preferencia por la búsqueda de la paz sobre la guerra (Rousseau, 1782, p. 26) con base en los fundamentos del derecho.

El proyecto de paz, o más bien el proyecto de Confederación de Estados de la Europa de Rousseau permite señalar tres aspectos distintivos:

1. Al crear una confederación para la paz recurriendo a la legitimidad del derecho, encaja entre los pensadores que buscan deslegitimar el poder absolutista de los príncipes y limitar los dominios del poder.
2. En segundo lugar, en sus escritos sobre la paz, tiene en cuenta la bondad natural del ser humano y también la obra de la naturaleza, pero con eso no es suficiente: si bien nuestro autor sostiene que el ser humano es naturalmente bueno y es pervertido por el medio social, cree en la posibilidad de regeneración. Tal posibilidad no es obra de la naturaleza, como así tampoco de la dimensión personal o social, como tampoco nace de las relaciones que se operan entre los Estados. Por lo tanto, dejar el estado de naturaleza y entrar en la sociedad civil y en la Confederación de Estado se debe a que tal asociación está legitimada y sustentada por el derecho.
3. En tercer lugar, la búsqueda continua de la perfección se da en el sentido no de crear barreras y distanciamientos generadores de desigualdades, sino

> para acercar siempre cada vez más a cada ser humano al compromiso responsable por su construcción como tal, y asegurar el logro exitoso de la realización de tal empresa.

Aquí se plasma la búsqueda de eficiencia desde la perspectiva de la búsqueda de la realización de todo ser humano en el respeto de todos los demás que también buscan su realización personal.

En suma, según Rousseau, sólo la educación para el amor de sí y no para el amor propio acaba conduciendo a quien educa a convertirse en un ser de paz y de la paz. El amor de sí lleva al ser humano a comprender al ser humano en cuanto que busca comprenderse como ser libre y responsable, como también a pensar el proyecto de la construcción de la paz.

b. Immanuel Kant y la paz perpetua. Es a Kant a quien le debemos una de las obras más influyentes en el campo de la teoría política sobre la paz. Esa obra se titula *Sobre la Paz Perpetua* (1795). En ella incluye una serie de premisas y principios encaminados a la construcción de un pacto social a nivel internacional.

El opúsculo se enmarca en una tradición que invita a la regulación jurídica internacional como camino para alcanzar y mantener la paz. Para ello, Kant recoge los aportes de distintos autores: 1) aquellos que influyen directamente, entre los que se encuentran Saint Pierre y Rousseau; y 2) aquellos con los que no coincide, pero que, según Roldán (1996) influyen para desarrollar su filosofía de la paz, por ejemplo, Emmerich de Vattel.

El inicio de la propuesta de Kant es un diagnóstico que tiene un marcado carácter hobbesiano: entre los Estados se presenta un estado de naturaleza. A lo cual se suma que “los pueblos, como estados que son, pueden considerarse individuos en estado de naturaleza” (Kant, 1991, p. 21). Pero, a diferencia de lo que sostiene Hobbes, Arroyo (1997) indica que

tal situación no se da sólo en el ámbito político interno, sino también en las relaciones entre los Estados.

Tal visión lo lleva a reconocer la necesidad de superación de ese estado de naturaleza internacional dando lugar a una "Confederación de pueblos, dentro de la cual aún el estado más pequeño pudiese contar con que tanto su seguridad como su derecho no dependiera de su propio poderío (…), sino únicamente de esa Confederación de Pueblos" (Kant, 1987, p. 14).

Así es que Kant (1997) adopta la idea de un pacto social a escala planetaria como condición para llevar adelante una paulatina consolidación de una paz perpetua. La aplicación de la propuesta del filósofo de Königsberg conlleva a una unión de cooperación mutua de los diversos Estados, pero bajo la condición, como queda asentado en el primero de los artículos definitivos de su trabajo, de que sean repúblicas. Unión en la que no existe superioridad formal de ninguno de sus miembros, como así tampoco concentración de toda la soberanía internacional en un solo organismo.

La propuesta kantiana es un aporte que proclama la importancia de un derecho cosmopolita que, a través de una unión jurídica universal, logre consolidar la idea de ciudadanía mundial y proteger las relaciones comerciales como garantía de y para la paz.

En *Sobre la Paz Perpetua* detendremos la mirada por unos momentos. Kant, a través de un total de once artículos, los seis primeros aparecen como preliminares; los tres siguientes, como definitivos; y los dos últimos, en forma de suplemento, va dando forma a ese modelo de unión internacional, haciendo hincapié en la forma que debe tomar dicha organización.

El primero de los artículos preliminares nos indica la necesidad de que los tratados de paz no tangan reservas. Esto es que no se habilite ningún tipo de mecanismo para que alguno de los firmantes pueda, posteriormente, incumplir lo pactado[9] (Kant, 1991, p. 5).

El segundo sustenta que la agrupación internacional debe respetar, en todo momento, "la independencia y soberanía de cada uno de los Estados miembro, así como dichos miembros entre sí" (Kant, 1991, p. 6).

En el tercero postula una desaparición paulatina de los ejércitos permanentes y pone de manifiesto la peligrosidad que conlleva toda carrera de armamentos por estimular "mutuamente los Estados a superarse" (Kant, 1991, p. 7).

El cuarto artículo preliminar refiere a una cuestión de equilibrio y estabilidad económica para eliminar la deuda pública en relación con la política exterior (Kant, 1991, p. 8).

El quinto señala la necesidad de respetar el principio de la subsidiariedad. Es decir, una garantía de independencia soberana de cada uno de los Estados miembro, en lo que a asuntos internos refiere (Kant, 1991, p. 9).

En el último de los artículos preliminares introduce un punto de vista sobre el *ius in bello*. La premisa en el derecho de la guerra es que el modo de hacer la guerra, cuando la misma esté justificada, no debería cerrar la puerta a futuros hipotéticos escenarios o acuerdos de paz (Kant, 1991, p. 9).

En lo que refiere a los artículos definitivos, el primero de los tres está dedicado a limitar el acceso a la unión de todos aquellos Estados que no tengan internamente una organización política basada en la forma republicana. Es decir, rechazando a aquellos

[9] "No debe considerarse válido ningún tratado de paz que se haya celebrado con la reserva secreta sobre alguna causa de guerra en el futuro" (p. 5).

posibles miembros para los que los valores de libertad, igualdad y fraternidad no ocupan un lugar de relevancia (Kant, 1991, p. 15).

El segundo de los artículos definitivos pone el acento en la cuestión de la libre elección de cada Estado en pertenecer a una unión universal (Kant, 1991, p. 21).

En el tercero de los artículos definitivos señala la importancia de acompañar esta unión internacional con la consolidación de un Derecho cosmopolita que fomente y garantice una interrelación de los Estados en términos de fraternidad y hostilidad (Kant, 1991, p. 27). Es decir, que genere los máximos desincentivos posibles contra la guerra.

En último lugar, Kant (1991) introduce dos artículos finales a modo de suplemento. En el primero de ellos, apunta a la importancia de que se conserve la supremacía del Derecho (pp. 38-39), la idoneidad del comercio como factores generados de cooperación e intercambio pacífico (p. 40), y vuelve a señalarnos la importancia de que se respete, a todos los efectos, la soberanía de cada uno de los Estados miembro, en el sentido que reside tras el principio de subsidiariedad y también recuperando la idea de que ningún Estado miembro puede ser objeto de venta o permuta (p. 41).

Como final nos recuerda dejar hablar y participar en el deseño a los filósofos.

La filosofía política de Kant es, en esencia, una filosofía legal en la que la política exterior muestra precedencia sobre la política interior. Entiende que las constituciones civiles particulares no pueden establecer la paz interna mientras se mantengan las amenazas externas a la paz.

Con esa interpretación, Kant crítica las posturas de Grocio y los teóricos del Derecho Internacional, como también la escuela de equilibrio de poder, dado que no reconoce la importancia de darse una organización legal (Strauss y Cropsey, 2009, p. 573).

Si, por un momento, dejamos de lado los argumentos que Kant desarrolla en *Sobre la Paz Perpetua* y tomamos la primera parte de la *Metafísica de la Moral,* aquella que refiere a

la doctrina de la ley, se hace posible encontrar las afirmaciones por las que declara que la organización de los Estados no debe poseer un poder soberano, sino que sólo debe ser una "alianza o federación, revocable a voluntad y que necesite renovación periódica" (Strauss y Cropsey, 2009, p. 573).

La tesis fundamental de Kant sobre la naturaleza del sistema internacional es que su dinámica se asienta en los lazos entre individuos, puesto que entre los seres humanos existe armonía de intereses. Por lo tanto, para comprender el sistema internacional, el punto de partida es el individuo al que el Estado le ha cedido espacio. Esto lleva al liberalismo internacional, ámbito en el que los conflictos interestatales resultan de los choques de interés entre élites gobernantes y no entre personas que responden a imperativos morales. Por lo tanto, como señala Barbe (2003), cuando se eliminen los Estados y se establezca una comunidad de naciones, el mundo vivirá en paz. Desde la interpretación kantiana, la verdadera paz sólo puede resultar de la libertad disfrutada por todos los seres humanos. En la medida que el Estado ha impuesto restricciones sobre los individuos, "cuando él ceda tales restricciones en favor de la comunidad internacional, entonces será posible la paz duradera" (Huntley, 1996, p. 54).

Para Kant, la paz perpetua es una necesidad práctica. Tal carácter, como señala Sorensen, se logra por medio de la conexión entre democracia y paz, que requiere de democracias, unión pacífica basada en valores morales comunes y la interdependencia.

De ello es consecuencia uno de los principios rectores de Kant, que en lo referido a la paz internacional: "cuanto más liberal un estado, menos involucrado en violencia extranjera". Tal sentencia no significa que las repúblicas liberales no vayan a la guerra contra los estados no democráticos, puesto que Kant sostiene que la guerra existirá mientras existan, primero, repúblicas no liberales, y luego, en general, el Estado.

Las razones por las que la paz es posible entre los regímenes republicanos son dos: la razón moral y la razón económica. La razón moral apunta a los valores comunes de derechos legítimos, respeto mutuo y entendimientos que se producen entre democracias, la denominada "zona de paz". Sólo existe entre repúblicas liberales, entre las cuales se incrementa la cooperación y, por ende, los entendimientos mutuos. La razón económica, a los beneficios derivados del comercio y la inversión internacionales, producto del "espíritu del comercio", que opera más entre democracias, puesto que a mayor cooperación económica internacional, mayor interdependencia (Sorensen, 1992, p. 399).

En líneas generales, lo expuesto hasta aquí enmarca el pensamiento del filósofo de Königsberg, quien formula proposiciones para una paz democrática, identifica la voluntad y el deseo del individuo y asienta la paz en un marco normativo (disposiciones constitucionales) que conduzcan a la paz perpetua.

5. El siglo XIX

Las tendencias profundas que marcan este siglo podemos resumirlas en los siguientes puntos:

1. *Eurocentrismo*: en cuanto tendencia a interpretar las historias y culturas de las sociedades no europeas desde una perspectiva europea. En el siglo XIX no hay prácticamente región del globo que no quede sometida a su influencia, fuera política, militar, económica o militar. El antiguo colonialismo se extiende por distintas partes del orbe.
2. *Generalización de la revolución industrial*: durante este siglo el industrialismo se extiende por Europa, y ello motiva nuevas relaciones de fuerzas internas en la que aparece el proletariado industrial y su inserción gradual en la

política. Por otra parte, el formidable desarrollo tecnológico da a los europeos ventaja sobre civilizaciones más viejas y evolucionadas en otros aspectos.

3. *Pax Británica*: con esta expresión, acuñada por Joseph Chamberlain, en 1893 se hace referencia al dominio de los mares por Inglaterra, consiguiente a la batalla de Trafalgar (1805). Se convierte en el primer país colonialista. El Imperio Británico impone sus pautas en el mundo entero, aunque alejándose de los problemas continentales y volcando sus miras sobre los mares. La Isla tiene una hegemonía indisputada hasta la Primera Guerra Mundial y compartida, inclusive, hasta la Segunda.

4. *Afianzamiento republicano*: durante todo el siglo XIX se observa una tendencia lenta y firme hacia la desaparición de los absolutismos y su reemplazo por el sistema republicano, o bien por sistemas monárquicos donde la presencia de una Constitución limitaba considerablemente el poder real.

5. *La cuestión religiosa*: tema que se ve estrechamente unido con el problema político europeo en los países católicos. Las preferencias de la Iglesia por el régimen monárquico son evidentes al menos hasta los tiempos de León XIII, motivadas por la fuerte tendencia anticlerical que ostentan los seguidores más conspicuos del republicanismo, y los recuerdos de las persecuciones en tiempos de la Revolución en Francia. El matiz antirreligioso predomina entre los republicanos que consiguen espectaculares victorias sobre la Iglesia no sólo en Francia, sino también en Italia en 1870, cuando se logra la extinción de los milenarios Estados Pontificios y la reclusión voluntaria del Papa.

Bajo estos grandes hechos es que surgen los pensamientos sobre la paz en el siglo XIX.

1. La búsqueda de paz en el Siglo de la Paz. Karl Polanyi (1944) en su *La Gran Transformación* titula el período comprendido entre 1815 y 1914 como "los cien años de paz" (p. 13). Funda sus argumentos apelando a hechos como la renuencia de las grandes potencias europeas a ir a la guerra y a la creciente interdependencia generada por el nuevo sistema capitalista al que se denomina "sociedad de mercado".

Tal situación no es óbice para que se lleven adelante propuestas e intentos por dar fórmulas para expandir la paz en el mundo.

En los Estados Unidos, después de la Guerra de 1812 y las guerras napoleónicas, surge un movimiento de paz, impulsado por ideales tanto religiosos como seculares, cuyo objetivo es eliminar la guerra por completo. Dentro del movimiento, un grupo busca alcanzar la paz mediante formas alternativas de resolución de conflictos, como un congreso de naciones o acuerdos de arbitraje; mientras que otro grupo busca hacer la paz de abajo hacia arriba, uniendo la causa pacifista con los llamados a la democratización, a conceder derecho a los trabajadores y la abolición de la esclavitud.

Lo cierto, como asegura Minardi (2022), es que, entre tales posturas no faltan enfrentamientos, especialmente en momentos clave, tales como el surgimiento del abolicionismo en la década de 1830, los congresos internacionales de paz de mediados del siglo en Europa y el estallido de la Guerra Civil en los Estados Unidos. Los debates que se suceden durante todas esas décadas están impregnados por la relación que se obra entre paz y reforma social. Ante ello, los reformadores de la paz procuran explicar cómo la transformación social y política puede darse en ausencia de guerra.

En la quinta década del siglo, más allá de esos intentos por encontrar y explicar métodos para propagar la paz, se produce un hecho de altísima significación: el valioso aporte de mujeres al análisis y pensamiento de la paz.

Como indica Berkman (1990), en 1854 la feminista sueca Frederika Bremer promueve la idea de un movimiento de paz sólo para mujeres, idea que lleva a la práctica la suiza Marie Geogg, cuando, en 1868, funda la Association Internationale des Femmes.

2. Bertha Von Suttner: la paz vista desde la perspectiva de la mujer. Esta feminista vienesa publica en 1889 *¡Die Wuffen Nieder!* (*¡Abajo las armas!*), una novela de gran influencia, traducida a casi todas las lenguas modernas, que introduce a miles de lectores en argumentos sobre el pacifismo y se ubica como una importante contribución al movimiento por la paz. Tal obra no es tan solo un alegato contra la guerra, sino que en ella deja denunciados los elementos que favorecen el espíritu belicista, entre los que se encuentran: la religión, que propicia la resignación, la postura de la mujer como simple observadora de los acontecimientos, la cobardía como deshonra y la concepción de la guerra como una forma más de hacer política.

La gran difusión y el éxito de la novela convierten a su autora en una de las líderes del movimiento pacifista mundial. Lleva adelante, por años, una muy cargada agenda de participación en congresos, dictado de conferencias en las que deja muy bien demarcada su posición sobre la guerra y la paz. Suma a ello la fundación, en 1892, de un periódico pacifista Waffen Nieder, en el que publica numerosos artículos. Junto a la producción intelectual lleva adelante una muy importante labor organizativa en instituciones que tienen, como punto central, la paz. Funda la Sociedad Austríaca de la Paz y luego se convierte en su presidente. Inicia la Sociedad Húngara de la Paz, ayuda a preparar la Conferencia Internacional de la Paz de La Haya y presiona para que Austria sea miembro de la Unión Interparlamentaria, organismo político que lucha por una Europa unida.

El fundamento filosófico que lleva a Von Suttner a participar en el movimiento por la paz es su aceptación del progreso. Se ve fuertemente influenciada por la Teoría de la Evolución de Charles Darwin, quien sostiene que el progreso es inevitable, y además acepta

el argumento que da Henry Thomas Buekle en su *Historia de la Civilización* (1857) como una revelación. En esa obra, el autor inglés sostiene que la historia de la humanidad no está gobernada por estadistas, reyes, guerras y tratados, sino por la evolución gradual de la inteligencia y el progreso constante hacia la perfección, lo cual haría "obsoleta la guerra y anacrónico el amor a la guerra" (Landa, 1996, p. 927). Nuestra baronesa hace de tal afirmación casi un dogma de fe.

Aquí, para dar forma a nuestros argumentos, tomaremos el trabajo que Von Suttner pone bajo el título *Universal Peace: From a Woman's Standpoint*, publicado por The North American Review en 1899. Hemos seleccionado dicho artículo por considerar que, en él, la autora combina los dos objetivos de la lucha que lleva adelante: el feminismo y la paz.

Su punto de partida es señalar el hecho de que cada vez más mujeres adhieren a proyectos de paz y arbitraje y que, tanto una como el otro, son tratados desde un punto de vista específicamente femenino. Las mujeres que actúan en tales proyectos tienen una fuerte creencia en el poder de la razón, en el constante desarrollo ético de la humanidad y considerar la guerra como inmoral. Entiende que es natural que esas mujeres tengan aversión y rechazo a la guerra, pues ella les roba el apoyo y la alegría a su existencia (Von Suttner, 1899, p. 50).

Para Von Suttner (1899) las mujeres están comenzando a actuar sobre cuestiones de progreso por salirse de la esfera limitada del sexo y aprender a juzgar tales cuestiones por la importancia que tienen para la humanidad. Entre tales temas figura la guerra, la que no sólo amenaza su hogar, sino que es un mal para todo el género humano. Nuestra autora sostiene que la mujer moderna, en sus razonamientos, desea socavar la institución llamada guerra; pone en mengua y quiere eliminar la guerra porque es la mitad racional de una humanidad que se está volviendo racional y comprende que la guerra representa un freno en el desarrollo desde lo moral, económico, religioso y filosófico; y que, además, es perjudicial y condenable. Esa mujer nueva, a diferencia de la mujer de ayer, trabajará con éxito para la abolición de la

guerra, mientras que la mujer de ayer, a pesar de sus quejas y advertencias aisladas, hace lo contrario, incita en silencio o en voz alta la guerra. En silencio, por su admiración por el heroísmo y el placer que encuentra en los uniformes; y, en voz alta, por el estímulo directo a luchar.

La baronesa Von Suttner reconoce que entre los muchos motivos que en el futuro se van a trabajar contra el militarismo y la guerra, uno de ellos es un motivo poderoso: el cambio en favor de la mujer. Cuando se conceda a los hombres mayor recompensa por sus acciones en favor de la paz que por el amor heroico por la guerra, cuando el hombre sepa que ganará la admiración de las mejores mujeres si trabaja por los nuevos ideales de justicia y paz, entonces uno de los motivos más fuertes que empujan a los jóvenes a la profesión de las armas será superada.

En cuanto a la realización de los ideales de paz, ella nos dice que tales ideales presuponen que toda la humanidad debe elevarse a un nivel más alto para que el elemento de fuerza y opresión que gobernaba a la sociedad en el pasado dé espacio al derecho y la libertad, concebidos por un tipo de hombres más evolucionado.

Su perspectiva sobre quién es el sujeto responsable de ese cambio hacia la paz nos señala que no importa el sexo al que se pertenece, pues hombre y mujer tienen cualidades comunes, tales como la honestidad, el amor a la verdad, el sentido del deber. Ante tales virtudes, los caminos que llevan a los campos de batalla pierden su halo y gana en desprecio todo lo que significa guerra.

En sus argumentos, la baronesa se muestra contraria a las propuestas utópicas de paz: ella sostiene que los amigos de la paz no desean fundar un reino sobre imposibilidades ni sobre condiciones que puedan darse en un futuro incierto, sino que las propuestas deben tener su expresión en el presente viviente y en la humanidad de ese tiempo.

La solución que nos trae para alejarse de la guerra no exige evitar todas las disputas, pues ello es imposible, pero las disputas pueden resolverse por arbitraje en lugar de la fuerza. Argumenta que el arbitraje es un método de resolución de conflictos que ha dado resultados positivos al ser usado entre individuos de estados organizados. Observando tales frutos, los Estados deben apelar a ese instrumento para resolver los conflictos entre ellos. Lograr ese paso es, según nuestra autora, el objetivo por el cual debe trabajar todo el movimiento por la paz.

Su lucha se ve coronada en 1905, año en que recibe el Premio Nobel de la Paz, convirtiéndose en la primera mujer en ser galardonada con tal distinción. En oportunidad de entregárselo, el presidente del Comité Nobel, expresa: "… usted, señora baronesa, ha tomado la delantera entre las mujeres de hoy. Habéis atacado a la guerra misma y gritado a las naciones: '¡Abajo las armas!'. Esta llama será su eterno honor". La así llamada "Generalísima del Movimiento por la Paz" recibe el premio por "su audacia para oponerse a los horrores de la guerra".[10]

6. El Siglo XX

El panorama del siglo XX, como lo expresa Jaguaribe (2002) en lo cultural, muestra cuatro características principales: 1) es el período más importante del desarrollo científico tecnológico de toda la historia humana; 2) es el siglo de las religiones políticas, en las que la erosión de las creencias religiosas tradicionales abre paso a formas religiosas seculares de convicción y militancia con respecto a la organización de la sociedad y la emancipación del hombre por medio del comunismo marxista y, en menor grado, del fascismo del nazismo; 3) el surgimiento de la cultura pop como una cultura de masa y mediática; 4) en las últimas

[10] Ver sitio oficial *The Nobel Prize*. *The Nobel Peace Prize*, 1905.

décadas del siglo se expande y difunde el nihilismo como un hiperrelativismo que elimina todos los criterios objetivos para la verificación de la verdad teórica y de los valores éticos.

En nuestra caracterización, también podemos decir junto a Karl Mannheim (1969) que en el siglo XX, desde el punto de vista de la filosofía de vida, dentro de un mismo medio social se presenta altísimamente contradictorio lo siguiente: 1) se da, en primer lugar, la religión del amor y la fraternidad universal, inspirada en el cristianismo; 2) la filosofía de la Ilustración y el liberalismo con su interés por la libertad y la personalidad, y su actitud favorable respecto de la riqueza, la seguridad y la felicidad, la tolerancia y la filantropía; 3) las posiciones socialistas que consideran la igualdad y la justicia social, y un orden social planificado; 4.) la filosofía del poder, inspirada en las virtudes militares y de conquista, en la disciplina y la obediencia.

Al tomar en cuenta los múltiples cambios que se operan en la centuria pasada, es posible delinear una lista básica de acontecimientos y sus características principales. Consideramos que una buena selección de estos se encuentra en la obra de Helio Jaguaribe (2002) *Un Estudio Crítico de la Historia*, en el capítulo elaborado por el profesor Manfred Mols, de la Universidad de Mainz. Ellos son:

1. La nueva revolución científico-tecnológica, la cual se inicia con la teoría de la relatividad de Einstein y el principio de incertidumbre de Heisenberg, que conducen a la cibernética, la telemática, la energía nuclear, el jet, la era de los cohetes y la biología molecular. En este punto puede afirmarse, en muy grandes rasgos, que la primera mitad del siglo está marcada por una revolución científica, en tanto que la segunda está señalada por una nueva revolución tecnológica.
2. La revolución comunista, iniciada con las ideas de Marx, continúa su expansión a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, con la Revolución Rusa de

1917 y el establecimiento de la Unión soviética, su desarrollo e influencia en el exterior y el colapso del comunismo internacional en 1989-1991. La revolución rusa puede ser interpretada como uno de los acontecimientos de mayor relevancia del siglo XX, tanto por lo que hace como por lo que deja de hacer. La revolución china es un subproducto suyo. Por otra parte, el fascismo y el nazismo prosperan como expresiones radicales de anticomunismo, y el Estado de Bienestar es influenciado por ideas marxistas.

3. El surgimiento y la influencia mundial del fascismo y el nazismo en las décadas de 1929 y 1930, y su destrucción con la Segunda Guerra Mundial.

4. La amplia institución del Estado de Bienestar después de la Segunda Guerra Mundial, con sus caracterizaciones, entre las que se encuentran: a) reforma del Estado liberal que pretende superar la crisis de legitimidad que este pueda sufrir sin tener que abandonar su estructura jurídica; b) une a la tradicional garantía de las libertades individuales los derechos colectivos de ciertos servicios sociales; y c) supone un reajuste del capitalismo, pues abandona las premisas del Estado mínimo no intervencionista y acepta un mayor dirigismo público en la vida económica para eliminar las disfuncionalidades del mercado.

5. La configuración de tres mundos después de la Segunda Guerra Mundial, y el posterior ascenso de un número de países del tercer mundo a niveles más altos. En la práctica, los países que lo integran coinciden con los países que han sido producto del colonialismo y no consiguen superar la situación de dependencia, y que, en la línea de textos de los organismos internacionales, se suelen llamar “países en vías de desarrollo” o “subdesarrollados” (Jaguaribe, 2002, p. 563).

6. El proceso de globalización que se acelera en las décadas finales del siglo y que representa la articulación de la tecnificación general con el desarrollo de una sociedad de masa y consumo.

Hay que recordar y tener muy presente, por los objetivos propios de nuestra tesis, que el siglo XX es el siglo de las Guerras Mundiales y del horror de la bomba atómica, cuyas consecuencias señalan hitos de extraordinaria importancia.

Las dos guerras mundiales comienzan siendo una guerra civil europea que abre camino a los amos del mundo entre 1945 y 1991, los rusos y los norteamericanos. Yalta reparte el mundo y tal división evita la guerra nuclear, aunque no los conflictos periféricos. La organización creada para evitar las guerras, las Naciones Unidas, se muestra deficiente en la misión que se le ha encomendado.

Por cierto, es un siglo en el que las armas una y otra vez son las que callan al hombre y alejan toda posibilidad de diálogo y de vida plena y en paz. Los dos párrafos que se siguen son muy claros y no dejan duda del horror que vive la humanidad en ese tiempo:

> …tratando de ofrecer una definición válida para la totalidad del siglo XX, a finales de los años ochenta ya hablaba D. Brower de una "época de guerra y revolución generalizadas", mientras en los compases centrales de la década siguiente se refería el filósofo Isaiah Berlin a la "centuria más terrible de la historia occidental", a la vez que el antropólogo español J. Caro Baroja resaltaba "los terribles acontecimientos que ha vivido la humanidad" y el Premio Nóbel W. Golding hacía mención al "siglo más violento en toda la historia de la especie humana".

Por su lado, el gran historiador británico E. J. Hobsbawm definía el siglo XVIII como "el (siglo) más mortífero de la historia a causa no sólo de la envergadura, frecuencia y duración de los conflictos bélicos (…), sino también por las catástrofes

humanas, sin parangón posible, que han causado desde las mayores hambrunas hasta el genocidio sistemático". Y el prestigioso filósofo ecologista francés R. Dumont como "una centuria con un absoluto predominio de las guerras y matanzas" (García Pérez, 2008, p. 90).

Con el objeto de señalar y observar las reacciones que se dan tanto desde el pensar filosófico como desde la perspectiva práctica de la construcción de la paz en el muy complejo siglo XX hemos seleccionado a los autores siguientes: el filósofo y matemático británico Bertrand Russell y al sociólogo y matemático noruego Johan Galtung.

1. Bertrand Russell. Si importante ha sido la labor filosófica e intelectual de Russell, su actividad política con miras a instaurar la racionalidad en la convivencia de los hombres y las naciones no ha sido en modo alguno menor. Pacifista de siempre y enemigo de la guerra, a excepción de un breve paréntesis en que creyó razonable y conveniente que los Estados Unidos amenazara a Rusia con la bomba atómica, durante las dos últimas décadas de su vida despliega una febril actividad política contra el empleo de la fuerza nuclear y a favor del desarme, alertando al mundo sobre la posibilidad de una tercera guerra nuclear. Su emisión radiofónica, *El peligro del hombre* (1950), tiene un enorme éxito, haciendo tomar conciencia a la gente sobre los peligros de una guerra que no respetaría a ninguno de los bandos. Publica sus ideas políticas en *Sentido común y guerra nuclear* (1959) y *Tiene el hombre un futuro* (1961). Aboga por un gobierno mundial y solucionar pacíficamente los conflictos internacionales. En 1966 denuncia la intervención americana en Vietnam y funda el Tribunal Internacional de Crímenes de Guerra o "Tribunal Russell".

Debido a la amplitud de la obra con que Russell trata las cuestiones referidas a la paz hemos seleccionado para dar cuentas de su postura el trabajo: *Bertrand Russell's Work for Peace* (1960), escrito por él y Edith Russell, en el cual nuestro autor cuenta de manera cronológica sus reflexiones y acciones destinadas a influir en las conciencias de la población

y de los gobernantes acerca de la necesidad de llegar a vivir en un mundo en paz. Tal artículo se presenta ante el Comité Nobel al ser candidateado al Premio Nobel de la Paz. El trabajo lo dicta el día 6 de agosto de 1960 y, al día siguiente, corrige a mano el texto mecanografiado. El texto también se utiliza en *Into de Tenth Decade*, el programa de homenajes a Russell en su cumpleaños 90.

Comienza diciendo que, en principio, estaba a favor de la guerra de los bóeres, 1899-1902, y que cambia de opinión debido a "las crueldades de los campos de concentración que los británicos inventan en esa guerra, dando así un ejemplo a los nazis y comunistas" (Russell, 2009, p. 6).

En cuanto a su oposición a la Primera Guerra Mundial, nos dice que comienza en 1902, cuando escucha a Sir Edward Gray (quien va a ser secretario de Relaciones Exteriores entre 1905 y 1916), pronunciarse en pro de la política de la Entente, por considerarla una política que conduce a la guerra.

En 1914, días antes del estallido de la guerra, recoge firmas en favor de la neutralidad británica (Russell, 2009, p. 7). Durante la guerra trabaja con la Union Democratic Control, organización creada para protestar contra el secretismo en la política exterior, forma política que Gran Bretaña da a la guerra sin el conocimiento del público.

Mientras Estados Unidos se mantiene neutral, escribe una carta al presidente Wilson instándolo a actuar como árbitro en el conflicto (Russell, 2009, p. 7). Durante la guerra escribe las obras en favor de la paz *Justice in War Time* (1915); *The Police of Entente*, en el mismo año; *Principles of Social Reconstruction* (1916); seguido de *Road to Freedom* (1918).

En la década de 1930, mantiene su postura firme en favor de la paz hasta poco antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial, cuando se convence de que la paz con Hitler es imposible.

Entre 1945 y 1950, mientras Estados Unidos tiene el monopolio de las armas atómicas, se muestra a favor del Plan Baruch, que habría implicado su abandono por parte de Estados Unidos y el compromiso de Rusia de abstenerse de fabricarlas. Cuando Rusia se niega a adherirse al Plan Baruch, sostiene que Estados Unidos puede obligar a la adhesión, de ser necesario, mediante la amenaza de guerra.

Dado que cada bando tiene bombas H, orienta sus energías a mejorar las relaciones entre Rusia y Occidente y a obtener acuerdos para abolir las armas nucleares. Procura informar al público de los peligros y de persuadirlo para que adopten y apoyen medidas que mitiguen los peligros.

Redacta un manifiesto en favor de la paz y la reducción de armas nucleares que envía a varios científicos de distintas partes del mundo solicitándoles que lo firmen. Entre ellos se encuentra Einstein, quien apoya la idea.

Este es el primer pronunciamiento sobre las armas nucleares en el que colaboraron científicos tanto del este como del oeste.

En julio de 1957, organiza *The Pugwash Conference*, que tiene tres objetivos generales: 1) actuar como canal de comunicación entre científicos de todo el mundo para abarcar las consecuencias sociales del avance de la ciencia, 2) informar a los gobiernos de vez en cuando acerca de los medios para reducir el riesgo de guerra y aumentar los beneficios para la humanidad de la ciencia que considere posibles, 3) educar la opinión pública sobre las mismas materias.

Surge así el Movimiento Pugwash, movimiento espontáneo en el que científicos de muchas naciones se reúnen en conferencias periódicas, sin control gubernamental directo, sin representación de ningún organismo y únicamente como individuos, a considerar el papel del científico en la vida contemporánea y discutir los medios por los cuales la ciencia puede dedicarse a fines constructivos y no destructivos (Russell, 2009, p. 8).

Tomando en consideración los aportes que surgen de las reuniones del Movimiento Pugwash, trabaja para la instalación el Gobierno Mundial Parlamentario (Russell, 2009, p. 9).

Una de sus últimas acciones en favor de la paz es aplicar a los Estados Unidos, por su intervención en Vietnam en la década de 1960, legislación contra crímenes de guerra que éstos aplican a los nazis en los juicios de Nuremberg en 1946. Posición que vuelca en su trabajo *Crímenes de guerra en Vietnam,* publicado en 1967.

También en 1967, se constituye en Estocolmo lo que se conoce como Tribunal Russell para oír testimonios de la conducta de la guerra en Vietnam por los Estados Unidos. Testimonios sobre el bombardeo de poblaciones civiles, escuelas y hospitales, torturas y trato degradante con prisioneros, etc.

Bertrand Russell propugna en la primera mitad del pasado siglo un pacifismo racional. Según el filósofo británico, la instalación de un gobierno mundial sería la garantía de la paz en el orbe.

2. Johan Galtung. Según apunta John Brewer (2010), Galtung debe considerarse como el padre fundador de la investigación de la paz. Además, sus planteos sobre el tema son producto de reflexiones que emanan de múltiples perspectivas: la sociología, la economía, la política, la matemática, la antropología y la filosofía son algunas de las disciplinas presentes en su amplia y destacada producción.

Entre las particularidades del pensamiento de Galtung sobre la paz podemos detenernos en que las definiciones de paz se derivan del diagnóstico de la violencia.

Hemos seleccionado dos de sus definiciones de violencia: “La violencia está presente en cuanto los seres humanos se ven influidas de tal manera que sus realizaciones afectivas, somáticas y mentales están por debajo de sus realizaciones potenciales (Galtung, 1969, p. 30). Y: “La violencia puede ser vista como una privación de los derechos humanos fundamentales, en términos más genéricos hacia la vida, *eudaimonia*, la búsqueda de la

felicidad y prosperidad,, pero también lo es una disminución del nivel real de satisfacción de las necesidades básicas, por debajo de lo que es potencialmente posible" (Galtung, 2016, p. 150).

Además, nos recuerda que la violencia no es algo natural, sino que procede de una relación sea entre individuos, estructuras o contextos culturales. Ello lo lleva a identificar tres tipos de violencia: 1) violencia personal o directa, 2) violencia estructural y 3) violencia cultural.

Definamos, tal como lo hace el sociólogo noruego (2016), cada uno de esos tipos:

1. *Violencia personal o directa*: hace referencia a la interacción entre individuos que pelean o guerrean. Dan cuenta de este tipo de violencia la muerte y la mutilación en las guerras, como así también las necesidades humanas que quedan insatisfechas por los asedios, bloqueos y sanciones.
2. *Violencia estructural o indirecta*: aquella que ocurre cuando existen impedimentos para una realización humana fundamental. Se origina en las estructuras organizativas de la sociedad. Se manifiesta cuando no hay un emisor o persona en concreto que haya efectuado el acto de violencia, sino que es una estructura. Se concreta en la negación de necesidades. Según Calderón Concha (2009), es un concepto que Galtung comienza a trabajar y desarrollar en los inicios de los años 70 del siglo XX. En resumen: la violencia estructural se trata de la violencia intrínseca con los sistemas sociales, políticos y económicos mismos que gobiernan las sociedades, los estados y el mundo.
3. *Violencia cultural*: "aquellos aspectos de la cultura, la esfera simbólica de nuestra existencia, materializados en la religión y la ideología, en el lenguaje y el arte, en la ciencia empírica y la ciencia formal (la lógica, las matemáticas),, que puede

> ser utilizada para justificar o legitimar la violencia directa o la violencia estructural. Así, las estrellas, las cruces y las medias lunas; las banderas, los himnos y los desfiles militares; el retrato omnipresente del líder; los discursos inflamatorios y los carteles incendiarios. Todos esos símbolos vienen a la mente cuando hablamos de cultura" (Galtung, 1990, p. 27). O sea, es aquella violencia que acompaña y legitima cualquier tipo de violencia.

Reconocido esto sobre la violencia, podemos entrar a tratar su contracara: la paz, a la que define en los términos siguientes: "La paz es lo que tenemos cuando sucede de forma pacífica la transformación de un conflicto. Lo cual supone lo siguiente: 1) el conflicto puede ser transformado (no resuelto, los conflictos no son resueltos); 2) por gente que los maneja creativamente; 3) trascendiendo las incompatibilidades del conflicto y sin recurrir a la violencia" (Galtung, 1995, p. 235).

En los argumentos de Galtung (2003), la paz se constituye a partir de la unión de tres puntos, cada uno de ellos contiene su propio concepto: "negativa, positiva y cultural" (Galtung, 2003, p. 22).

La "paz negativa" es la idea de paz heredada de los romanos, como ausencia de guerra (*absentia belli*). Este tipo de paz debe incluir ausencia de malos tratos, violaciones, abusos de la infancia y matanzas callejeras (violencia directa no organizada). Según los estudiosos del sociólogo noruego, como Jiménez Bautista (2015) utiliza el término paz con este sentido hasta 1959, tiempo en que funda el Instituto Internacional de Investigación para la Paz de Oslo.

Si detenemos ahora nuestra mirada en el concepto de "paz positiva", observamos que, como lo observa Galtung (1968) ella conjunta una serie de condiciones que se vinculan con la ausencia de violencia estructural, es decir, con la ausencia de condicionantes exógenos que

obstaculizan el desarrollo de los individuos, tales como la injusticia social y la desigualdad, puesto que la paz positiva es un problema de organización social. Es un proceso orientado que pretende satisfacer necesidades básicas y, en definitiva, la creación de las condiciones necesarias para que el ser humano desarrolle toda su potencialidad en la sociedad. Galtung lo comienza a usar en la década de los años 1960, y lo relaciona con la noción de violencia estructural.

Por su parte, la "paz cultural" refiere a la ausencia de argumentos, discursos, marcos conceptuales que faciliten una legitimación de la violencia en cualquiera de sus manifestaciones (Galtung, 1995, p. 23).

Según Galtung (1995), "la paz cultural genera paz estructural, con relaciones simbióticas, equitativas, entre distintos socios, y paz directa con actos de cooperación, amistad y amor. Podría ser un triángulo virtuoso en lugar de un triángulo vicioso, también autorreforzante. El triángulo virtuoso se obtendría trabajando sobre los tres ángulos a la vez, y no asumiendo que cambios básicos en uno de ellos traerán automáticamente cambios en los otros dos" (p. 23).

Al adentrarse en la relación Estado-paz reconoce que el sistema estatal es predominantemente incompatible con la paz. Encuentra que las principales causas de tal incompatibilidad son el "Estado patriarcal, la arrogancia y el secreto" (Galtung, 1995, p. 40).

El sistema internacional de Estados es concebido, en general, bajo las cuatro categorías siguientes:

1. Los Estados están representados en el sistema mundial sólo por los dirigentes de los Estados-gobiernos, los ministros del exterior y los diplomáticos.
2. Los representantes populares tienen el monopolio de la definición de los intereses del Estado (intereses nacionales) y su tarea es promoverlos.

3. Los intereses de los Estados son a veces incompatibles, y el instrumento para remover las incompatibilidades es la negociación; los ingresos son los intereses de Estado y los egresos son ratificables con tratados y convenciones.
4. La suma de los intereses del Estado mutuamente ajustados es el interés mundial y el interés humano (como los intereses de los hombres e intereses humanos).

Reconoce que las proposiciones 1 y 4 son erróneas y ellas son las que han llevado al fracaso de los modelos que se han propuesto a nivel internacional para alcanzar la paz. En el siglo XX, a fines de la década de los 50, el primero de los modelos en fallar es "el del equilibrio del poder". El fundamento de su fracaso está en que el equilibrio es sólo entre las principales potencias y el resto de la humanidad queda a la merced de las decisiones de ellas, a las "no potencias" sólo les queda acatar decisiones que las van a afectar, pero de las que no son parte. El otro modelo que fracasa es el "modelo de la ley". Esto es el paradigma de la internacionalización de las reglas internacionales. Un ejemplo de este modelo son los artículos 6 y 7 de la Carta de las Naciones Unidas, que tratan de las sanciones diplomáticas y económicas que para pasar de la conservación de la paz a su reforzamiento "dan licencia para aislar, marginalizar y estigmatizar a países como parias". Tales países son los que no cumplen con las reglas que se han internacionalizado (Galtung, 1995, p. 42).

Ante el fracaso de los dos modelos, Calderón Concha (2009) señala la proposición de Galtung de llegar a "la paz por medios pacíficos", cuyas acciones deben orientarse en base a los puntos siguientes:

- Una antropología que pone su confianza en el hombre (idealismo humanista).
- Un cambio de paradigma: de la paz por medios violentos a la paz por medios pacíficos. Convicción de que la paz puede ser aprendida y enseñada.

- Gradualidad en el logro de la paz: “No hay camino para la paz, la paz es el camino”, (Gandhi).
- Un proyecto no violento por su coherencia entre medios y fines (p. 65).

En tal propuesta figura como punto medular la formación de recursos humanos que se orienten a promover la paz, que deben adiestrarse en seis herramientas: “adquisición de conocimientos, adquisición de técnicas, habilidades, imaginación, compasión y constancia” (Galtung, 2003, p. 62).

Tales recursos pueden actuar dentro de las posibilidades siguientes:

1. Investigaciones sobre la paz a petición de las élites del propio país.

2. Investigaciones sobre la paz a petición del pueblo del propio país, para trabajar en la educación o educación para la paz, movimientos pedagógicos, movimientos pacifistas, etc.

3. Investigaciones sobre la paz a petición del pueblo y de las élites del propio país; en esta posibilidad los investigadores se comunican y dialogan con el pueblo y éste, a su vez, ejerce presión sobre las élites.

4. Otra posibilidad es realizar las tareas de los tres modelos anteriores, pero en otro país.

5. La anterior, pero a nivel internacional: los investigadores por la paz investigan y actúan en conjunto, en movimientos de paz internacionales, desarrollando actitudes en la sociedad civil y así ejerciendo presión sobre las élites.

6. Finalmente la combinación de todos los modelos, “el enfoque ecléctico, la conciliación y combinación de las distintas teorías, realidades, valores y actuaciones del pueblo, élites, investigadores en armonía y equilibrio” ya es paz en sí. (Galtung, 2003, pp. 75-80).

Los elementos básicos que caracterizan el método de Galtung para la búsqueda de la paz son los siguientes:

Superación del conflicto con la finalidad de que todas las partes alcancen sus objetivos.

Observación del diálogo como el método más adecuado para llevar a cabo esta acción.

- Empatía, creatividad y no-violencia.
- Consideración de los actores como partes iguales.
- Suposición del conocimiento de todas las circunstancias que rodean al conflicto, así como los orígenes de la violencia.
- Suposición de la presencia de una tercera persona, el trabajador de la paz, que actúe fundamentalmente como moderador entre las partes implicadas.
- Implicación de las nociones de las 3R (reconciliación, reconstrucción, resolución).
- Implicación de los niveles micro, meso, macro y mega.
- Principio no-violento de la reversibilidad (Calderón Concha, 2009, 79-80).

Hasta aquí, el método y las propuestas del sociólogo noruego para alcanzar la paz.

Con esto ponemos fin al capítulo referido a los marcos cosmovisionales existentes en la modernidad y de los principales pensadores de la paz que han hecho sus propuestas y aportado sus métodos en cada una de ellas para alcanzar la paz.

7. Aplicación de los fundamentos del estructuralismo en los conceptos de paz

La premisa fundamental del estructuralismo, nacido en el ámbito de la lingüística, es que bajo la variación superficial de las culturas, lenguas y estructuras sociales subyacen estructuras

fijas y universales que generan significado y organizan la actividad humana en estos ámbitos. En esta corriente, la paz es vista como efecto de una estructura. Los fenómenos sociales no pueden comprenderse si se los considera como hechos aislados o como simples resultados de decisiones individuales. Detrás de ellos existen estructuras, es decir, sistemas de relaciones que organizan y condicionan las instituciones, las conductas y los significados.

Para los estructuralistas, la paz no es solamente la ausencia de enfrentamientos, sino un estado producido y sostenido por determinadas estructuras de relaciones sociales, políticas, económicas y simbólicas. La pregunta central para estos autores, entre los que se encuentran Ferdinand de Saussure, Roland Barthes y C. Levi-Strauss es la siguiente: qué estructura sostiene la paz y cuáles son las condiciones que permiten su permanencia. A lo largo de nuestras conclusiones trataremos de dar respuesta a esta pregunta clave.

Capítulo III: Las causas de la guerra, los tipos de planes de paz y las propuestas desde el Derecho para alcanzar la paz en la modernidad

Aquí nos introducimos en las diversas propuestas nacidas de organizaciones y estados que buscaron comprender e implementar proyectos destinados a alcanzar la paz posterior a los conflictos. Si bien estas organizaciones han dado y realizado múltiples aportes para fundamentar un concepto de paz en un tiempo dado, no lograron concretar su último objetivo, que fue siempre lograr una paz estable. Esto ocurrió debido a que siempre hubo una ausencia de interpretación de la paz, porque se impone lo institucional por sobre lo humano. Es así que los cambios institucionales generaban nuevos conceptos de paz, pero ninguno de estos ellos estaba fundado en un orden como lo explicita la *tranquillitas ordinis*.

1. Causas de la guerra

Adentrarse en la temática de los planes de paz, tema central de este capítulo, exige previamente dar alguna precisión sobre la guerra y sus causas. Para simplificar al máximo posible una temática harto compleja y que ha desvelado por siglos a los especialistas y estudiosos, tanto militares como civiles, y dado que ello no es un tema propio de nuestra investigación, hemos creído conveniente tomar como base explicativa la propuesta que nos presenta a fines del siglo XIX un autor de la corriente evolucionista con ciertas connotaciones organicistas.

En 1893, y desde una perspectiva sociológica, Jacques Novicow escribe un trabajo que titula *Les Luttes entre Sociétés Humaines et Leurs Phases Successives*, y al año siguiente publica *La Guerre et ses Prétendus Bienfaits*, obras que van a tener una larga proyección, principalmente entre los pensadores franceses de la guerra y de la paz. Su obra, como ya hemos afirmado, marcadamente evolucionista, se encuentra sostenida teóricamente por principios elaborados por los darwinistas sociales. Reconoce que la lucha por la existencia es el mecanismo central de la evolución. Los párrafos que a continuación citamos dan cuenta de manera amplia la postura que asume este autor.

> La batalla por la existencia es un fenómeno universal que es, a su vez y sucesivamente, química, astronómica, biológica y social.
>
> Entre las plantas y los animales la batalla toma dos fases principales: eliminación y absorción.
>
> Pero entre los animales es posible distinguir luchas económicas y mentales.
>
> Las alianzas no necesariamente excluyen la posibilidad de batallas entre grupos, pero modifican la naturaleza de las batallas.

El resultado de la batalla por la existencia es adaptación al entorno.

Desde el punto de vista psicológico, la adaptación al medio proporciona la fórmula más exacta para comprender la naturaleza del universo.

La lucha por la existencia, eliminando los menos adaptados al entorno cósmico, provoca una perfecta armonía entre el sujeto y el objeto.[11]

Estas afirmaciones, por cierto, pueden ser dadas por cualquier darwinista social, pero Novicow se separa de las opiniones de ellos al sostener que el mecanismo mismo está sujeto a cambios, y que tales cambios se obran en cuatro etapas o fases, las cuales son las causas de las guerras en la evolución humana y las marcan:

1. La lucha humana es principalmente fisiológica y procura el exterminio del enemigo.
2. La lucha se hace primordialmente económica, aunque se relaciona en muchos aspectos con la coacción física.
3. El antagonismo se funda en lo político, y la lucha por el predominio político se da en guerras dentro de los estados y entre los estados.
4. El antagonismo es de carácter intelectual, toma a veces la forma de guerras religiosas o de actividad revolucionaria, pero siempre es por el predominio de ideas.[12]

La conclusión a la que arriba es que la misma frecuencia de las guerras es la base empírica que permite afirmar que ellas no resuelven nada. Y también, que los planes de paz

[11] Cit. en: BARNES, H. E., "A Sociological Criticism of War and Militarism: An Analysis of the Doctrines of Jacques Novocow", en: The Journal of International Relations, vol. 12, n° 2, oct. 1921, pp. 240-241

[12] Cfr. TIMASHEFF, N.S., La Teoría Sociológica (México, FCE, 1961) pp. 122-123.

que las han sucedido también han fracasado.[13] Estamos de acuerdo con Novicow, pero, al salirnos del darwinismo social y el tiempo que estamos tratando aquí, que no es otro que el de la modernidad, creemos que nuestro tiempo los cambios científicos y tecnológicos que se están operando nos llevan a elevar nuestras expectativas respecto de encontrar un plan de paz duradero, por cierto, ello será un asunto que pondremos bajo tratamiento en el último de los capítulos de nuestra tesis, al tratar el tema de la paz en la posmodernidad,.

Dando como válidas las afirmaciones de Novicow, corresponde ahora que nos detengamos en los principales planes de paz que se han dado durante la modernidad.

2. Los planes de paz en la modernidad

Dejaremos aquí de lado la causa fisiológica de la guerra, pues tal tipo de conflicto no tiene ningún tipo posible de plan de paz.

a. Planes económicos de paz. La economía no es solamente un factor de guerra o de paz, ella participa activamente en los conflictos o en la cooperación entre los pueblos. Pero los economistas suelen dejar de lado el análisis económico de la paz. Ello se debe, en buena medida, a que la fórmula "+ desarrollo económico = más paz" está predada.

El análisis económico no ofrece un cuerpo de reflexiones teóricas únicas sobre la guerra, como así tampoco sobre la paz. Existen varias concepciones diferentes de ellas. Tales interpretaciones pueden ser agrupadas en cuatro pensamientos principales: los clásicos y neoclásicos, los keynesianos y los marxistas.

1. La postura del mercantilismo. A partir del siglo XVI, tiempo del surgimiento del Estado, el mercantilismo se impone como su doctrina económica fundamental[14] y se proyecta con

---

[13] BOUTHOUL, G., La Guerra (Barcelona, Oikos -Tau, 1971) pp. 95

[14] En sus comienzos, el mercantilismo es un simple aspecto de la política nacionalista de los estados a raíz del Renacimiento. Aplicado primero como manera práctica de proceder,

fuerza hasta el siglo XVIII. Su marco es la revolución comercial de la época y se halla ligado con la doctrina política del nacionalismo. De hecho, el mercantilismo nunca fue un sistema, sino un conjunto de medios para el fin deseado: en lo económico, el comercio; en lo político, la constitución de un Estado tan independiente, autárquico y poderoso como fuera posible.

Para alcanzar tales fines, los gobiernos utilizan una multitud de artificios: aranceles, contingentación, etc., con el objeto de lograr una balanza comercial favorable. Con ello, el Estado se convierte no sólo en la forma de organización y unidad política, sino también en una unidad económica. El comercio se eleva a la más excelsa jerarquía de las ocupaciones y la clase mercantil se ve exaltada sobre todas las otras en la estimación popular.

Bajo el régimen mercantilista corresponde al Estado controlar las exportaciones e importaciones, la calidad de la producción y las condiciones del trabajo. Cada organismo político procura aumentar sus medios de producción, cerrar sus mercados a posibles competidores y hacer inclinar a su favor la "balanza comercial".

En tales medidas radica el fortalecimiento del Estado. Lo importante no es ver en qué modo puede aumentarse el bienestar del ciudadano, sino la forma de agrandar y fortalecer el Estado. Tal agrandamiento se traduce en conflictos armados, pues la agresividad económica implícita en esta práctica lleva a la guerra. La guerra aparece como una salida natural de las rivalidades económicas, ya que se piensa que la mejora en la condición de un Estado implica el deterioro en otro.

El modo que el mercantilismo encuentra para alcanzar la paz entre estados y en el Estado, cuando en ellos hay conflicto, es el arbitraje. De ello dan cuenta en el campo de la

---

encuentra pronto escritores que de tratan de fundamentarlo sobre una base científica. Uno de los primeros es el francés J. Bodin (1584), al que le siguen entre muchos otros A. Serra, cfr. *Breve Trattato delle Cause che possono fare abbondare li Regni d'Oro e d'Artgento dove non sono Minier* (1613), A. Genovesi, Lecciones de Comercio o Bien de Economía (1769), F. Verón de Forbonnais, Lettre d' un Banquier (1759).

historia los primeros tiempos de la formación del Estado moderno y del nacimiento del Derecho Internacional Público.

2. La postura de los clásicos y neoclásicos. Para los clásicos y neoclásicos la guerra es un fenómeno irracional y, por ello, sitúan la guerra fuera del campo de la economía. Para ellos el libre comercio es el instrumento que conduce a la paz universal. Por lo tanto, se debe luchar contra el monopolio y contra aquellos sistemas económicos que crean obstáculos a la libre competencia. Según esta postura, para que la paz sea universal es suficiente que tengan lugar las reglas que permiten el desarrollo del capitalismo, entre las cuales se encuentran la regulación de la economía para evitar la aparición de monopolios y las reducciones de las libertades económicas que hacen posibles los conflictos armados.

Por su parte, los autores neoclásicos sacan a la guerra de la reflexión económica, excepto en lo referido al sacrificio necesario para la defensa de los países libres contra los sistemas planificados, totalitarios e imperialistas. En efecto, esas teorías no explican la guerra, salvo en lo que refiere a su financiamiento.

Desde esta óptica, se considera que la guerra es condenable en sí misma, que puede ser evitada y que no depende de las estructuras sociales, sino de la voluntad humana, y puede encontrar una cierta legitimidad teórica si se sitúa en el caso particular de un capitalismo mundial. En efecto, clásicos y neoclásicos no consideran la existencia de sistemas económicos opuestos, pero buscan demostrar que en un sistema de competencia internacional basado en los principios de la economía liberal las guerras son un sinsentido.

En lo referido a los gastos militares, estos son percibidos como gastos necesarios, aunque improductivos. Los clásicos y los neoclásicos no condenan la carrera armamentista, pero lamentan su influencia negativa sobre la economía. Esta es la concepción predominante entre los neoclásicos. Consideran también, desde el punto de vista de la producción, y al menos en el corto plazo, que los gastos militares pueden tener efectos positivos sobre la

conjetura económica de un país exportador de armas o que sufre una situación de desempleo. La idea predominante es que los gastos en defensa son un sacrificio económico necesario de la nación (Fontanel, 1985, pp. 50-51).

El capitalismo y la interdependencia económica promueven la paz, directa o indirectamente, por tres vías: 1) el capitalismo y la prosperidad que promueve llevan a incrementar la democracia y, con ello, a disminuir los conflictos y la guerra; 2) el capitalismo se expande por el poder de los ejemplos exitosos, y ello acumula países que tienen los mismos objetivos, entre ellos, figura la paz; y 3) el crecimiento económico al que lleva el capitalismo proporciona ventajas potenciales y, entre ellas, están la libertad y la paz (Weede, 2011, 270-273).

3. Keynesianos y los fundamentos de sus propuestas de paz. Keynes cree que la pobreza y la lucha económica entre clases y naciones son las que conducen a la guerra y que ello puede superarse mediante la reorganización social. El economista inglés rechaza el "socialismo de estado" y sostiene que el capitalismo salvaguarda la libertad personal y promueve la eficiencia a través de decisiones descentralizadas. Pero la anarquía económica del capitalismo de *laissez faire* no asegura el pleno empleo o la suficiente igualdad de ingresos y riqueza. Para llegar a ello se requiere una acción colectiva en base a una ampliación de las funciones del gobierno, especialmente a través de agencias semiautónomas, y un mayor control gubernamental sobre el ahorro y la inversión a través de tasas de interés bajas y programas de obras públicas. Tales técnicas son interpretadas como medios para promover "la justicia social y la estabilidad social", las que, por cierto, ayudan a disminuir los conflictos internos e internacionales (Markwell, 1991, p. 269-270).

Keynes y los keynesianos desean una transformación del sistema económico, una limitación de las ganancias, la supresión de la explotación del hombre por el hombre y un lugar más amplio para el individuo y su ambiente. En este contexto es posible reclamar una

reducción de los gastos militares y un cambio en la sociedad. Cambio que puede llevar a limitar las tensiones internacionales manteniéndose la economía de mercado, pero con modificaciones sensibles desde la perspectiva del *laissez faire.*

Para alcanzar la paz se hace necesario conseguir unas correctas "bases de orden" y de "funcionamiento" en la sociedad mundial y que ella no se vea dividida y sin "instituciones correctas" para arbitrar el funcionamiento del orden político y económico mundial. Entonces, el mundo estará dividido en dos grupos: los países pobres y los ricos. La brecha de desigualdad entre ellos representa no sólo una injusticia, sino también un serio obstáculo para la paz y la seguridad mundial. Sólo con el establecimiento de instituciones justas y efectivas es posible alcanzar un desarrollo ecuánime de todas las naciones y una paz duradera (Orduna, 2007, p. 202).

4. El pensamiento marxista o la paz por el socialismo. Para Marx y Engels el progreso económico y social a menudo pasa por la violencia. La guerra pertenece a la superestructura y ella está condicionada por las relaciones sociales antagónicas. La lucha de clases entraña los conflictos armados sea entre diferentes grupos sociales, sea entre Estados, y, según Marx, tiene su origen en el capitalismo. Bajo tal injusto sistema los pueblos no pueden fraternizar. La paz es sólo posible en ausencia de la lucha de clases y ella no será duradera mientras exista el capitalismo.

En el *Manifiesto Comunista*, Marx y Engels afirman: "En la medida en que sea abolida la explotación de un individuo sobre otro, será abolida la explotación de una nación sobre otra" (Marx y Engels, 1973, p. 31).

La dominación no permite la instauración de la paz duradera, se hace necesaria una lucha contra su señorío, y tal lucha conduce a la guerra o a la lucha armada. Si se acepta tal hipótesis, entonces, la cuestión no es la desaparición de las armas, sino de exigir un orden

internacional igualitario en el que el capitalismo esté ausente. Esta es la propuesta central para crear un plan de paz desde la perspectiva marxista.

b. Planes políticos de paz. ***Teoría del equilibrio (Fink, 1977, pp. 207-228).*** Esta posición sostiene que las fuerzas antagónicas que componen el sistema internacional logran neutralizarse unas a otras y lo hacen mediante una amenaza de resistencia suficiente a una posible agresión. Tal resistencia es lo que lleva a la inacción de las partes.

Debe tomarse en cuenta que esta *teoría de una paz equilibrada* no debe vincularse con la idea de "equilibrio de poder",[15] puesto que aquella constituye una adaptación "pacifista" marginal de esta, que, a la vez, se expresa básicamente de las tres siguientes maneras:

1. Refiere a las relaciones entre estados vecinos, cuya seguridad respectiva será tanto mayor cuanto más iguales sean sus fuerzas.
2. Si uno de los estados es significativamente superior, entonces el otro se vería amenazado con agresión, mientras que ambos, en principio, procuran dañarse mutuamente si es que cada uno de los estados es capaz de hacerle tanto daño como el otro puede causarle.
3. Aplicado a un sistema de estados, toma la forma de una resistencia común contra el estado que aspira a la hegemonía.

En la versión antihegemónica, el principio de equilibrio garantiza la pluralidad del sistema y, para defenderla, puede recomendarse hacer la guerra, pero en la versión pacifista se considera que la pluralidad es la garante de la paz.

---

[15] Un trabajo conceptual y riguroso sobre tal concepto puede verse en "El 'Equilibrio del Poder' en la teoría de las Relaciones Internacionales", en CIDEB d'Affers Internacionais, n° 11, 1987, pp. 5-11.

Esta última versión surge en el siglo XVII y se aplica, en primer lugar, a un sistema bipolar: la Europa de las dos grandes potencias, la Casa de Austria y Francia,, cuya igualdad aproximada se supone que cada una debe conservar, no sólo para desafiar a la otra, sino también para atacar a un estado más pequeño que la otra potencia tiene sumo interés en defender.

Tal política da una paz general y plausible, ello porque se supone que hay un deseo compartido por las dos potencias de evitar que el sistema se vuelva hegemónico. A condición, claro está, de vivir en un sistema en el que la igualdad de fuerzas sea suficiente para desaconsejar la guerra entre ambas partes.

En el siglo XVIII, la idea de equilibrio pacífico se traslada a un sistema multipolar que se va instalando poco a poco. Sin embargo, la complejidad de un mundo compuesto por cinco o seis potencias principales y varias pequeñas potencias vuelve el modelo ineficiente para mantener la paz. Entonces, la teoría del equilibrio requiere de una nueva condición: el equilibrio no es constante, sino que se crea cada vez entre fuerzas opuestas. Pero cuando los actores no se imponen a sí mismos mantener la paz se hace necesario buscar otro método.

2. Paz por asociación federativa. La dificultad para aplicar el sistema del equilibro a la realidad internacional se muestra en las incesantes guerras de los siglos XVII y XVIII, y ello exige una nueva teorización. Tal propuesta se presenta como antihegemónica y antiequilibrio, y persigue la paz a través de la participación de todos los miembros del sistema en una sola y única *civitas civitatum*.

Los teóricos de esta nueva posición de planes de paz son: a fines del siglo XVII, W. Penn; y a principios del siglo XVIII, el Abbé de Saint Pierre. Ambos basan el pensamiento federalista en el paralelismo entre el estado de naturaleza primitivo (la guerra de todos contra todos) y el estado de naturaleza internacional (la guerra de cada pueblo contra los demás). Los individuos escapan del estado de naturaleza primitivo agrupándose en una multitud de

cuerpos políticos que llevan al nacimiento del estado de naturaleza internacional, en el cual las naciones pueden emerger reuniéndose, a su vez, en una gran unión política, una ciudad colosal formada por ciudades más pequeñas.

El método propuesto para alcanzar la paz por la asociación consiste en un pacto federativo universal del mismo tipo que los contratos sociales a nivel nacional. El pacto instaura una autoridad suprema, la que tendrá sobre los Estados algunos de los poderes que los Estados tienen sobre sus ciudadanos. Este gobierno dejará que los ciudadanos sean súbditos de sus Estados, pero pondrá fin a la anarquía entre ellos sin que ningún miembro del sistema quede sujeto a otro miembro. La unión sustituirá el juicio de las armas por el de los árbitros, garantizará a todas las naciones la prohibición de la guerra, prometiendo castigar a los gobiernos infractores y velará por la aplicación de las decisiones de la justicia.

El problema de este modelo se presenta en persuadir a los soberanos que adhieran al pacto y a ello se suma aquel que refiere al reconocimiento de que la autonomía de un pueblo es condición necesaria para la libertad política de quienes forman parte de él. Si se toman en consideración tales cuestiones, entonces, el inmenso estado federal que limita la independencia de los estados miembros corre el riesgo de poner en conflicto la paz general con la libertad de cada individuo.

3. Paz por creación de un derecho intergentes. Las respuestas a las cuestiones que señalamos en el párrafo anterior provienen del proyecto esbozado por I. Kant, en el cual se dan dos tipos de instrumentos asociativos: 1) las relaciones entre compatriotas se regirán por el derecho interno basado en el contrato social republicano; y 2) las relaciones entre extranjeros se regirán por el derecho de gentes, basado en un contrato de otra naturaleza, llamado *foedus pacificum*. En cuanto a las relaciones entre los pueblos civilizados y los pueblos salvajes en ausencia de un derecho positivo, estarán sujetos al derecho natural, pero reducido a su expresión más simple: el derecho de la hospitalidad.

A diferencia del primer pacto, el segundo, el que va a unir a las naciones, será una alianza de paz y nada más que eso. Reducido a su núcleo esencial, el tratado comprometerá a las partes contratantes a arreglar sus diferendos sin usar la fuerza, pero no establecerá ningún tipo de autoridad supranacional capaz de imponerles su voluntad. Creará, pues, una comunidad jurídica, no una unión política y dará lugar al nacimiento de un derecho internacional.

Esta solución plantea una dificultad conceptual: ¿Cómo garantizar la renuncia de agresión prometida por cada uno de los estados asociados? Entre los sucesores de Kant, algunos se conforman con una garantía no coercitiva. Otros, sostienen que todos los miembros del sistema deben velar por el respeto al *foedus pacificum* y responderán actuando cuando sea necesario. A tal efecto, el tratado constitutivo de la Sociedad incluirá después de su artículo pacificador una cláusula que disponga que el estado que violaré la promesa tomando las armas en lugar de dirigirse a un juez, será castigado por todos los demás. Cualquier intento por resolver una disputa por la fuerza transformará automáticamente a su autor en un enemigo común, el *hostis ómnium*. Esta es una garantía que puede calificarse de interna, y que luego se denominará "seguridad colectiva". Pero la diferencia con esta es que un pacto de este tipo no puede obligar a los signatarios a ejecutar colectivamente los laudos dictados por los árbitros.

Durante el siglo XIX, la preocupación por conciliar la paz internacional y la libertad civil produce dos soluciones diferentes y alimenta el debate entre sus partidarios. Por un lado, la idea de una federación bajo la fórmula que reemplace la unión de príncipes europeos. Por otro, la idea de una confederación junto a un sistema de seguridad colectiva.

4. Plan de paz directorial. En este plan se sostiene que los actores más importantes del sistema internacional acordarán desterrar la competencia de sus relaciones mutuas y administrar el sistema de manera conjunta y consensuada. En definitiva, realizan entre ellos

una especie de contrato para el gobierno del mundo, comprometiéndose a tomar todas las decisiones importantes en conjunto y por unanimidad.

El orden en la paz directorial está basada en una convención, tácita o manifiesta, concluida sólo entre las grandes potencias y que puede ser ofrecida o impuesta por estas al resto de los estados del mundo.

El cemento en el cual se fragua el consorcio oligárquico es el interés común de sus miembros por ejercer su papel prominente al menor costo. No es necesario que las potencias de primer rango aspiren a la paz por principio, basta con que quieran preservar su primacía al menor costo posible.

En este plan, la prohibición del recurso a la guerra no está garantizado por un solo estado hegemónico, por el grupo de estados que se supone equilibrará la amenaza de agresión, por una institución superior a los estados ni por todos los estados conjuntamente, sino por unos pocos estados que, por su naturaleza, sus capacidades y sus intereses se designan para esa función. Tal fórmula, se supone, dará a la paz mundial una base más sólida que la neutralización mutua de fuerzas o la seguridad colectiva, sin someter a las naciones a un solo monarca universal y sin pedirles que se sometan a un gobierno federal. Quienes adhieren a esta postura sostienen que, en definitiva, será más fácil de lograr que la paz de hegemonía y la unión política, y más fiable que la paz de equilibrio y de derecho internacional. Esto, siempre que la regla de unanimidad no acabe paralizando por completo el sistema.

Como hemos visto hasta aquí, la teoría de una paz de equilibrio que hace su aparición en el siglo XVII, la paz por asociación federativa del siglo XVIII, la teorización de la paz por el derecho intergentes a finales de ese siglo, la paz de la seguridad colectiva y la paz directorial propuesta en su versión original en 1818 no han logrado llevar al mundo a la paz.

En 1923, el historiador británico A. F. Pollard (1923) después de elaborar un inventario de los medios internacionales para preservar la paz, concluye que ninguno ha funcionado plenamente; unos años más tarde, en 1931, el filósofo alemán M. Scheler (1931) llega a la misma conclusión.

3. Planes de paz de estado único. Los planes de propuesta de paz por un gobierno mundial encuentran su desarrollo más importante en los tiempos inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Esas propuestas, si bien son diversas, en términos generales la mayoría de ellas adhieren a la Declaración del Primer Congreso del Movimiento Mundial del Gobierno Federal Mundial (WMWFG, por sus siglas en inglés), celebrado en 1947 en Montreax, Suiza.

En tal declaración se sostiene que

> la humanidad puede liberarse para siempre de la guerra sólo mediante el establecimiento de un gobierno federal mundial. Dicha federación debe basarse en los siguientes principios:
>
> 1. Membresía universal: el gobierno federal mundial debe estar abierto a todos los pueblos y naciones.
> 2. La limitación de la soberanía nacional y transferencia al gobierno federal mundial de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial relacionados con los asuntos mundiales.
> 3. Aplicación de la ley mundial directamente sobre el individuo, sea quien sea o donde sea, dentro de la jurisdicción del gobierno federal mundial: garantía de los derechos del hombre y supresión de todo atentado contra la seguridad de la federación.

4. Creación de fuerzas armadas supranacionales capaces de garantizar la seguridad del gobierno federal mundial y de sus estados miembros. Desarme de los países miembros al nivel de sus requisitos policiales internos.

5. Propiedad y control por parte del gobierno federal mundial del desarrollo atómico y de otros descubrimientos científicos capaces de destrucción masiva.

6. Poder para recaudar ingresos adecuados directa e independientemente de los impuestos estatales. Proponemos hacer uso de cualquier método razonable que pueda contribuir al logro temprano del gobierno federal mundial para prevenir otra guerra mundial.

En ella también se considera que:

…la integración de actividades a nivel regional y funcional es consistente con el verdadero enfoque federal. La formación de federaciones regionales, en la medida en que no se conviertan en un fin en sí mismas ni corran el riesgo de cristalizar en bloques, puede y debe contribuir al funcionamiento efectivo del gobierno federal. Del mismo modo, la solución de los problemas técnicos, científicos y culturales que conciernen a todos los pueblos del mundo se facilitará mediante el establecimiento de órganos funcionales especializados. Teniendo en cuenta estos principios, recomendamos las siguientes líneas de actuación:

1. La movilización de los pueblos del mundo para presionar a sus gobiernos y asambleas legislativas para transformar la Organización de las Naciones Unidas en un gobierno federal mundial aumentando su autoridad y recursos, y modificando su Carta.

2. Acción no oficial y concertada: en particular, la preparación de una asamblea constituyente mundial, cuyo plan de campaña será establecido por el

> Consejo del Movimiento en estrecha colaboración con los grupos parlamentarios y movimientos federalistas de los diferentes países. Esta asamblea, establecida en colaboración con grupos internacionales organizados, se reunirá a más tardar en 1950 con el fin de redactar una constitución para el gobierno federal mundial. Este plan será sometido a ratificación, no sólo por los gobiernos y parlamentos, sino también por los propios pueblos, y se hará todo lo posible para que el gobierno federal mundial se establezca finalmente en el menor tiempo posible.[16]

Leídos en conjunto, los seis puntos de la declaración pueden interpretarse como una receta para un mundo centralizado y con un Estado mundial omnipotente. Esta es una concepción común del gobierno mundial durante la posguerra. Sus partidarios ven en la federación mundial la posibilidad de reducir al mínimo una guerra nuclear, como así también que dicho gobierno puede hacer frente con eficacia a otros peligros que afecten a la paz. Por el contrario, sus detractores insisten en que un gobierno de tal tipo se convertirá rápidamente en una brutal tiranía mundial.

Por cierto, la declaración no tiene gran repercusión ni es bien acogida a nivel de los gobiernos nacionales, como así tampoco logra consenso sobre cuestiones relativas a su organización para alcanzar los fines que deja expuestos. A ella le sucedieron numerosísimas propuestas de gobierno mundial como medio para llegar a la paz, pero de todos ellos sólo unos pocos alcanzan un reconocimiento vestigial (Yunker, 2011). En tal condición los tres que pueden señalarse como más importantes son los siguientes: 1) el proyecto de Giuseppe Borgese para una República Federal del Mundo (Borgese, 1953), 2) la propuesta de Grenville

[16] Ver https://www.ywf.world/montreux-declaration?lang=es

Clark y Louis Sohn por unas Naciones Unidas fortalecidas (Clark, 1962) y 3) el proyecto de Philip Isely por una Federación de la Tierra.[17]

Algunos estudiosos del tema, tal como lo es Amitai Etzioni con su clásico *El difícil camino hacia la paz* (1965) reconocen que el trabajo de Clark y Sohn "es el más elaborado en el sentido de su propuesta" (p. 199). En los párrafos que se siguen damos cuenta, de manera sintética, de tal propuesta, la cual consiste en la creación de unas Nuevas Naciones Unidas con capacidad para legislar y hacer cumplir una ley mundial.

El punto de partida del proyecto es poner en práctica un sistema eficaz de derecho mundial aplicable en el campo de la prevención de las guerras. Tal derecho implica: a) el desarme completo bajo controles efectivos de todas las naciones y b) la adopción simultánea a nivel mundial de una ley contra la violencia, los tribunales para interpretar y aplicar esa ley y la policía para hacerla cumplir.

En segundo lugar, el derecho mundial contra la violencia internacional debe estar explícitamente establecida en el orden constitucional y prohibir el uso de la fuerza por parte de cualquier nación contra cualquier otra por cualquier causa, salvo cuando sea en defensa propia.

Tercero, los tribunales judiciales mundiales para interpretar y aplicar el derecho mundial contra la violencia deben establecer y mantener órganos de mediación y conciliación.

Cuarto, debe crearse y mantenerse una fuerza policial mundial contra la violencia internacional que debe ser lo suficientemente fuerte como para prevenir o suprimir cualquier

---

[17] La Constitución para una Federación de la tierra, de la cual Philip ISELEY es uno de sus más grandes impulsores, es laborada y discutida, adoptada y enmendada durante cuatro sesiones de una Asamblea Constituyente Mundial que se reune en 1968 en Interlaken, Suecia y Wolfach, Alemania, en 1977 en Innsbruck, Austria, 1979 en Colombo, Sri Lanka, y en 1991 en Troia, Portugal.

violación de la ley mundial, y lo suficientemente fuerte como para hacer frente a cualquier posible agresión o rebelión contra la autoridad mundial.

Quinto, el desarme completo de todas las naciones es esencial para cualquier paz sólida y duradera, debe lograrse de manera simultánea y proporcionada mediante etapas sujetas a un sistema bien organizado de inspección.

Sexto, debe crearse una maquinaria mundial eficaz para mitigar las grandes disparidades en la condición económica de varias regiones del mundo que tienden a la inestabilidad y el conflicto (Clark y Sohn, 1962).

En cuanto a los principales órganos con los que deben contar las Nuevas Naciones Unidas, según Clark y Sohn, son los siguientes:

a. Una asamblea general que actuará como la legislatura del Estado mundial y formulará planes para el desarme y la paz duradera. La representación en su constitución será proporcional a la población de cada país.

b. El brazo ejecutivo será el Consejo Ejecutivo, el cual mantendrá con la Asamblea General la misma relación que la del Gabinete Británico con la Cámara de los Comunes. Su responsabilidad estará sujeta a la Asamblea y tendrá amplios poderes para supervisar y dirigir el proceso de desarme y otros aspectos referidos al sistema de mantenimiento de la paz. En lo referido a la jerarquía, el Consejo Ejecutivo permanecerá siempre subordinado a la Asamblea General, la que tendrá la autoridad final para tomar decisiones cruciales, tales como un posible aplazamiento de cualquier etapa del proceso de desarme y la imposición de sanciones en caso de quebrantamiento de la paz o violación por parte de cualquier nación a la autoridad de las Nuevas Naciones Unidas.

c. Consejo Económico y Social y Consejo de Administración Fiduciaria. Compuestos por 24 miembros elegidos por la Asamblea General, ambos organismos serán responsables por sus decisiones ante ella.

d. Fuerza Policial Mundial: cuerpo bien disciplinado y fuertemente armado, muy superior en su armamento respecto de las policías internas, por cierto, muy limitadas y sólo ligeramente armadas.

e. Sistema Judicial y de Conciliación: actuará sobre dos categorías de disputas internacionales: 1) aquellas que son susceptibles de adjudicación a través de la aplicación de principios legales, 2) aquellas que no pueden ser resueltas sobre la base de principios legales aplicables.

La Corte Internacional, máxima autoridad del Sistema Judicial y de Conciliación, tendrá autoridad para decidir cuestiones relativas a la interpretación de la Constitución Mundial (Carta) y disputas que involucren la constitucionalidad de las leyes, como así también intervendrá en disputas relacionadas con la interpretación de tratados u otros acuerdos internacionales (Clark y Sohn, 1962).

Según estos autores, tales instituciones son las que se necesitan para el cumplimiento de la función básica de proscribir la violencia y alcanzar la paz genuina. Debe señalarse que ellos remarcan que el gobierno mundial no debe interferir en los asuntos internos, económicos y sociales de nación alguna, como así tampoco en su política inmigratoria ni en asuntos relativos al comercio internacional.

4. El Derecho y sus modos de alcanzar la paz o reducir la guerra. Desde el punto de vista jurídico, el sintagma *arreglo pacífico de disputas internacionales* como medio para alcanzar la paz aparece por primera vez en los Convenios de La Haya de 1899 y 1907. Luego se incorpora al Pacto de la Sociedad de Naciones. Más tarde se ve revestido con todo valor y plenitud en las disposiciones de la Carta de las Naciones Unidas. De allá en más pasa a convertirse en principio fundamental de un gran número de declaraciones y tratados de alcance universal.

Tanto la doctrina como la práctica internacional del derecho coinciden en reconocer que existen cuatro formas de "arreglo pacífico de controversias internacionales", a saber: diplomático, político, arbitral y judicial.

En las páginas siguientes daremos cuenta, con algún detalle, de cada una de esas formas.

1. Arreglo diplomático. Esta forma comprende cinco modalidades: a) negociación, b) buenos oficios, c) mediación d) investigación y e) conciliación.

a. Negociación. También llamada *arreglo directo*, constituye el medio más común y utilizado de solución pacífica ante un conflicto o controversia, y se caracteriza por su flexibilidad, que implica concesiones mutuas sin coaccionar por parte de los estados que deben participar en ella en un plano de igualdad. Es el método diplomático por excelencia, el cual se realiza a través de servicios diplomáticos normales o bien en el seno de una conferencia internacional.

Considerada como una consecuencia de la *Comitas Gentium* o Cortesía Internacional, el Derecho Internacional Público no regula los mecanismos a seguir en la negociación que se entiende que deben ser concertados por las partes.

Las negociaciones diplomáticas se llevan a cabo siguiendo formas normales y reconocidas por la diplomacia: conversaciones directas, intercambio de notas diplomáticas, de propuestas, etc., y finalizan mediante declaraciones comunes o generalmente por acuerdo entre las partes. Por lo general, están previstas en los tratados de arreglo de diferencias como un medio previo a la vía arbitral o la judicial (Diez de Velazco, 1976, p. 920).

b. Buenos oficios. Desde un punto de vista técnico, los "buenos oficios" son definidos en los términos siguientes: Procedimiento no jurisdiccional de arreglo de controversias

internacionales en el que interviene un tercero para establecer o restablecer el contacto entre las partes, sin tomar parte en las negociaciones ni formular propuestas.[18]

En líneas generales, tienen lugar cuando las negociaciones por la vía diplomática se estancan o se hacen inútiles para encontrar una solución al conflicto existente entre dos o más estados.

La caracterización de esta institución jurídica es la intervención en el arreglo de la diferencia de un tercer sujeto internacional, Estado u organización internacional o personalidad sobresaliente, tendiente a acercar a las partes discrepantes a través de una gestión discreta y amistosa, que puede realizarse por escrito o de palabra. Es una iniciativa voluntaria o contractual, cuya finalidad es aproximar a los estados en controversia a efectos de que se allane el camino para encontrar una solución satisfactoria (Diez de Velazco, 1976, p. 921).

La historia de las Relaciones Internacionales indica que los buenos oficios se llevan adelante en función de evitar un conflicto bélico y resolver en forma pacífica una controversia internacional o poner término a un conflicto que ya se ha iniciado (Diez de Velazco, 1976, p. 921).

c. Mediación. Al igual que los buenos oficios, la mediación consiste en la intervención de un tercero en la solución pacífica de una controversia internacional. La práctica del Derecho Internacional Público reconoce que la acción mediadora puede ser ejercida por un Estado, una organización internacional o un ciudadano eminente solicitado por las partes en conflicto o ser ofrecido por alguien que pretende asumir tal papel en una

[18] Véase RAE – Diccionario Panhispánico del Español Jurídico. Entrada: Buenos Oficios.

controversia entre estados. Asimismo, la mediación puede ser desempeñada en forma individual o colectiva.

El carácter distintivo de la mediación se encuentra en el hecho de que el mediador propone una fórmula concreta de solución y participa de manera activa en las negociaciones. Este es el rasgo esencial que lo distingue de los buenos oficios, que sólo proponen lograr una aproximación entre las partes con el objeto de que por sí mismos lleguen a una armonía (Diez de Velazco, 1976, p. 921-922).

El Convenio de La Haya para el Arreglo Pacífico de los Conflictos Internacionales, de 1907, contempla los buenos oficios y la mediación al expresar en su artículo 3° lo siguiente:

> Independientemente de este recurso, las potencias contratantes consideran útil y deseable que una o más potencias, extrañas al conflicto, ofrezcan por iniciativa propia, tanto cuanto las circunstancias lo permitan, sus buenos oficios o la mediación a los estados en conflicto.
>
> Las potencias extrañas al conflicto tienen el derecho de ofrecer los buenos oficios o la mediación, aún durante el curso de las hostilidades. El ejercicio de este derecho no puede ser jamás considerado por una u otra de las partes en controversia como un acto poco amistoso.[19]

d. Investigación. La propuesta de creación de Comisiones de Investigación es una iniciativa en el seno de la Conferencia de La Haya de 1899, y la posterior Conferencia de La Haya, de 1907, recoge la reglamentación de dichas Comisiones.

La misión de las comisiones de investigación es la de establecer la materialidad de los hechos ocurridos y el origen de la desavenencia. El Convenio de La Haya de 1907, en su artículo 9° señala como misión de las comisiones la de "facilitar la solución de los litigios,

[19] Véase: https://docs.pca-cpa.org/2016/01/Convenci%C3%B3n-de-1907

esclareciendo por medio de un examen imparcial y concienzudo de cuestiones de hecho". El mismo Convenio, en la parte normativa de regulación del procedimiento establece que el informe de la Comisión de investigación está limitado a la afirmación de los hechos y no tiene, por ningún concepto, calidad decisoria, dejando a las partes plena libertad para la ejecución de lo aconsejado, es decir, puede aceptarlo o rechazarlo. Por lo tanto, los estados interesados son libres de sacar sus conclusiones y proceder al arreglo de la controversia en forma directa o acudiendo a otro tipo de procedimiento (Diez de Velazco, 1976, p. 922).

e. Conciliación. La Conciliación Internacional puede definirse como "la intervención en el arreglo de una diferencia internacional de un órgano sin autoridad política propia que, gozando de la confianza de las partes en litigio, está encargado de examinar todos los aspectos del diferendo y de proponer una solución que no es obligatoria para las partes" (Diez de Velazco, 1976, p. 924).

Se lo considera un procedimiento intermedio entre la investigación y el arbitraje, un medio de agilización del arreglo pacífico de controversias, a través del cual los estados someten a una comisión la divergencia de que se trata para que sea objeto de estudio, y se les formulan las recomendaciones pertinentes.

Las comisiones de conciliación, además de investigar los hechos, proponen a las partes una solución razonable al conflicto, siendo la aceptación de tal propuesta de carácter facultativo. Puede considerarse como el método más moderno de arreglo dentro de los diplomáticos.

El impulso de la creación de las comisiones de conciliación de carácter permanente se debe a la Sociedad de Naciones, la que en su III Asamblea celebrada en 1922 recomienda a los estados crearlas en sus tratados bilaterales y multilaterales de arreglo de diferencias y utilizarlas antes de llevar un litigio al Consejo de la Sociedad de Naciones en virtud del artículo 15 del pacto creador de la misma.

Las comisiones de conciliación son órganos colegiados integrados por tres o cinco miembros y generalmente tienen carácter permanente, es decir, no se establecen para cada controversia concreta, sino que se instituyen con carácter previo a través del Derecho convencional (Diez de Velazco, 1976, p. 924).

Por este método se ha intentado dar solución o se ha logrado el arreglo de diferentes litigios, muchos de ellos relativos a incidentes fronterizos.

2. Arreglo político. La instauración de organizaciones internacionales de alcance universal trae entre sus consecuencias la puesta en práctica de medios de arreglo político de controversias internacionales, en los que se ponen de relieve dos características distintivas: a) el carácter permanente de los órganos encargados de buscar la solución y b) la voluntad propia de tales organizaciones que es distinta e independiente de la voluntad individual de los estados que la integran.

Los sistemas de arreglo político propuestos por tales organizaciones se presentan como un proceso de renovación y transformación en los métodos y mecanismos de solución de controversias, tanto en la Sociedad de Naciones como en las Naciones Unidas.

a. Sociedad de Naciones. En conformidad con el artículo 12 del Pacto de la Sociedad de Naciones, el mecanismo opera del siguiente modo:

> Art. 12 (1). —1. Todos los miembros de la sociedad convienen en que, si surgiera entre ellos una divergencia susceptible de provocar una ruptura, la someterán al procedimiento del arbitraje o a un arreglo judicial, o al examen del Consejo. Convienen además que en caso alguno deben recurrir a la guerra antes de la expiración de un plazo de 3 meses desde el fallo arbitral o judicial, o el informe del consejo.

—2. En todos los casos previstos por el presente artículo, la decisión debe producirse dentro de un plazo prudencial y el informe del consejo debe expedirse dentro de los 6 meses de haberle sido sometida la divergencia.

La acción del Consejo se inicia a través de su propia mediación, tratando de encontrar un arreglo directo o una transacción entre las partes, y luego emite su dictamen, que, si es adoptado por unanimidad, con exclusión de las partes interesadas, adquiere fuerza obligatoria. En caso de no lograrse unanimidad, entonces los miembros de la Sociedad se reservan el derecho de proceder como lo crean conveniente para el mantenimiento de la paz, puesto que no es lícito acudir al recurso de la guerra.

En el caso de que un estado recurra a la guerra a pesar de los compromisos contraídos en el pacto se considera como si hubiese cometido un acto de guerra contra los restantes miembros de la Sociedad que, ante ello, asumen el compromiso de romper inmediatamente relaciones comerciales o financieras con el estado transgresor, de prohibir toda relación con sus respectivos nacionales con los del estado que quebranta el pacto y de hacer que cesen todas las comunicaciones financieras, comerciales o personales entre los nacionales de dicho estado y los de cualquier otro estado, fuese o no miembro de la organización.

Debe sumarse a ello el hecho de que el Consejo tiene el deber de recomendar a los gobiernos interesados los efectivos militares, navales y aéreos con los que deben contribuir los miembros de la Sociedad a las fuerzas armadas destinadas a hacer respetar los compromisos de la organización.

De lo expuesto en el párrafo anterior se deduce que la acción colectiva de la Sociedad de Naciones contra un estado que no acata las decisiones en la forma reglamentada tiene un doble aspecto, a saber: 1) sanciones económicas con carácter obligatorio, 2) sanciones militares de carácter facultativo.

La experiencia demuestra que el tipo de arreglo político reglado por el Pacto de las Naciones no tiene ningún éxito en el tratamiento de controversia y no logra llevar a la comunidad internacional a la paz.

b. Naciones Unidas. En la Carta de las Naciones Unidas hay dos aspectos esenciales en lo referente a la solución de controversias internacionales: 1) reafirmación de los procedimientos de arreglo pacífico y 2) establecimiento del sistema de seguridad colectiva, que se caracteriza por ser un mecanismo institucional de acción conjunta mediante el cual todos los estados que lo integran se comprometen a contrarrestar toda agresión que contra cualquiera de ellos intente otro estado del sistema mediante el empleo de la fuerza concentrada en contra del agresor. [20]

Siguiendo el patrón de la Sociedad de Naciones, en las Naciones Unidas los estados quedan en libertad de escoger el medio que estimen más adecuado para dar solución a un diferendo. El artículo 33 de la Carta expresa:

> l. Las partes en una controversia cuya continuación sea susceptible de poner en peligro el mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales tratarán de buscarle solución, ante todo, mediante la negociación, la investigación, la mediación, la conciliación, el arbitraje, el arreglo judicial, el recurso a organismos o acuerdos regionales u otros medios pacíficos de su elección.
>
> 2. El Consejo de Seguridad, si lo estimare necesario, instará a las partes a que arreglen sus controversias por dichos medios.

[20] Véase: Carta de las Naciones Unidas, Capítulo VII: Acción en caso de amenazas a la paz, quebrantamientos de la paz o actos de agresión.

El Consejo de seguridad actúa por propia iniciativa, a solicitud de cualquier miembro de la organización o por sugerencia del secretario general. Y, al hacer una recomendación en cuanto al procedimiento que se estime más adecuado, toma también en consideración que las controversias de orden jurídico, por regla general, deben ser sometidas a la Corte Internacional de Justicia.

Tales consideraciones nos señalan que, cuando se trata de una simple amenaza a la paz y a la seguridad internacionales, la facultad del Consejo de Seguridad se limita a hacer recomendaciones, llamando a las partes a resolver el conflicto por vía del advenimiento pacífico.[21]

Pero cuando se trata de una amenaza seria contra la paz y la seguridad internacionales el Consejo de Seguridad pone en movimiento un amplio mecanismo de acción política que se llega a traducir en la decisión de medidas provisionales o en la adopción de sanciones de diferente grado. En este sentido, la Carta establece que el Consejo de Seguridad determinará la existencia de toda amenaza de paz, quebrantamiento de la paz o acto de agresión y hará recomendaciones o decidirá qué medidas serán tomadas, que impliquen o no el uso de la fuerza para mantener o restablecer la paz y la seguridad internacionales (Diez de Velazco, 1976, p. 924).

En cuanto a las medidas que no implican el uso de la fuerza, comprenden la interrupción total o parcial de las relaciones económicas y de las comunicaciones ferroviarias, marítimas, aéreas, telegráficas, radioeléctricas y otros medios de comunicación, así como la ruptura de las relaciones diplomáticas.

---

[21] Véase el sitio oficial: https://www.un.org/es/our-work/maintain-international-peace-and-security#:~:text=El%20Consejo%20de%20Seguridad%20toma,ajuste%20o%20condiciones%20de%20arreglo.

Por otra parte, las medidas que implican coerción comprenden el ejercicio, por medio de fuerzas aéreas, navales y terrestres, de la acción que sea necesaria para mantener o restablecer la paz y la seguridad internacional y que, en la práctica, significan demostraciones, bloqueos y otras operaciones ejecutadas por las fuerzas armadas de los miembros de la organización.

Es cierto que las Naciones Unidas son la primera organización internacional a lo largo de toda la historia de la humanidad que ha permitido participar a representantes de todos los estados del mundo, quienes pueden beneficiarse de un fórum mundial, en el que tienen la oportunidad de debatir respecto de todos los problemas de la gobernanza mundial; en particular, en la sesión anual de la asamblea general,. Sin embargo, por otro lado, un análisis crítico de la acción respecto del mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales deja ver lo siguiente:

- La caída en desuso del artículo 43 de la Carta[22] acerca de las fuerzas armadas necesarias para mantener la paz y la seguridad internacional.

[22] Artículo 43: Todos los Miembros de las Naciones Unidas, con e1 fin de contribuir al mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales, se comprometen a poner a disposición del Consejo de Seguridad, cuando éste lo solicite, y de conformidad con un convenio especial o con convenios especiales, las fuerzas armadas, la ayuda y las facilidades, incluso el derecho de paso, que sean necesarias para el propósito de mantener la paz y la seguridad internacionales.
1. Dicho convenio o convenios fijarán el número y clase de las fuerzas, su grado de preparación y su ubicación general, como también la naturaleza de las facilidades y de la ayuda que habrán de darse.
2. El convenio o convenios serán negociados a iniciativa del Consejo de Seguridad tan pronto como sea posible; serán concertados entre el Consejo de Seguridad y Miembros individuales o entre el Consejo de Seguridad y grupos de Miembros, y estarán sujetos a ratificación por los Estados signatarios de acuerdo con sus respectivos procedimientos constitucionales.

- La ignorancia del Consejo de Seguridad de la responsabilidad que le incumbía de establecer un sistema de regulación de los armamentos en aplicación del artículo 26[23] de la Carta.
- Las desviaciones que han ocasionado la imprecisión del artículo 51[24] acerca de la legítima defensa.

Además, es un sistema fundado en un principio aristocrático, dada la composición y atribuciones del Consejo de Seguridad. Debe sumarse a ello la impotencia del Consejo de Seguridad por falta de fuerzas armadas a su disposición. No debe olvidarse el abandono por el Consejo de Seguridad de su deber en cuanto a los armamentos y debe recordarse la utilización extensiva y arbitraria del uso de la fuerza como legítima defensa (Chemillier-Gendrea, 2021, pp. 464-485). Aspectos todos ellos que han limitado su accionar al tiempo de cumplir con su propósito inicial de mantener la paz.

3. Arreglo por arbitraje. El artículo 37 de la Primera Convención de La Haya de 1907 expresa que:

---

[23] Artículo 26: A fin de promover el establecimiento y mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales con la menor desviación posible de los recursos humanos y económicos del mundo hacia los armamentos, el Consejo de Seguridad tendrá a su cargo, con la ayuda del Comité de Estado Mayor a que se refiere e1 Artículo 47, la elaboración de planes que se someterán a los Miembros de las Naciones Unidas para el establecimiento de un sistema de regulación de los armamentos.

[24] Artículo 51: Ninguna disposición de esta Carta menoscabará el derecho inmanente de legítima defensa, individual o colectiva, en caso de ataque armado contra un Miembro de las Naciones Unidas, hasta tanto que el Consejo de Seguridad haya tomado las medidas necesarias para mantener la paz y la seguridad internacionales. Las medidas tomadas por los Miembros en ejercicio del derecho de legítima defensa serán comunicadas inmediatamente al Consejo de Seguridad, y no afectarán en manera alguna la autoridad y responsabilidad del Consejo conforme a la presente Carta para ejercer en cualquier momento la acción que estime necesaria con el fin de mantener o restablecer la paz y la seguridad internacionales.

> El arbitraje internacional tiene por objeto la resolución de controversias entre estados por jueces de su propia elección y sobre la base del respeto a la ley. El recurso al arbitraje implica la obligación de someterse al Laudo de buena fe.

La definición permite extraer los rasgos principales que caracterizan el arbitraje. Ellos son:

1°. La sumisión de una controversia al arbitraje depende de la voluntad de las partes. De ahí la importancia que tiene en el mismo el consentimiento de los Estados.

2°. A través del arbitraje se trata de buscar una solución a la diferencia basada en el derecho, aunque excepcionalmente puede ocurrir que las partes acuerden resolver la misma sobre la base de la equidad. En estos casos el árbitro va a actuar como un amigable componedor.

3°. Los jueces son elegidos por las partes en litigio, lo que supone que no estén predeterminados, como sucede en el arreglo judicial, y que sean verdaderos jueces, lo que distingue también el arbitraje de otros medios de arreglo diplomático de diferencias.

4°. La esencia del arbitraje es la de arreglar definitivamente la diferencia, lo que se consigue a través de la sentencia obligatoria para las partes. El carácter obligatorio de la misma permite distinguir el arbitraje de otros medios de solución en los que también participa un órgano independiente (Diez de Velazco, 1976, p. 929).

En lo referido al procedimiento arbitral, el Convenio de La Haya de 1907 recoge unas reglas ilustrativas que, salvo casos excepcionales, son seguidas generalmente en los arbitrajes (Diez de Velazco, 1976, p. 933-934).[25]

---

[25] Designados los árbitros y la sede, se constituye el órgano arbitral que opera con arreglo a lo siguiente: a) las Partes designan a sus agentes, consejeros y abogados (art. 62); b) se distinguen dos fases: la escrita -Memoria, Contramemoria, Réplica, Dúplica y las piezas o documentos invocados en la causa- y la oral, consistente en los debates ante el órgano arbitral en los que los agentes, abogados o consejeros de las partes exponen las razones alegadas (arts. 63 y 70); c) las partes tienen derecho a promover excepciones o incidentes procesales (art. 71); d) los miembros del órgano arbitral pueden dirigir preguntas a los agentes o

El arbitraje comporta diversas modalidades, algunas de ellas provienen de lejanos tiempos históricos. Entre esas modalidades se encuentran las siguientes:

1. Arbitraje por Jefe de Estado. Su utilización originaria se remonta a la Edad Media y es practicado ampliamente en el siglo XIX y principios del siglo XX. Por su cauce se ha llegado a resolver controversias de relevancia.

2. Arbitraje por juez único. Se manifiesta en el nombramiento, previamente convenido por las partes en disputa, de una personalidad prominente para que decida la solución de una controversia internacional. La práctica frecuente hace recaer la designación en un diplomático de reconocidos méritos o en un jurisconsulto de prestigio internacional.

3. Arbitraje por Comisión Mixta. En su evolución contiene dos etapas: la Comisión Mixta se integra por dos miembros, uno por cada parte del litigio; y la Comisión Mixta se compone de tres o cinco miembros, uno o dos miembros por cada estado en discrepancia y un tercer árbitro, con el cometido de adoptar la decisión definitiva en la controversia. Sus principales características radican en la flexibilidad y sencillez del procedimiento; en su actuación, que se realiza en el lugar en el que se ha presentado el litigio; y en su tendencia a fallar conforme a consideraciones de equidad.

---

consejeros y pedirles esclarecimiento de los puntos dudosos (art. 77); e) una vez presentadas por los consejeros y agentes las aclaraciones y pruebas escritas y orales, el Presidente declara concluidos los debates (art. 77); f) las deliberaciones del órgano arbitral serán a puerta cerrada y permanecerán secretas; las decisiones se toman por mayoría (art. 78); g) la sentencia será motivada (art. 79), leída en sesión pública (art. 80) y decidirá la cuestión definitivamente y sin apelaciones (art. 81); h) la interpretación y ejecución de la sentencia~ será sometida al juicio del órgano arbitra! que la ha dictado Cart 82), e i) la sentencia solo es obligatoria para las partes en litigio (art. 84). Estas normas de procedimiento las encontramos mutatis mutandis, en el procedimiento judicial.

4. Arbitraje por Tribunal Especial. Los principios predominantes de este tipo de arbitraje los constituyen: el carácter técnico que lo informa y la imparcialidad confiada a personas independientes, de probada capacidad.

5. Tribunal permanente de arbitraje. Creado por una de las Convenciones de La Haya de 1899 y modificado en 1907, presenta las características siguientes:

a) Tiene como objetivo facilitar el recurso inmediato al arbitraje; es decir, hace más fáciles los trámites para llegar a constituir el órgano arbitral.

b) Su sede está en La Haya y allí radica la oficina internacional, que sirve de secretaría, cuidándose de transmitir todas las comunicaciones referentes a sus reuniones, custodiar los archivos y gestionar los asuntos administrativos.

c) La lista de árbitros, que tienen reconocido el título de "Miembros del Tribunal", se forma de la siguiente manera: "Cada una de las potencias signatarias nombrará a cuatro personas como máximo, de reconocida competencia en cuestiones de Derecho Internacional, que gocen de la más alta consideración moral y se hallen dispuestas a aceptar las funciones de árbitro". Estas personas son nombradas por seis años y sus poderes son renovables. Precisamente de la lista general así formada deben elegirse los árbitros para constituir el tribunal arbitral.

d) Para la constitución del tribunal, cada parte nombrará a dos árbitros, uno solo de los cuales podrá ser nacional suyo. Estos cuatro eligen de común acuerdo un superárbitro. En caso de desacuerdo, esta última designación se confía a una tercera potencia, y si tampoco se llega a un acuerdo, se designarán dos estados para que realicen este cometido. Si, finalmente, no se pusieran de acuerdo, designarán cada una de ellas dos candidatos que serán sorteados, nombrándose de

superárbitro aquel que hubiera designado la suerte (Diez de Velazco, 1976, p. 931-933).

Un número no menor de expertos en Derecho Internacional estiman que la trayectoria del tribunal como medio de solución pacífico de conflictos ha sido deficiente, y algunos de ellos, entre los que se encuentra Charles Rousseau, lo ha catalogado como "un tribunal efímero en un marco permanente" (Rousseau, 1966, p. 510).

4. Arreglo judicial. Con alcance mundial, el arreglo judicial ha sido instituido luego de la terminación de las dos guerras mundiales, con el propósito primordial de que la sociedad internacional tuviera a su disposición un órgano de justicia permanente. El Diccionario Panhispánico del Español Jurídico lo define en los términos siguientes: **"**Procedimiento jurisdiccional de arreglo de controversias internacionales mediante un tribunal internacional de carácter permanente que dicta una sentencia definitiva y obligatoria sobre la base del derecho internacional" (Véase DEPJ – RAE, entrada correspondiente).

a. Tribunal permanente de justicia internacional. Creado en 1920 conforme al artículo 14 del Pacto de la Sociedad de Naciones,[26] se rige por su propio estatuto.

La competencia del tribunal es facultativa mediante el acuerdo de las partes, obligatoria en determinadas cuestiones y consultiva a través de la emisión de dictámenes sobre hechos que no constituyan un litigio en sentido estricto.

[26] Artículo 14. El Consejo formulará y someterá a los miembros de la Liga, para su adopción, proyectos para el establecimiento de una Corte permanente de justicia internacional. La Corte tendrá competencia para atender y resolver toda divergencia de carácter internacional que le fuese sometida por las partes. Podrá emitir también opiniones consultivas sobre toda divergencia o cuestión que le fuese sometida por el Consejo o la Asamblea

Una de sus creaciones es el establecimiento del Juez Ad Hoc o Juez Nacional, a fin de que no se ponga en entredicho la igualdad entre los litigantes. Por medio de este sistema, el Estado o los estados parte que no tengan un juez en el Tribunal Internacional en una controversia pueden nombrar directamente su propio juez que los representa (Rousseau, 1966, p. 519-528).

Durante su existencia hasta 1940, en que interrumpe sus funciones por la invasión alemana a Holanda, se presentan ante el Tribunal un total de 66 casos: 38 contenciosos y 28 consultivos. Pronuncia 32 sentencias y emite 27 dictámenes que le son solicitados por la Sociedad de Naciones, relativos en su mayoría a la interpretación de tratados internacionales.

b. La Corte Internacional de Justicia. Instituida por la Conferencia de San Francisco como órgano judicial principal de las Naciones Unidas. Su Estatuto[27], que se fundamenta en el del Tribunal Permanente, es parte integrante de la Carta de la Naciones Unidas. Tiene su sede, al igual que su predecesor, en el Palacio de la Paz de La Haya. Es un cuerpo integrado por quince magistrados independientes, que acrediten la más alta consideración moral y que reúnan las condiciones necesarias para el ejercicio de las más altas funciones judiciales, o que sean jurisconsultos de reconocida competencia en materia de Derecho Internacional, y que representen las grandes civilizaciones y los principales sistemas jurídicos del mundo. No puede haber dos jueces que sean nacionales del mismo estado, duran nueve años en el cargo, pueden ser reelectos y son renovados por dos tercios cada tres años con el fin de mantener la continuidad de la función y la uniformidad de la jurisprudencia. Son elegidos por el Consejo de Seguridad y la Asamblea General de las Naciones Unidas en votación simultánea, y le

[27] Puede verse en el siguiente sitio: https://www.un.org/es/about-us/un-charter/statute-of-the-international-court-of-justice

corresponde al Consejo asegurar la ejecución forzosa de las sentencias del Tribunal Internacional.

Es una institución de Derecho Internacional, que actúa con plena independencia y sin subordinación a criterios políticos que pudieran mediatizar su labor judicial y jurisprudencial.

Sólo los estados son partes en la Corte, cuya competencia se extiende a todos los litigios que le sometan. Por sus disposiciones estatutarias, su competencia es facultativa, pero se convierte en obligatoria mediante el reconocimiento *ipso facto* de su jurisdicción por un estado respecto a otro que acepte la misma obligación. De esta manera, la causa esencial de sus actividades se encuentra en la jurisdicción obligatoria que le corresponde como organismo al servicio del arreglo pacífico de controversias internacionales, en cuyo tratamiento aplica, en primer lugar, como fuentes jurídicas, los convenios, la costumbre internacional y los principios generales del derecho, y con carácter subsidiario para la determinación de reglas normativas, las decisiones judiciales y la doctrina de los publicistas más calificados.

En lo que refiere a nuestro tema específico, la cuestión de la paz, lo cierto es que la Corte no puede impedir que los estados usen la fuerza. Sin embargo, como principal órgano judicial de las Naciones Unidas es un engranaje importante del mecanismo internacional de promoción y mantenimiento de la paz. En varias ocasiones la Corte ha sido un elemento importante para conducir a la distensión en situaciones delicadas y ha contribuido a normalizar las relaciones entre estados y a reactivar el proceso de negociaciones que se encontraba estancado (La Corte Internacional de Justicia, 2000, p.55).

Hasta aquí, nuestro análisis referido a los puntos que hacen a las causas de la guerra, los planes de paz y los medios que ha dispuesto el Derecho durante la modernidad para llegar y mantener la paz. En el próximo capítulo nos detendremos en observar los tipos de paz y de pacifismo.

Capítulo IV: Tipos de paz y tipos de pacifismo en la modernidad

Del mismo modo que los estudiosos de la democracia han intentado incrementar la diferenciación analítica para captar las distintas formas de democracia (Collier y Levitsky, 1998, 143-155), los autores dedicados a la paz y al pacifismo también han seguido ese camino. Aparecen así subtipos y modalidades que procuran dar respuestas a distintas situaciones y modos de llegar a la paz o comprender el concepto de pacifismo.

Han sido los lingüistas los primeros en poner el acento en el hecho de que la voz *paz* es un lexema que puede ser etiquetado como "término borroso", "una palabra atrapada" dicha sin precisión alguna, un referente a una esperanza nunca satisfecha que refiere a un fenómeno con contornos esquivos, que resulta recortable y maleable a voluntad. Pero, como contrapartida a tal falta de nitidez, el término *paz* tiene una sorprendente riqueza combinatoria que procura dibujar los múltiples rostros que ella presenta. Surge así la *paz con adjetivos*: Paz + adjetivo (Werley, 2002/4, p. 486-487).

En el presente capítulo, en su primera parte, daremos cuenta de los tipos de paz elaborados durante la modernidad, y en la segunda parte analizaremos los tipos de pacifismo.

1. Paz con adjetivos

Las adjetivaciones que se le han dado a la voz *paz* permiten ser tipificadas en cuatro categorías:

1. Aquellas que se basan en nociones referidas a con qué se vincula la paz y a qué la causa. En estos casos, la paz se adjetiva con complementarios que se relacionan directamente con otros fenómenos sociales que presumiblemente actúan como medios o formas inductivas para alcanzar la paz. Ejemplo de este tipo son: "paz democrática" (Doyle, 1983, pp. 205-235; Doyle, 1986, pp.1151-1169; Maoz y Russett, 1993, pp. 624-638; De Mesquita, Morrow, Siverson y Smith, 1999, pp. 791-807), "paz

liberal", "paz institucional", "paz constitucional" (Pospiezna y Schneider, 2013, pp. 44-70; Richmond, 2006, pp. 291-314), "paz capitalista" (Gartzke, 2007, pp. 166-191; Choi, 2011, pp. 759-769) y "paz republicana" (Hölzing, 2006, pp. 87-112). Todas estas adjetivaciones tienen como punto de partida el hecho de que la paz ocurre en contextos donde las personas son libres de tomar sus propias decisiones y pueden resolver sus diferencias de manera no violenta

2. Adjetivaciones que pretenden delimitar diferentes tipos de ideales centrados en el carácter o en la calidad de la paz. La mayoría de las expresiones que entran dentro de este tipo toman como punto de partida las definiciones de Galtung de "paz positiva" y "paz negativa", lo que significa ausencia de violencia directa o ausencia de violencia estructural, y aspiran a especificar lo que puede significar una "paz buena", con ello se pasa a expresiones tales como: "paz justa" (Aggaestam y Björkdahl), "paz esquiva" (Zartman), "paz condicional" (George), "paz fría" (Sakwa; y Aran y Ginat), "paz precaria" (George), "paz del vencedor" (Richmond), "paz impuesta" (Turner y Kühn).

3. Adjetivaciones con las que se busca reconceptualizar la paz en un intento de criticar las nociones de "paz liberal" y la constitución liberal de la paz al incluir aspectos locales y la diversidad cultural en sus estudios. En particular, se introduce el concepto de "paz híbrida" para yuxtaponer las percepciones de la paz internacional y local (MacGinty). La "paz agonística" también puede ser considerada parte de esta escuela (Shinko, 2008). Así también, la tipología de compresiones de Dietrich de la paz como energética, moral, moderna, posmoderna o transracional, argumentada en favor de una comprensión pluralista de la paz (Dietrich y Sützl, 2006), todas aquellas conceptualizaciones que apuntan a la necesidad de ampliar la comprensión de la paz como algo complejo, cultural y dependiente del contexto.

4. Aquellas adjetivaciones que buscan conceptualizar u operacionalizar la paz como una escala, índice o tipología con el propósito de medir o comparar sistemáticamente. Sus tipos se derivan del modelo del triángulo del conflicto de Galtung y describen formas de paz de posguerra basadas en actitudes, problemas y comportamientos no resueltos. Encuadran aquí conceptualizaciones tales como: "paz parcial", "paz regional", "paz insegura", "paz polarizada", "paz impuesta", "paz por temor", "paz recobrada" y "paz contestada". Constituyen en su conjunto un todo coherente de nueve tipos de paz en sociedades donde se muestran deficiencias de la paz después de haber alcanzado un acuerdo posterior a un conflicto (Höglund y Söderberg, 2010).

Conocido este cuadro y tomando en cuenta que el número de adjetivos que se pueden sumar y que se han presentado, por cierto, con distinto éxito en su carrera o de muy reducido uso dado el corto número de casos a los que pueden ser aplicados, para dar forma a nuestros argumentos, hemos optado por exponer los complementarios determinativos que son más usados por la comunidad epistémica que se dedica a los estudios de la paz.

1. Paz capitalista. También llamada *teoría de la paz capitalista* o "paz comercial", tiene como postulado central el reconocimiento de que la apertura del mercado contribuye a un comportamiento más pacífico entre estados.

Una de las principales raíces filosóficas de la paz capitalista se encuentra en el *doux commerce*, cuyos teóricos se focalizan en los beneficios políticos del mercado, destacando a los tres siguientes:

1. El comercio facilita un gobierno estable al promover las virtudes que lo hacen posible.

2. El comercio promueve las actitudes tolerantes que hacen posible el liberalismo y el pluralismo, especialmente la voluntad de ignorar las diferencias y cooperar pacíficamente.

3. El comercio entrena a las personas en los hábitos de reciprocidad y justicia, aunque solo sea para mantener una reputación en base a cosas que tienen un valor monetario definido (Mousesian, 2017-2018).

A principios del siglo XX, Norman Angell (1910) sostiene que la interdependencia comercial en las economías modernas hace que la guerra no sea rentable, y argumenta que el comercio y la prosperidad mutuamente dependientes obligan a los estados a mantener la paz entre ellos. La armonía de intereses entre las naciones constituida por el sistema y el comercio internacional hace que la guerra sea irracional e impensable.

Otro autor que adhiere a los principios de la paz capitalista es Joseph Schumpeter, quien en su *Imperialismo y Clases Sociales* (1919) argumenta sobre las posibilidades pacíficas y racionales del capitalismo a diferencia del perfil de los diversos nacionalismos con su impronta belicosa y militarista (Giner, 2001).

Se suma a Schumpeter el sociólogo Thortein Veblen, encuadrado dentro de la escuela del evolucionismo tecnológico, quien postula que el comercio contribuye a la vida en concordia. Para él, la compra y venta de mercancías a nivel mundial impone la pacificación de los bárbaros. Llega a afirmar que "cuando un gobierno moderno va a la guerra con propósitos comerciales, lo hace con vistas a establecer la paz en términos más lucrativos para los hombres de negocio" (Veblen, 2009, p. 246).

Erik Gartzke (2007), en su trabajo ya clásico sobre el tema: *The Capitalist Peace* concluye que "su estudio ofrece evidencia que sugiere que el capitalismo, y no la democracia, lleva a la paz" (p. 190).

Desde su punto de vista, los flujos económicos densos y sostenidos constituyen un escudo contra los conflictos y la guerra porque aumenta sus costos y aumentan los beneficios de la paz.

Erich Weede (2004), de la Universidad de Bonn, en la misma línea de Gartzke, explica que "la libertad económica promueve la paz no sólo de manera directa, sino también al fomentar la prosperidad, pues las democracias son más estables y tienden a perdurar entre más prósperas sean". En otras palabras, la apertura económica fortalece la democracia. La "paz capitalista" tiene como componente la "paz democrática" (p. 173).

2. Paz Constitucional. La idea de que la paz puede constituirse a través de la ley, las instituciones, los derechos y la prosperidad en lugar de imponerse o simplemente preservarse mediante el poder militar surge lentamente durante y después de la Ilustración como un avance sobre la paz del vencedor. Esto se debe, en buena medida, a la respuesta ante los excesos violentos de la élite y del poder estatal y, en parte, para satisfacer la creciente movilización por una variedad de derecho dentro de la sociedad.

El período posterior a la Ilustración es la plataforma para dar una versión más sofisticada de la paz de la que podría permitir cualquier victoria de la guerra. Se procura alcanzar un orden más afianzado que aquel que depende únicamente de la victoria en el conflicto. Gradualmente se va dando forma a una arquitectura política basada en la creación de una estructura legal nacional como internacional diseñada para equilibrar intereses y necesidades de la población. Ella tiene el beneficio de hacer más sostenible el orden internacional, dado que estaría basada en una paz positiva (Veblen, 2009).

La propuesta de promover en la comunidad internacional la realización de valores que figuran en las constituciones de países democráticos intentando salvaguardar, por ejemplo, la paz internacional debe ser constituida a partir del reconocimiento de la igual dignidad de los estados.

En las modernas constituciones, las llamadas a paz, sea en el orden interno como en el externo, abren paso entre los pueblos y los hombres al reconocimiento, y llevan a la convicción de que la doctrina constitucional democrática no surge para recluir dentro de las fronteras nacionales. La experiencia histórica muestra que el totalitarismo y la dictadura en el orden interno se traduce de modo inexorable en el expansionismo y la guerra (Calamandrei, 1966, p. 414).

Debe tomarse en cuenta que en el constitucionalismo democrático contemporáneo los valores constitucionales tienen una triple dimensión, a saber: a) fundamentadora: es el conjunto de disposiciones e instituciones constitucionales, así como del ordenamiento jurídico informador de todo el sistema jurídico-político; b) orientadora del orden jurídico político hacia unas metas o fines predeterminados, que hacen ilegítima cualquier disposición normativa que persiga fines distintos o que obstaculice la consecución de aquellos valores enunciados en el sistema axiológico constitucional; c) crítica, en cuanto que su función, como la de cualquier otro valor, reside en su idoneidad para servir de criterio o parámetro de valoración para justipreciar hechos o conductas.

Estas funciones se relacionan con el valor constitucional de la paz del siguiente modo: a) a través del fundamento del conjunto de normas e instituciones a partir de la paz social en el plano interno, y en el fortalecimiento de las relaciones pacíficas de cooperación, en el externo; b) la orientación de la interpretación normativa hacia soluciones que fomenten la paz social, así como de la política internacional en el sentido de una posición pacífica; c) crítica o invalidación de cualquier disposición normativa o actividad de los poderes públicos que menoscabe la paz social o ponga en peligro la paz internacional (Pérez Luño, 1985, pp. 131-132).

3. Paz democrática. Esta adjetivización tiene su origen en el supuesto que la guerra entre estados democráticos es rara o inexistente. Después de la finalización de la Segunda

Guerra Mundial esta postura va ganando cada vez más defensores en un contexto marcado por la ausencia de guerra entre las potencias democráticas (Henderson, 2002, p. 2).

El primer momento de esta teoría la encontramos en la paz perpetua de Kant, de la que ya hemos dado algunas precisiones en el capítulo II. El idealismo representa un segundo momento en esta teoría que se expresa después de la Primera Guerra Mundial. La Sociedad de Naciones reproduce, en cierto modo, el federalismo de los Estados libres que propone Kant y su creencia de que la resolución de conflictos debe llevarse adelante por medio de la razón. El idealismo se formula de acuerdo con la observación de que la interdependencia entre estados es cada vez más importante y deja de lado la concepción de que la historia de los estados está marcada por el interés de fundar un régimen de seguridad colectivo (Davies, 1930, p. 208), para proponer que las instituciones internacionales pueden servir como un lugar para la resolución pacífica de conflictos.

El tercer momento es el de la paz democrática contemporánea, la cual se desarrolla a partir de los años 70 del siglo XX. La tesis principal que surge de esta teoría, en línea con Rummel (1983) y Doyle (1986), es que dos estados democráticos en conflicto optarán por un proceso de resolución de disputas basado en la negociación y el compromiso, en lugar de la intervención militar o la amenaza de la misma. La mayoría de las obras que adhieren a tal posición conciben la democracia como aquella postura política en la cual democracia y liberalismo político se confunden. La democracia se ve como un régimen donde los líderes políticos son elegidos por sufragio y representan los intereses de los ciudadanos. Además, la pluralidad política está institucionalizada por diferentes partidos políticos. Por ello, en la literatura suele pasarse sin matices de la expresión *paz democrática* a la de *paz liberal*.

Esta tesis se apoya en dos series de argumentos que conforman las dos principales variantes de la teoría: 1) aquellos que se inspiran en las causas estructurales/institucionales, 2) argumentos fundados en causas culturales/normativas.

Los argumentos de la primera variante postulan que dos democracias no van a la guerra debido a las limitaciones institucionales impuestas a los procesos de la toma de decisiones, los cuales limitan el uso de la fuerza en la resolución de conflictos en el campo internacional.

Por su parte, los argumentos inspirados en factores culturales/normativos[28] sostienen que la resolución de conflictos en el seno de una sociedad democrática se desarrolla en base a fórmulas jurídicas o por negociación con miras a un compromiso, y entre los estados democráticos se tiende a reproducir ese tipo de procesos.

La teoría de la paz democrática conlleva una teoría de la guerra. De hecho, la historia de la guerra tiene, en cierto modo, un final que se liga a la historia de la erradicación de los regímenes no democráticos (Dufour y Martineau, 2007, p. 214). Aquí radica uno de los principales problemas de esta postura: ¿Cómo explicar que un estado democrático es pacífico en sus relaciones con otros estados democráticos y beligerantes hacia los estados no democráticos?

Tal cuestión necesita que la teoría se concentre en el nivel cultural/normativo más que en el nivel estructural/institucional, ya que las restricciones de este tipo presentan la prohibición del uso de la violencia en todos los casos. En efecto, si las limitaciones institucionales hacen que el uso de la fuerza sea difícil para una democracia, tales restricciones deben actuar de manera uniforme y no selectivamente. Por lo tanto, quienes

[28] Entre otros: MAOZ, Z.y RUSSET, B., 1993, *Normative and Structural Causes of Democratic Peace*,1946-1986, American Political Science Review, no87, septiembre de 1993, p.624-638. RUSSET, B, 1993, *Grasping the Democratic Peace*, Princeton, Princeton University Press, 1993). WEART, S. R., *Never at War, Why Democracies Will Not Fight One Another*, (NewHaven/Londres, Yale University Press, 1998) DOYLE, M., *Ways of War and Peace* (New York, W.W. Norton, 1997).

adhieren a la postura de la paz democrática han tratado de fundamentar la paz democrática en argumentos de neto corte cultural normativo (Russet, 1993).

John Owen (1994) ha intentado elaborar una síntesis de las dos variantes de la teoría al enfatizar en su complementariedad (pp. 87-125), buscando respuestas en procesos de percepciones e intersubjetividad. Según esta variante, que se ha convertido en dominante, todo juega en el nivel de la percepción. El punto decisivo radica en el hecho de que los líderes de las sociedades democráticas se ven a sí mismos dentro de una ideología común de compromiso y paz. Cuando surge el conflicto entre dos estados democráticos, los líderes de ambos, percibiéndose como pacíficos, desarrollan una relación de cooperación y compromiso que suplanta la relación anárquica que prevalecería de otro modo.

Esta variante combina los argumentos estructural/normativos en una teoría de la percepción que busca explicar el carácter belicoso de las democracias hacia los estados no democráticos a través de una percepción distorsionada de ciertos líderes.

La teoría de la paz democrática se diferencia de otras corrientes liberales elaboradas en el campo de las Relaciones Internacionales por no proponer la formación de instituciones inter o supranacionales con miras a erradicar los conflictos. Una gran parte de los autores que adhieren a la postura de la paz democrática se quedan con una ontología estatista. En la propuesta de la paz democrática no hay un proyecto de constitución global. El énfasis está puesto en la democratización en el interior de cada estado.

La concepción del estado en la teoría de la paz democrática se basa en tres pilares: individualismo metodológico, racionalidad instrumental y nociones de creencias y preferencias (Dufour y Martineau, 2007). Los estados democráticos imbuidos de las creencias y preferencias derivadas de su cultura institucional democrática, percibiendo la misma cultura en sus rivales democráticos, optan por la resolución pacífica de conflictos en lugar de la fuerza.

Tal comportamiento es el resultado de un cálculo racional e instrumental, ya que este comportamiento es un medio para un fin: minimizar los costos de resolución de conflictos.

4. Paz Feminista. Su definición surge a finales de la década de los años 70 y principios de los 80 del siglo XX, vehiculizada, principalmente, aunque no exclusivamente, por las investigadoras Betty Reardon,[29] de la Universidad de Columbia, y Brigitte Brack -Utne,[30] del Peace Research Institute Oslo. La propuesta queda definida, en un principio, no solamente por buscar la abolición de la violencia organizada (la guerra) en el nivel macrosocial, sino también la violencia no organizada en el nivel microsocial (violencia doméstica).

Esta interpretación de la paz presenta dos notas características:

1. El desafío al orden social dominante por sostener que la violencia es un hecho que se produce desde la naturaleza jerárquica de nuestra sociedad, cuya expresión máxima es el Estado, manifestación acabada y plena de un proyecto masculino, patriarcal y apoyado por un conjunto de creencias y valores que sostienen tal visión centrada en la amenaza de punición. Los aspectos violentos que nacen en el sistema impregnan nuestras vidas y afectan las relaciones tanto interpersonales como internacionales.

Desde la perspectiva de la paz feminista se interpreta que los proyectos de paz que se han presentado en la modernidad han tenido como característica distintiva la exclusión, dado que se han aplicado sólo a la mitad de la humanidad y han dejado afuera a la otra mitad.

2. La paz feminista incluye la defensa de la transformación de las comunidades en base a mecanismos no violentos. En esta visión el recurso de la violencia no puede tener como finalidad alcanzar la paz. Fundándose en esa afirmación, llega a una

---

[29] Véase su: *Sexism and the War System* (New York, Teacher College Press, 1985).

[30] Véase su: *Feminist Perspectives on Peace Education* (New York, Pergamon Press, 1989).

reconceptualización del concepto de poder, reemplazando la noción de “poder sobre” por la de “poder con”. Esto significa la sustitución del poder entendido como la capacidad de obligar y dominar por una visión del poder cimentado en la responsabilidad y la capacitación.

De este modo, la paz feminista se convierte en un proyecto de emancipación y transformación social. Para ello, es necesaria una ruptura con el *statu quo* dominante, a lo cual se suma el rechazo a los estereotipos surgidos de las estructuras patriarcales que promueven categorías conceptuales binarias que vinculan a los hombres con valores sociales más deseables (objetividad, razón), mientras que identifican a las mujeres con valores meno deseables (emoción, cuidado, pacifismo).[31]

Una de las formas en que se ha institucionalizado el tema de la paz feminista es vía la Resolución 1325/2000 de la ONU. En la misma, se establece un marco jurídico y político histórico, en el que se reconoce la importancia de la participación de las mujeres, así como de la inclusión de la perspectiva de género en las negociaciones de paz, la planificación humanitaria, las operaciones de mantenimiento de la paz y la consolidación de la paz en las situaciones posteriores a un conflicto y la gobernanza.

5. Paz Institucional. La paz institucional es aquel tipo de paz que tiene como objetivo anclar a todos los estados dentro de un conjunto específico de valores y un contexto legal compartido a través del cual acuerden multilateralmente cómo comportarse (Richmond, 2014, p. 116).

En esta visión, un conjunto de instituciones internacionales creadas para cimentar un orden estable es complementario a la creencia de que los estados democráticos liberales tienen menos probabilidades de entrar en guerra entre sí. Si los estados tienen constituciones

[31] Véase: Enciclopedia de Paz y conflitos. Granada. Ed. Universidad de Granada. 2023. P. 893. Entrada: Paz Feminista

democráticas y comparten objetivos comunes de paz y libre comercio, pueden organizarse en una comunidad internacional. De este modo, se inicia el desarrollo de "una arquitectura de la paz" internacional a través de la cual los estados acordarían y seguirían las normas y el derecho internacionales.

La paz institucional después de la Primera Guerra Mundial. Los "Catorce Puntos" del presidente de los Estados Unidos, presentados en las conversaciones de la Paz de Versalles, después de la Primera Guerra Mundial, son fundamentales para el surgimiento de una noción moderna de paz con dimensiones institucionales. La propuesta de Wilson pide la fundación de la Liga de Naciones para garantizar la soberanía de identidad territorial de todos los estados. La Liga es un mecanismo internacional de manejo de conflictos para evitar la guerra (Richmond, 2014, pp. 121-122).

La paz institucional después de la Segunda Guerra Mundial. El nuevo sistema posterior a la Segunda Guerra Mundial se institucionaliza firmemente en organizaciones e instituciones que trabajan para proporcionar seguridad militar, garantías legales, consenso político, recursos humanitarios, desarrollo e inversión financiera. El sistema de la ONU proporciona una arquitectura para la paz institucional. Sus agencias especializadas y sus programas sugieren una visión institucional de la paz.

A partir de una creciente red de ideas, conceptos y actores participando en el debate sobre cómo se podría mantener la paz en el ámbito local, estatal e internacional, el sistema onusiano también hace surgir la noción de "gobernanza global" como un enfoque concreto para institucionalizar la paz liberal en todo el planeta (Richmond, 2014, pp. 124-125).

6. Paz Liberal. Tal como dejamos apuntado unos párrafos más arriba, la paz liberal suele ser usada como sinónimo de paz democrática. Uno de los principales teóricos de la paz liberal es Michael Doyle (2005), quien nos recuerda que ella se funda en tres pilares:

a. Los gobiernos democráticos republicanos representativos tienden a crear una relación responsable entre el estado y los votantes. La representación democrática introduce la cautela republicana en lugar de los caprichos autocráticos. Por otra parte, el gobierno representativo permite la rotación de las élites, lo cual fomenta la reversión de políticas cuando los electores castigan al partido en el poder con la derrota. Con ello las legislaturas y la opinión pública restringen a los decisores políticos que violan los intereses fundamentales del electorado. También es de importancia en la representación la transparencia que hace que los compromisos democráticos sean más creíbles, porque los actos imprudentes y los engaños conducen a la derrota electoral. Las democracias, al ser capaces de realizar compromisos más creíbles que otros regímenes políticos, son menos propensas a tropezar con las guerras (p. 464). La rotación de las élites y la división de poderes, características de los regímenes republicanos, dan señales que permiten a las potencias extranjeras comprender que las políticas elaboradas por el poder ejecutivo pueden ser anuladas por las legislaturas, los tribunales o en las próximas elecciones por el electorado. Por otro lado, la división de poderes y la combinación de instituciones representativas en las repúblicas son medios que permiten explicar la paz liberal (p. 464).

b. Los principios liberales añaden la perspectiva del respeto internacional. Los principios o normas liberales implican una apreciación de los derechos legítimos de todos los individuos. Conectar estos principios con la política pública requiere de publicidad. A nivel nacional, la publicidad ayuda a garantizar que los funcionarios de las repúblicas actúen según los principios que profesan: ser justos y obrar según los intereses de los electores que representan. Internacionalmente, la libertad de expresión y de comunicación efectiva de las concepciones políticas de los pueblos

extranjeros son esenciales para establecer y preservar el entendimiento (p. 465). Estos principios diferencian las políticas de los estados liberales de los no liberales. Con los estados liberales se opera en base a la confianza y el acuerdo, mientras que con los no liberales la conducta es de desconfianza y oposición. Repúblicas internamente justas y que descansan en consentimiento de individuos libres suponen que las repúblicas extranjeras también son justas y merecen el mismo consentimiento por sus nacionales. La experiencia de la cooperación ayuda a engendrar un mayor comportamiento cooperativo cuando las consecuencias de la política estatal no están claras, pero son potencialmente beneficiosas para ambos. Al mismo tiempo, los estados liberales asumen que los estados no liberales, que no se basan en el libre consentimiento, no son justos; ello debido a que los estados liberales perciben que los gobiernos no liberales agreden a sus propios pueblos y sus relaciones exteriores se vuelven profundamente sospechosas. En resumen, los estados no liberales sufren una presunción de enemistad por parte de los liberales.

c. Los incentivos materiales sustentan los compromisos normativos interliberales. El espíritu del comercio se propaga y crea incentivos para que los Estados promuevan la paz y traten de evitar la guerra. La teoría económica liberal sostiene que los lazos cosmopolitas derivan de una división internacional del trabajo cooperativo y del libre comercio de acuerdo con las ventajas comparativas. Se sostiene que en las repúblicas liberales la economía puede estar mejor que bajo una autarquía; de este modo, cada uno adquiere un incentivo para evitar políticas que llevarían al otro a romper esos lazos económicos (p. 465). Para Doyle, autor que hemos seguido en este punto, la paz liberal, si se compara con otras teorías de la paz, es excepcionalmente fuerte.

7. Paz Negativa. Se puede definir como la ausencia de guerra y de violencia directa. Esta posición es defendida, entre otros, por el autor estadounidense Kenneth Boulding. Tiene su etapa de estudio con mayor difusión entre 1930 y 1959. Según Becerra (2011), en ella se destacan las aproximaciones violentológicas y el estudio científico de la guerra o polemología.

La violentología puede ser definida como "el estudio del comportamiento humano violento con el objeto de comprender y analizar sus causas, consecuencias y remedios" (Mohn, 1984, p. 372). Por su parte, la polemología es la ciencia de la guerra, cuyo desarrollo se da a partir de 1950, cuando se producen dos cambios en los estudios de la paz: 1) se profesionalizan los movimientos de paz, 2) se incrementa el número de investigaciones, pero sus avances son rudimentarios. Frente a ello se busca avanzar en la temática de la guerra en forma sistemática y metódica.

La polemología asume que la guerra es insalubre e intenta prevenirla descubriendo sus causas. Los orígenes de la disciplina se encuentran en Europa, y entre sus primeros cultores están el sociólogo británico Stanislav Andresk y el director del Institut Français de Polemologie de París Gastón Bouthol. La gran mayoría de los estudios polemológicos, como asegura Barbis (1981), al intentar conocer las causas de la guerra para desde ellas alcanzar la paz, se hacen eco del concepto de paz negativa, de la paz como mera ausencia de guerra.

En cuanto a los objetivos que persiguen los movimientos que adhieren a la paz negativa se encuentran, entre otros, los siguientes: "a) parar las intervenciones militares, b) prevenir una guerra inminente, c) detener una guerra en curso y d) eliminar los instrumentos de guerra" (Benford, 2008, p. 1503).

Por cierto, el de paz negativa es un concepto que está fuertemente atado al concepto de guerra y obedece a la necesidad de frenar la guerra.

8. Paz Positiva. Es un concepto que se abre en la década de 1960 gracias a la propuesta de Johan Galtung, quien lo formula en el primer número del *Journal of Peace Research*, en 1964. Allí se lee: "Hay dos aspectos de la paz tal como se la concibe aquí: *paz negativa*, que es ausencia de guerra, y *paz positiva*, que es la integración de los humanos en la sociedad". Unos párrafos más adelante (1964) agrega:

> La propuesta de la paz positiva es la de los esfuerzos para cambiar la mente de los hombres, por cambiar sus ideas sobre otros grupos, mejorar el contacto a través del intercambio, el mejor entendimiento (…), mejorar la comunicación, especialmente la comunicación de noticias, cambios en el orden económico de la sociedad, y así sucesivamente a la cooperación funcional entre grupos o naciones a través de la cooperación técnica y cultural en políticas comerciales, hasta la fusión institucional con burocracias, fuerzas policiales, tribunales y gobiernos hasta que se alcance el Estado mundial (pp. 1-4).

Es una noción de paz que puede sintetizarse en las tres características siguientes: a) realización de la justicia, b) mantenimiento del orden y c) tranquilidad del espíritu.

Básicamente, como lo indica Harto de Vera (2016), puede afirmarse que la paz positiva es ausencia de guerra y violencia directa y coincide con una situación de justicia social definida como la distribución del poder y los recursos. Es la negación de la guerra y la presencia de la justicia.

"En la interpretación de Galtung, la concesión antropológica que subyace en este tipo de paz es el optimismo antropológico. Se concibe al ser humano como cooperador, solidario y altruista. Como consecuencia de ello, se entiende que la paz es la posibilidad de expresar esas cualidades dentro de un orden" (Harto de Vera, 2016, p. 143).

También puede encontrarse en el campo del Derecho Internacional una acepción de paz positiva como expresión propia del vocabulario técnico jurídico que no tiene que ver con el concepto que hemos expuesto hasta aquí. En el lenguaje técnico del Derecho, *paz positiva* hace referencia "al complejo entramado de regulaciones que se establecen entre los estados una vez que se ha puesto fin a la guerra que los enfrentaba" (Harto de Vera, 2016, p. 139).

9. Paz republicana. La paz republicana es aquel tipo de paz que se realiza a partir de los principios de la teoría política republicana: "deliberación, constitucionalismo y representación" (Barnett, 2006, p. 89) y que sus partidarios consideran útil para aplicar después de la finalización de guerras civiles.

La deliberación es considerada el medio que permite el acuerdo y la reconciliación entre grupos rivales. Ella alienta a las personas a participar en la búsqueda del bien público.

En el republicanismo se reconoce que "la deliberación permite:

1. Identificar cómo los individuos se consideran unos a otros y cuáles son sus puntos de vista.
2. Aumentar la posibilidad en que la decisión colectiva alcance legitimidad.
3. Aumentar la posibilidad en que la política implementada tenga aceptación.
4. Proporcionar una oportunidad para que los individuos cambien de opinión y modifiquen sus creencias" (Barnett, 2006, p. 98).

El constitucionalismo ayuda a distribuir en el panorama político, no permitir que el poder se concentre en manos de uno o de unos pocos. Además, "es de importancia para promover la estabilidad y la legitimidad del régimen posterior al conflicto" (Barnett, 2006, p. 96).

Desde esta perspectiva la representación es concebida como el medio que permite la incorporación de diversas voces para el asentamiento de la paz. Tal incorporación se debe al

reconocimiento de que “lo que afecta a todos debe ser decidido por todos” (Barnett, 2006, p. 96-97).

Los autores que adhieren a esta postura sostienen que “la paz republicana ofrece con la aplicación de estos principios no sólo la construcción del Estado después de la guerra, sino también la realización de operaciones de consolidación de la paz” (Barnett, 2006, p. 101).

La construcción de la paz republicana promueve los cimientos para la estabilidad postconflicto estableciendo el proceso para crear un Estado legítimo que se restringe en su capacidad para ejercer un poder arbitrario y puede minimizar los conflictos entre facciones.

10. Paz por el Derecho. La búsqueda de la paz a través del Derecho recibe el nombre de iusirenismo o pacifismo jurídico. Este considera la guerra como el efecto de un Estado sin derecho, es decir, de un Estado en el que no existen normas eficaces para regular los conflictos.

En el siglo XX, el principal defensor de la paz por el derecho es Hans Kelsen, cuya primera obra dedicada específicamente al problema de la paz es *La Technique du Droit International et L'organisation de la Paix* (1934), trabajo que se deriva de la conferencia inaugural del Institut d´Hautes Études Internationales de Ginebra. La idea central con la que puede resumirse tal trabajo es la siguiente: la paz consiste en la exclusión de la guerra. La lucha por la paz es la lucha contra el “acérrimo enemigo de la humanidad”: la guerra (Hans Kelsen, 1934, p. 251).

El punto de partida de la propuesta de Kelsen es el concepto de paz negativa, la paz como ausencia de guerra. La solución que nos presenta al problema de la guerra no es de orden moral ni político, sino jurídico y, más concretamente, de técnica jurídica. El tema de la paz es susceptible de ser resuelto de manera definitiva si se destinan recursos y esfuerzos en la causa del desarrollo técnico del derecho internacional. Insiste en que quienes se dedican a

la cuestión de la paz deben dejar de refugiarse en argumentos morales para abrazar la idea del Derecho Internacional (Hans Kelsen, 1934, p. 253).

Nuestro autor va a volver sobre el tema durante la Segunda Guerra Mundial. En 1941, inicia la Oliver Wendell Holmes Lectures en la Universidad de Harvard con la frase siguiente: “El derecho es, en esencia, un orden para promover la paz” (Hans Kelsen, 1996, p. 23). Lo taxativo de esta afirmación se va a ver disminuida unas páginas más adelante, para decirnos que, si bien el derecho es el gran promotor de la paz, lo hace solamente “en el sentido de que prohíbe a los miembros de una comunidad el uso de la fuerza en sus relaciones mutuas” (Hans Kelsen, 1996, p. 33).

Kelsen (1996) sostiene que la paz por vía del Derecho es siempre y necesariamente una paz relativa, una paz que debe convivir con un cierto grado de violencia. Por tal motivo, cuanto más precisos sean desde el punto de vista técnico los procedimientos que regulan el uso de la violencia y cuanto mayor sea el grado de especialización de los órganos encargados de aplicarla, con más eficacia servirá el Derecho a la causa de la paz.

La paz que concibe Kelsen no es una situación en la que no existe el uso de la fuerza, sino que es más bien una situación en la que el uso de la fuerza se encuentra tan racionalizado como sea posible, es decir, se trata de una paz compatible con el Derecho.

En su interpretación, nuestro autor (2003) entiende que puede existir un derecho internacional tan fuerte como para ser capaz de sujetar la voluntad soberana de los Estados.

Es su idea que sólo es posible una paz duradera si los Estados abandonan el dogma de su soberanía y consienten plegarse a la razón del Derecho.

En esencia, la propuesta kelseniana es el reconocimiento de que el Derecho Internacional se encuentra por sobre la política.

Entendemos que con los tipos de paz dados hasta aquí hemos cubierto aquellas formulaciones más relevantes sobre la paz que se presentan durante la modernidad: el próximo paso argumental será adentrarnos en el pacifismo y sus tipos en la modernidad.

2. El pacifismo y sus tipos

Si bien la preocupación por la paz y la eliminación de la guerra es un tema que ha estado presente desde tiempos inmemoriales, la voz *pacifisme* es acuñada en 1901por el escritor y jurista francés Émile Arnaud, miembro de la Ligue International de la Paix et de la Liberté, para hacer referencia a la gama completa del pensamiento por la paz. La voz se populariza en la mayoría de las lenguas europeas, a diferencia de *paxism*, que es un vocablo que promueven sin éxito, desde 1887, algunos activistas por la paz en Gran Bretaña.

Una de las primeras definiciones que hemos podido recoger sobre el tema data de 1906, y es la dada por Émile Faguet. La deja expresada en los términos siguientes: "El deseo de que la guerra desaparezca de la Tierra, cuando va acompañado al menos de un principio de consideración de los medios adecuados para hacerla desparecer…" (Faguet, 1908, p. 2).

Las cuestiones que evoca el término *pacifismo* son complejas y variadas, dado que diferentes conceptos, tradiciones y definiciones existen en todo el mundo, creando, a menudo, malentendidos y confusión que, a veces, son intencionales. Por ejemplo, el término puede usarse peyorativamente en debates políticos por quienes se niegan a apoyar una acción militar específica o por aquellos que prefieren la no-violencia ante un problema o conflicto sin ser pacifistas por principios.

Antes de 1915, el término pacifista se emplea de manera general para describir a alguien que se opone a la guerra como institución, que rechaza la violencia en favor de convertir "las espadas en rejas de arado". Aunque debe aclararse que la resistencia a la guerra, a menudo a guerras específicas, y pacifismo no son lo mismo; algunos se han negado

a participar en guerras “injustas” específicas o se oponen a una carrera armamentista o a las armas nucleares sin ser pacifistas respecto a toda guerra. El término pacifismo se usa generalmente para expresar una posición ideológica más que para designar una postura puramente personal.

Dada la complejidad y variedad con que se ha abordado el tema a lo largo del siglo XX, aquí, para dar cuenta de los tipos de pacifismos, hemos optado por tomar en cuenta tres vertientes de estudios: a) perspectiva de la filosofía fenomenológica: tipología de Max Scheler; b) perspectiva política: tipología de Norberto Bobbio; y c) perspectiva polemológica: tipología de Gastón Bouthoul.

3. Perspectiva filosófica del pacifismo: la tipología de Max Scheler

En el invierno europeo de 1926-1927, Max Scheler escribe *Die Idee des Friedens der Pazifismus*, traducido a nuestra lengua como *La idea de la paz perpetua y el pacifismo”*.[32]

El filósofo alemán reconoce que la ambición por alcanzar la paz es tan antigua como la humanidad, pero los conflictos armados que se expresan en todos los tiempos contradicen las expectativas que quedan descriptas y analizadas en obras de distinto valor y cuantía.

Esa oposición entre anhelo de paz y realidad conflictiva lleva a Scheler (2017) a plantearse los cuatro interrogantes siguientes: ¿La paz perpetua tiene en sí un valor positivo y es susceptible de realización? ¿La evolución de la humanidad se encamina hacia este ideal? ¿La historia ha llegado a una etapa en que pueda considerarse que la idea de una paz estable está próxima? ¿Existe un método seguro y visible para suprimir la guerra entre las naciones?

[32] Entre otras ediciones, puede verse la edición de Salamanca, Escolar y Mayo Editores, 2017.

Inmediatamente después de realizarse estas preguntas se detiene en aclarar lo siguiente:

> (…) denominaré "pacifismo universal" al modo de pensar y valorar que responde afirmativamente a estas cuatro cuestiones, incluidas la tercera y la cuarta. Pues el "pacifismo" no es, por mucho que se quiera, una simple predisposición pacificadora ni un amor a la paz, sino la "fe en métodos tales como los que acabamos de mencionar". Por el contrario, llamo "militarismo" (militarismo disposicional) a aquel modo de pensar que responde negativamente a la primera de estas cuatro preguntas. Entre estas dos posturas extremas, el pacifismo y el militarismo, existe según sea la opinión que se adopte respecto a las otras dos cuestiones, esto es, a la segunda y a la tercera, toda una serie de posibles posturas fundamentales y de convicciones que no cabe designar ni como "militarismo disposicional" ni como "pacifismo". Quien no es pacifista no tiene, por tanto, por qué ser automáticamente militarista (Scheler, 2017, p. 155).

La postura de Scheler (2017) consiste en escindir la idea de paz de los medios seguidos para realizarla. Para él la paz perpetua no es un sueño, sino que significa además de una noble y generosa inspiración, una idea realizable. Llega a tal afirmación tomando como punto de partida el hecho de que la guerra no es consustancial con la naturaleza humana, lo que sí es humano es el instinto combativo, el cual puede revestir aspectos tales como la lucha contra los dioses, que es ateísmo; la lucha contra las pasiones y contra el cuerpo, que es el ascetismo; la lucha contra la naturaleza inorgánica, que es el trabajo; etc. "La guerra es una de las formas de expresión del instinto combativo de los hombres y, por lo tanto, no constituye un estado necesario" (Scheler, 2017, p. 156).

Por otro lado, reconoce que la humanidad tiende a una curva constante hacia la paz aunque no se pueda establecer el origen ni el punto de culminación de tal curva. Entiende que el nivel en el que se encuentra la curva al tiempo de escribir el trabajo que nos sirve de guía en este apartado no es todavía la época de realización de la paz.

Al final de tal producción muestra que las ideas y los movimientos de lo que se llama *pacifismo* no tiene una única forma y que es posible identificar 8 tipos de pacifismos:

1. *Pacifismo heroico individual*: se basa en el principio de no resistencia contra la fuerza. Este es el pacifismo de la objeción de conciencia a la guerra "que se encuentra en algunas sectas cristianas y movimientos juveniles" (Scheler, 2017, p. 166). Es un pacifismo que no es un medio para fines específicos, sino que surge de una moral básica de aquellos quienes lo practican. Es un tipo de pacifismo que no cae bajo ideologías que persiguen intereses específicos.

   Scheler sostiene que este tipo de pacifismo guarda condiciones sustantivas para alcanzar la paz perpetua. Para dar tal afirmación se basa en las tres razones siguientes:

   a. Es un medio absoluto contra la guerra. Ello por nacer del centro del alma del individuo.

   b. No es una ideología de clases, porque se dirige por igual contra militares y fuerzas revolucionarias.

   c. Es un modelo eficaz para todos los corazones puros y nobles.

2. *Pacifismo cristiano* (semipacifismo), el cual presenta dos vertientes:

   a. El pacifismo católico romano, basado en la ley natural y la ética.

b. Las formas de las iglesias reformadas que buscan unir en un mismo cuerpo espiritual, bajo el liderazgo del calvinismo, acciones sociales y esfuerzos éticos de trabajar por la paz perpetua.

El pacifismo católico romano es aprobado sólo en un sentido relativo, puesto que da únicamente cuando es conveniente a la Iglesia. Por su parte, el protestantismo, como mantiene Scheler (1977) presenta una posibilidad menor que el catolicismo de traer la paz al mundo, dado que tiene un *ethos* dogmático dividido y no posee una autoridad máxima.

3. *Pacifismo económico liberal del libre comercio*, del que sostiene que su principal teórico es el filósofo inglés Herbert Spencer, cuya tesis se basa en una línea de pensamiento basada en un sistema de valores positivista y utilitarista.

Nos parece oportuno dejar señalado respecto de esta afirmación de Scheler que Herbert Spencer sostiene que la humanidad pasa de la etapa militar a la etapa industrial, la cual representa para su postura positivista el más alto grado de evolución humana y, en tal pasaje, también se opera una fase de evolución que deja atrás un régimen de violencia para entrar en un régimen de conciliación.

Encuentra el principal error de este tipo de pacifismo en que subestima las energías espirituales, morales y legales para alcanzar la paz perpetua. Otro de los errores que le señala es que se trata de un pacifismo que sostiene que las guerras comerciales son la razón principal de otros tipos de guerra; además, se inspira en una línea de pensamiento que ignora lo básico de la política: la pulsión de poder y la pulsión de dominación, y también es ciego al hecho de que la economía hace surgir controversias y oposiciones.

En esta aproximación tampoco se reconoce que el libre comercio se basa en un tipo especial de “política permisiva” de los estados fundamentada en la voluntad del

Estado. Tomando en cuenta tal origen se puede afirmar que el libre comercio no es un organismo independiente y autónomamente eficaz que puede cambiar por sí mismo las relaciones entre los estados (Scheler, 1977, pp. 40-41).

En el párrafo final del punto referido al pacifismo económico liberal, Scheler nos recuerda que el libre comercio pude aumentar las inclinaciones hacia la paz, pero junto a ello debe tomarse en cuenta lo siguiente: a) el libre comercio no puede ser causa de la paz mundial; y b) el libre comercio no puede, por actos individuales y por la voluntad de empresas que comercializan, quedar fuera del Estado. Por el contrario, el mundo de la paz debe lograrse por medio de cambios morales, políticos y desarrollos legales; entonces, el libre comercio llegará automáticamente. "El pacifismo económico toma erróneamente los efectos por las causas" (Scheler, 1977, pp. 40-41).

4. *Pacifismo jurídico o pacifismo de ley*: es históricamente una continuación de la idea de ley natural *ius natura* o *nomos agraphos*. Se cree que esta ley se encuentra por encima de las leyes establecidas por el Estado. Se dice que la idea de ley natural está inscrita en la mente y el corazón de la humanidad, y se supone que es la medida de la justicia y de validez de las leyes positivas del Estado. También se dice que es el ideal del desarrollo del derecho positivo, así como la base del derecho internacional. Pero, desde que la ley se vuelve "viva" por la palabra de un juez, esa idea de ley natural exige un tribunal y normas para que tal tribunal tome decisiones sobre conflictos y los solucione.

Este tipo de pacifismo lo encontramos representado en las propuestas del Abate de Saint Pierre y de Kant en su ensayo sobre la "paz perpetua". También se encuentran en este tipo de pacifismo varias formas del "socialismo utópico". Su fin es el siguiente: un desarme general, tano de la tierra como de los mares y, con ello,

liquidar todos los conflictos entre naciones con un estricto sistema de normas (Scheler, 1977, p. 166).

Este pacifismo sufre tantas decepciones como el pacifismo del libre comercio. Uno de sus más fuertes desengaños surge de las esperanzas y expectativas de que una forma republicana del estado unida a una democracia parlamentaria traería por sí misma la paz, como así también asume que la gente es básicamente "pacífica" y que los controles parlamentarios en el gobierno serán los actores que disminuyan las posibilidades de las guerras. Tales supuestos han demostrado ser erróneos para dar cumplimiento a las esperanzas y expectativas del pacifismo jurídico.

5. *Semipacifismo del marxismo comunista y socialista*, esta forma de pacifismo busca imponer la paz perpetua en términos de eliminación de las clases en el Estado después de una temporal dictadura del proletariado (Scheler, 1977, p. 166). Bajo esta forma de pacifismo la propuesta es que la guerra desaparecerá cuando en el mundo impere el orden mundial comunista: la paz perpetua llega a través de la socialización del mundo. La paz perpetua sólo puede erigirse sobre la sangre de una revolución mundial y, por cierto, es una forma cuestionable de alcanzarla.

6. *Pacifismo imperialista*: busca alcanzar la paz perpetua por medio de un solo Estado que se vuelve poderoso y expande su poder sobre el mundo hasta el punto de que ningún oponente puede aproximarse a esa potencia. La política de ese único Estado poderoso se puede caracterizar así: debilitar al fuerte, elevar a los débiles y, de ese modo, traer un equilibrio. El pacifismo del imperio dominante ha tenido lugar varias veces en la historia, pero no ha sido un instrumento suficientemente efectivo para lograr una paz duradera.

7. *Pacifismo de la clase burguesa capitalista*: se inicia en naciones europeas y en América a causa del temor de que derroquen por una nueva guerra. Es

una forma de pacifismo que nace y se proyecta en la oposición de una guerra soviética que propicie una revolución mundial.

8. *Pacifismo Cultural*: busca lograr una paz perpetua mediante una unificación de las elites intelectuales de todas las naciones, además de la educación sobre las consecuencias, costos y sacrificios de la guerra y de una reforma de las formas de vida y humanización educativa. El trabajo del pacifismo cultural, tratando de demostrar las malas consecuencias de la guerra en todos los aspectos, es una verdadera tarea en pro de la paz si se realiza de manera independiente de los intereses de las partes y se lleva adelante con justicia.

Llega a concluir su trabajo con los reconocimientos siguientes: es necesario rechazar todas las viejas formas de militarismo, así como también se debe rechazar todas las formas de pacifismo instrumental; es necesario exigir un pacifismo que surja del tenor moral de la persona y de un militarismo instrumental; junto a ello se hace necesario romper con todas las ideologías románticas de la guerra que no pueden resistir la prueba de una crítica ni entenderse desde la razón, es decir, de la filosofía y de las ciencias.

4. Perspectiva política del pacifismo: La tipología de Norberto Bobbio

En su muy afamado *Diccionario de Política*, consultado con frecuencia por politólogos, sociólogos y juristas, Norberto Bobbio define el pacifismo como “una doctrina”, o también como sólo un conjunto de ideas o actitudes, y el movimiento correspondiente, caracterizados por estas dos connotaciones: a) condena de la guerra como medio idóneo para resolver las controversias internacionales; y b) consideración de la paz permanente (o perpetua) entre los estados como fin posible y deseable (Bobbio y Matteucci, 1977, p. 49).

La tipología que nos presenta Bobbio tiene sus fundamentos en la distinción sobre los modos de explicar los orígenes de la guerra y los medios que se proponen como necesario para eliminarlas.

Una primera distinción que realiza Bobbio (1999) es entre "pacifismos *activos* y pacifismos *pasivos"*; los primeros conciben la guerra como injustificable, los segundos la conciben como imposible (p. 30).

Reconoce de ambos las siguientes características:

> Mientras el pacifismo pasivo se funda sobre una teoría científica o presuntamente tal, el pacifismo activo presupone una ética. El procedimiento intelectual típico que caracteriza el primero es la explicación o la interpretación de los hechos; lo que caracteriza el segundo es la justificación. La diferencia entre explicar y justificar reside en esto: quien explica procura entender y hacer entender cómo han sucedido las cosas; quien justifica se preocupa por demostrar que las cosas debían (o no debían) suceder como han sucedido (Bobbio, 1999, p. 50).

En cuanto a lo referido al tipo de paz que exige el pacifismo, nos recuerda que no es una paz cualquiera, sino que es una paz que resulta de "una aceptación consciente como sólo puede serlo la paz que se instituye entre partes que ya no tienen reivindicaciones recíprocas que formular. Sólo una paz de este tipo puede esperarse con fundamento que sea duradera" (Bobbio, 1999, p. 178).

Al tipificar el pacifismo activo señala que "se mueve en tres direcciones, según busque la solución de su problema, eliminación de la guerra e instauración de una paz perpetua, obrando sobre los medios, sobre las instituciones o sobre los hombres. Se puede hablar de un pacifismo *instrumental*, en el primer caso; *institucional*, en el segundo; *finalista*, en el tercero" (Bobbio, 1999, p. 75).

1. *Pacifismo instrumental*: aquel que promueve el desarme y las prácticas de la no-violencia, lo considera una forma superficial, ya que se centra en los medios que hacen posibles las guerras, pero no en sus verdaderos motivos. Según las teorías más extremas, el recurso a la violencia nunca está justificado, ni siquiera como última ratio.

Bobbio (1999) reconoce en él dos momentos: El esfuerzo por destruir las armas o al menos reducir al mínimo su cantidad y peligrosidad. Es un momento negativo, puesto que trata de impedir al hombre los usos de los instrumentos para la guerra. Se expresa en la práctica del desarme. Los intentos por sustituir los medios violentos por los medios no violentos. Es un momento positivo, dado que considera que la guerra se hace para obtener resultados y su propuesta es obtener esos resultados sin recurrir a la guerra. Se expresa en la práctica de la no violencia.

2. *Pacifismo institucional*: "La institución contra la que se dirige el pacifismo institucional es el Estado. Pero hay dos modos distintos de vincular el Estado con la guerra, de hacer depender el fenómeno de la guerra del Estado como institución": el jurídico y el social (Bobbio, 1999, p. 79).

En el pacifismo jurídico (la paz a través del derecho) se concibe la guerra como un hecho que depende de la existencia del Estado en cuanto tal. Cualesquiera sean las estructuras económicas en que se funda o la ideología política que lo dirige, pone el acento en la característica propia de todos los estados de tener el poder supremo y exclusivo de tomar las decisiones últimas en lo referente al empleo de la fuerza.

En el pacifismo social (la paz a través de la revolución social), la guerra es reconocida como hecho dependiente no del Estado en cuanto tal, sino de una

> determinada forma de Estado, de aquella cuyo régimen se sostiene por la opresión de clase en las relaciones internas y por la expansión imperialista en las relaciones externas, fundado en última instancia "sobre la base de su propio contenido económico e ideológico, en la violencia interna e internacional" (Bobbio, 1999, p. 79). Para este pacifismo, la erradicación de la guerra es la transformación del orden social capitalista o el pasaje del capitalismo al socialismo; no la eliminación de los Estados, sino la destrucción de un cierto tipo de Estado (p. 81).

3. *Pacifismo finalista*: es aquel que apuesta por la transformación de la actitud de las personas a través de vías morales o religiosas. Parte de reconocer que las instituciones están siempre compuestas por personas. Las guerras practicadas por los Estados y ellas van a cesar en el momento en que todos los que trabajan a su servicio se convenzan de la inmoralidad que supone la guerra. El exponente más conocido de este tipo de pacifismo es la objeción de conciencia, cuya práctica conlleva una serie de problemas en relación con el cumplimiento de la ley.

Al comparar los tres tipos de pacifismos, Bobbio (1999) traza una relación de eficacia entre ellos y reconoce que el pacifismo institucional es menos eficaz que el pacifismo finalista y, al mismo tiempo, más eficaz, pero menos practicable que el instrumental. Suma a tal afirmación que el pacifismo institucional es al mismo tiempo más practicable que el pacifismo finalista y más eficaz que el instrumental. Por ello es que, personalmente, lo prefiere a los otros dos.

5. Perspectiva polemológica del pacifismo: La tipología de Gaston Bouthoul

Para dar inicio a este apartado, nos parece oportuna la visión que el fundador de la polemología tiene sobre los porqués de la violencia y la guerra en las relaciones internacionales. Bouthoul (1967) los señala en número de ocho, ellos son:

1. La existencia de Estados independientes que componen el sistema internacional hace que la guerra preceda o se implique en sus relaciones. “La guerra fue y sigue siendo la última ratio, después de la cual los derechos, las prerrogativas y el rango de cada uno son definidos y fijados” (p. 120).
2. “El derecho de cada estado a armarse como quiera y hacer la guerra contra quien quiera” (Bouthoul, 1967, p. 121).
3. Las naciones guardan la creencia de que sus armamentos son defensivos, pero las de las otras son ofensivos; que arman para preservar la paz y afirman que las otras lo hacen para atacarlas. Todos los regímenes se acusan unos a otros de tener motivos ocultos y agresivos.
4. Se incrementan los gastos en armamentos y tropas.
5. “El derecho internacional siempre ha asimilado los conflictos entre estados a los procesos privados” (Bouthoul, 1967, p. 122).
6. La neutralización de los dispositivos nucleares puede tener como resultado salvar a la humanidad de la guerra nuclear, pero va a llevar a un retorno a las formas anteriores de guerra, como las de 1914 y 1939.
7. Algunos asumen la posición que reconoce que la pobreza y la inflación demográfica de los países del “Tercer Mundo” son la amenaza a la paz, ellos olvidan que la guerra es lujo de las naciones ricas y poderosas.

8. No se han provocado progresos en la prevención de conflictos, y ello se debe a la creencia de que “el hombre tiene el conocimiento infuso de la guerra y por ello sigue siendo el más misterioso de los fenómenos sociales” (Bouthoul, 1967, p. 123).

La contrapartida a ese impulso belicoso que lleva a la guerra es el pacifismo, al cual señala como una reacción psicológica directa, esto es: que afecta la opinión sin pasar previamente por razonamientos complicados, como así tampoco pasa por teorías causales previas. “Es expresión de una actitud y de un deseo. Es un comportamiento inmediato, un estado de ánimo todavía irrazonado” (Bouthoul, 1971, p. 91).

Para el padre de la polemología, las formulaciones que se realizan del pacifismo se relacionan de manera directa con la concepción que se tiene de la guerra, o sea, para él, en la relación guerra-pacifismo, la variable independiente es la guerra y la variable dependiente el pacifismo.

Tomando en cuenta a las posturas que consideran a la guerra como un hecho sagrado o la entienden como un hecho o cosa profana y condenable, realiza una primera tipificación del pacifismo dividiéndolo en sagrado y profano.

Bouthoul (1971) subdivide el pacifismo sagrado en los tipos siguientes:

a. Pacifismo bíblico: la guerra es vista como un castigo de Dios. Castigo que cae sobre los malos y los pecadores. “Es propio de este tipo el pacifismo que predican los profetas en el Antiguo Testamento, el que consiste en cuidar que no haya impiedad o impurezas que puedan provocar una sanción divina”.

b. Pacifismo romano: tal como su nombre lo indica, tiene su origen en la Antigua Roma, y se proyecta en el tiempo. Es un pacifismo de triunfadores cansados de vencer y

castigar, y hace caer la responsabilidad sobre los vencidos. “La misión del triunfador es gobernar y decidir el derecho entre los pueblos”.

c. Pacifismo fatalista: es aquel que se fundamenta en una actitud de no-resistencia. Sus cultores sostienen que son vanos todos los esfuerzos que se pueden realizar para detener la guerra, pues ella es “el inevitable instrumento del destino”, y aquel que vence en la contienda lo hace porque es un elegido de los dioses. Es una visión que sólo lleva a la resignación.

El “pacifismo que excluye la noción de lo sagrado” puede ser dividido, según afirma el mismo autor (1971), en los tipos:

a. Pacifismo evangélico: en el Nuevo Testamento la guerra no es interpretada ni entendida como una cosa sagrada. Dios no es responsable de ninguna guerra, esta es un hecho humano pecaminoso. “Quien ha matado con la espada morirá con la espada”. En principio, la guerra está prohibida. Es una posición a la que se aproximan las doctrinas de la no-violencia, como las de Buda, Tolstoi y Gandhi.

b. Pacifismo plañidero: este tipo sostiene que recordarles a los hombres la crueldad de la guerra, las pérdidas de vidas y bienes, depredaciones y matanzas es suficiente para que les inspiren repugnancia. Sus postuladores consideran que la guerra es una especie de error de cálculo por parte de los dirigentes.

c. Pacifismo moderado: es la postura que asumen los profesores de Derecho Internacional Público, cuya doctrina se limita a proscribir la crueldad y a prohibir excesos. Su accionar tiende a moralizar la guerra más que condenarla o a descastarla.

d. Pacifismo belicoso: exhorta a los pueblos a que hagan la guerra para poner fin a ella. Uno de los lemas que puede identificarlo es “la guerra a la guerra”.

e. Pacifismo irreverente: su propuesta es “desantificar” la guerra y quitarle el prestigio que le concede la literatura épica. Su método consiste en ridiculizar las costumbres militares y el nacionalismo agresivo y atacar a los caudillos y su leyenda.

Con estas perspectivas del pacifismo ponemos fin a la primera parte de nuestra tesis, cuyo objeto ha sido la paz y el pacifismo en la modernidad. Creemos haber agotado el tema desde la perspectiva de los objetivos que nos hemos propuesto en el inicio de nuestro trabajo y encontrarnos en condiciones para ingresar en la segunda parte, la cual refiere a la paz en la posmodernidad.

Conclusiones parciales Primera Parte

1. El recorrido realizado a lo largo de este trabajo, tomando como método la historia conceptual, permite sostener que en cada momento histórico significativo, ya sea como consecuencia de un conflicto bélico, de una crisis política o en períodos de posguerra, se han articulado estrategias orientadas desde la praxis política con el objetivo de alcanzar un estado de paz. Estas respuestas han sido siempre situadas, es decir, determinadas por coordenadas culturales, institucionales e ideológicas propias de su tiempo, pero han olvidado el concepto central de persona humana.

2. El análisis desarrollado en los capítulos precedentes ha buscado reconstruir esa correlación entre los contextos históricos específicos y las concepciones de paz que de ellos emergieron. Esta reconstrucción ha sido efectuada no sólo mediante la exposición de hechos históricos, sino también a través del examen crítico de discursos, doctrinas y corrientes de pensamiento que han influido en la configuración del ideal de paz.

3. El racconto histórico desarrollado en la primera parte de la tesis permite concluir que el período de la modernidad, aproximadamente desde el siglo

XVII hasta el XX, constituye el momento más fecundo en términos de elaboración teórica sobre la paz. Fue durante esta etapa que se consolidaron las grandes tradiciones políticas (liberalismo, socialismo, realismo, pacifismo moderno, entre otras), cuyas formulaciones influyeron decisivamente en el modo en que se entendió y buscó la paz, pero sin alcanzarse debido a la ausencia de concebir a la persona humana en su totalidad.

4. A lo largo del análisis se ha detectado que muchas de las concepciones sobre la paz estuvieron atravesadas por fuertes componentes ideológicos. Esta impronta se manifiesta, por ejemplo, en la contraposición entre el marxismo y el liberalismo, o en las distintas variantes del pensamiento pacifista, tanto seculares como religiosas. Tales tensiones no sólo definen diferentes formas de concebir la paz, sino también diversas estrategias para su consecución.

5. La sistematización de los distintos hitos históricos realizada en este trabajo permite advertir que ha habido momentos, particularmente, aquellos marcados por profundas transformaciones sociales o crisis estructurales, en los que se torna especialmente complejo definir un concepto unívoco de paz y proyectarlo de manera operativa en la realidad. En tales circunstancias, las propuestas de paz tienden a adquirir un carácter limitado y transitorio, lo que puede denominarse, en términos analíticos, una "*paz imperfecta*". Esta noción remite a un estado en el que, si bien se evita la violencia directa, subsisten estructuras de injusticia, desigualdad o dominación que dificultan el logro de una paz positiva y sostenible.

6. Un ejemplo paradigmático de lo anterior es la reflexión de Agustín de Hipona en torno al concepto de paz, elaborada en el marco de la crisis que supuso la caída del Imperio Romano de Occidente. En ese contexto de colapso institucional, disolución del orden político vigente y descomposición del tejido social, Agustín

propone una noción teológica y escatológica de la paz que responde a una situación de extrema disrupción histórica.

7. Las conclusiones extraídas de esta primera parte habilitan conceptualmente el paso a la segunda sección de la tesis, dedicada al estudio de la paz en el contexto de la posmodernidad y la globalización. Allí se abordarán los nuevos desafíos que presenta este horizonte histórico caracterizado por la emergencia de actores no estatales, la intensificación de la interdependencia global y la centralidad creciente de la incertidumbre como variable estructurante del orden político internacional.

Crítica a la modernidad desde la perspectiva de la *tranquillitas ordinis*

En la modernidad se aminora la idea de que el hombre es el fundamento del orden social y, como contrapartida, se agiganta la idea de lo social. El pensamiento clásico y medieval se ocupa del hombre como animal social, de la familia, de la comunidad, etc.; sin embargo, no concibe lo social como un concepto que abarque y trascienda todas las cualidades de la persona humana.

No desconocemos, y damos cuenta de ello a lo largo de nuestro trabajo, que el hombre es un animal social y que, por lo tanto, lo social es algo propiamente humano. Sin embargo, la relación entre hombre y sociedad no está exenta de tensiones y conflictos, sobre todo en tiempos en que se instala, política y moralmente, una actitud antropocéntrica y se desarrolla un proceso de socialización que amenaza con absorber al hombre en sus notas constitutivas como persona.

Dicho en otros términos, el pensamiento moderno sobredimensiona lo social y, con ello, pierde la recta intelección del hombre, de su vida y de sus fines, tal como lo propone San Agustín para alcanzar la *tranquillitas ordinis*.

Nos parece oportuno volver sobre la idea central que sostenemos, adhiriendo al pensamiento clásico y, especialmente, a San Agustín: el hombre es el fundamento del orden social. Con ello queremos indicar, en primer lugar, que el hombre es el sujeto real en el cual lo social se verifica como realidad accidental o de inherencia. Lo social nunca es un sujeto con consistencia real propia; no es sustancia. Se verifica siempre como algo que pertenece al hombre, vale decir, como accidente humano. Su identidad deriva del sujeto.

Lo social, generalmente entendido, es una propiedad del hombre; es decir, un accidente que emana necesariamente de la naturaleza humana. En tal sentido, constituye algo natural al hombre, contrariamente a lo que sostienen los pactistas, entre ellos los autores que hemos citado, como Jean-Jacques Rousseau y Immanuel Kant.

Lo social es relación cuyo fundamento es la acción humana y, por lo tanto, dicha relación no puede situarse por encima del hombre. Puesto que el fin social, para nuestro autor, es la *tranquillitas ordinis*, su contenido queda determinado por la perfección del hombre.

Si lo social y sus formas organizativas olvidan que el hombre es el fundamento de lo social, entonces ese fin no puede alcanzarse.

Lo social es vida convivida; no constituye, como se ha pretendido afirmar desde ciertos puntos de vista doctrinarios e ideológicos a los que hemos hecho referencia más arriba, una despersonalización, sino una dimensión necesaria de la vida del hombre como persona. La vida social es vida personal y, en ella, no puede estar ausente el espíritu. Esa ausencia es precisamente la que impide alcanzar, en la modernidad, el orden social de la *tranquillitas ordinis* y la correcta interpretación de la paz por parte del hombre.

La paz es un cierto orden, y la paz de la ciudad terrena es algo específicamente político; constituye tarea y responsabilidad tanto de gobernantes como de gobernados, en cuanto todos ellos son personas humanas.

Lo que queremos dejar asentado es que no realizamos una crítica totalizante de la modernidad. Nuestra apreciación es, siguiendo los principios de San Agustín, que no puede existir *tranquillitas ordinis* si no consideramos a la persona en su dimensión integral.

Segunda Parte

Capítulo V: Globalización

1. El proceso de globalización desde 1990 hasta el año 2000

El concepto de globalización. "El lazo principal con la Globalización es la asunción de que hay progreso a través de la historia, y esto hace que sea mucho más difícil comenzar la guerra".

En este punto nos proponemos describir el proceso de globalización que comprende el período de 1990 a nuestros días y de interpretar la percepción que hay de él en la política internacional y sus componentes tradicionales, asumiendo que hay un cambio importante en todos los actores tradicionales del orden mundial. Para los sociólogos la globalización es mucho más aceptable que el postmodernismo, porque consideran que este proceso es la llave para la transición de la sociedad humana frente al tercer milenio. Por lo tanto, se puede definir *globalización* como un proceso social en el que los límites geográficos y sociales y los acuerdos culturales retroceden y las personas están cada vez más alertas a este problema (Waters, 1995).

La globalización tiene otras significaciones. Una de ellas es la creciente interconexión que existe en asuntos políticos y económicos, por lo cual el Estado-Nación o la sociedad nacional ya no es la unidad exclusiva de interacción social y comunicación.

Otra de ellas, más radical, indica que la globalización es un nuevo juego de poder mundial que implica redefinir las reglas del poder entre los Estados-Nación, el capital y los movimientos de la sociedad civil. El capital fue el primer actor que abandonó la prisión del Estado-Nación y desarrolló nuevas estrategias de poder en el espacio global. Los capitales tienen la capacidad de usar la tecnología de la información para reorganizar la división de la mano de obra a escala global y de usar mano de obra barata en todo el mundo como un recurso para maximizar sus ganancias.

El Estado-Nación hasta el momento sigue siendo el paradigma de la política, pero no tiene el poder estratégico que detentaba otrora, pues se ha desarrollado un nuevo grupo de actores: los movimientos de la sociedad civil, tales como Green Peace, Amnesty International, etc., grupos que tienen un poder especial con base en múltiples recursos. Uno de ellos es la información que utilizan para denunciar las acciones del capital y del Estado en temas como faltas a los derechos humanos o al medioambiente.

La globalización ha transformado profundamente la relación entre lo global y lo local, resignificando este último en el marco de una dinámica de interdependencia. Este proceso implica que, aunque las acciones se desarrollen en contextos locales, deben pensarse y ejecutarse en función de los condicionamientos y exigencias que provienen de la esfera global. En este sentido, se vuelve imprescindible adoptar una perspectiva cosmopolita, capaz de articular pertenencia territorial con apertura hacia el mundo, lo que podría expresarse, en términos metafóricos, como la necesidad de tener “raíces y alas” simultáneamente.

Posturas negativas ante la globalización. También se presentan visiones pesimistas respecto de la globalización, teñidas de resignación y aceptación pasiva. Una de las ideas que

se reitera entre quienes adhieren a esta postura es que los actores políticos deben aprender a organizarse a sí mismos, a identificarse con políticas trasnacionales construyendo, sobre la base de las pautas marcadas por el capital global, un nuevo espacio para la política a nivel trasnacional, creando nuevas formas de cooperación entre los Estados.

Globalización significa que las fronteras se presentan menos relevantes cada día, porque la dimensión económica, la información, la ecología, la tecnología y todo conflicto cultural impactan en la sociedad civil. Según Ulrich (2000), ella reduce las distancias y deja a poblaciones involucradas en estilos de vida trasnacionales que quizás ellas no deseen y tampoco pueden entender.

Visiones desde la sociología política. Epistemológicamente existe una aceptación por ciertas teorías sociológicas que implican en ellas el concepto global que intentan explicar. Uno de los debates teóricos se presenta al considerar cuándo comenzó la globalización. La idea más aceptable es aquella que parte del concepto de que surgió en los comienzos de la humanidad y en el alba del pensar y actuar políticos, pero que el proceso toma impulso y se acelera exponencialmente en los tiempos modernos; sobre todo, con el surgimiento del capitalismo. Para James Rosenau la ciencia política de las relaciones del mundo ya no son simplemente "relaciones internacionales", sino "relaciones trasnacionales" (p. 29), involucrando relaciones extrasociales complejas entre gobiernos, agencias internacionales gubernamentales y no gubernamentales y ciudades no gubernamentales. Como consecuencia, se produce un aumento en las relaciones entre organizaciones, grupos y agentes en distintos países con independencia compleja que implican estructuras "que conectan a personas y comités en varias partes del mundo" (pp. 360-364).

Globalización como incremento de las transacciones sociales y aparición de nuevos factores de poder. Para definir *globalización* tomamos las palabras de Baylis y Smith (1997), que la señala como un proceso de interconexión entre sociedades en las que los

sucesos en alguna parte del mundo tienen cada vez más efecto en individuos y sociedades distantes.

Esta es una de las posibles razones por las que se incrementan las transacciones sociales sin considerar los límites nacionales o del Estado. Otras tendencias se expresan en el crecimiento de la integración de las economías nacionales, el incremento de la atención por la independencia ecológica, la proliferación de empresas, movimientos sociales y agentes intergubernamentales que operan a escala global y la revolución en las comunicaciones, que ayudan al desarrollo de la conciencia global, para de este modo comprimir tiempo y espacio. La comunicación y la tecnología son la clave en este período de globalización.

La globalización y el sistema mundial. El estudio de las políticas mundiales, conocido como *teoría del sistema mundial*, tiene sus orígenes en los postulados del marxismo-leninismo, entre los que se considera que la economía del mundo se dividió en un centro y periferia en la que los capitalistas, en el centro, utilizaron las ganancias derivadas de la explotación de la periferia para pacificar a sus propios trabajadores.

Por su parte, Emmanuel Wallerstein (1997), uno de los estudiosos de la teoría del sistema mundial, señala que todas las características dentro del sistema se encuentran interrelacionadas, y todos los acontecimientos dentro del sistema pueden explicarse a través de factores internos. Reconoció dos tipos de sistema mundial en la historia: los imperios mundiales y las economías mundiales, que hoy en día son ejemplo del sistema mundial moderno.

La economía mundial es el sistema capitalista que comenzó en Europa en el siglo XVI. La estabilidad en el sistema fue dada por los estados semiperiféricos, y brindó seguridad al mundo del capitalismo. Estos estados están caracterizados por estructuras administrativas relativamente coherentes y eficientes, focalizadas en la tarea de desarrollar e intentar cambiar la posición de sus países dentro del mundo de la economía. De todas formas, como señalan

Baylis y Smith (1997), el sistema mundial está caracterizado por desigualdades y conmociones frecuentes que crean fuentes políticas de crisis y oposición de grupos que realizan movimientos antisistemáticos. Sin embargo, Wallerstein acepta que el actual sistema mundial se encuentra en un escenario de crisis terminal y que habrá otro para reemplazar al existente, que logrará la influencia de la acción individual.

El fenómeno de la globalización no se considera como una innovación por parte de los teóricos del sistema mundial. Sostienen que este proceso es una continuación de tendencias que por un largo tiempo acompañó la expansión del capitalismo como una entidad individual en la que se unen económica y política, en la que todos los elementos siempre estuvieron interrelacionados y fueron interdependientes. Por ejemplo, en la Guerra Fría, el comunismo demostró que era un gran sistema para hacer que la gente fuera igualmente pobre, pero se vendía como el mejor camino para la sociedad global. El capitalismo hacía que la gente fuera inequitativamente rica; y el estilo de vida socialista garantizaba el trabajo, una vivienda, educación y una pensión para la vejez, pero no explicaba cómo se producían los fondos para un reparto igualitario.

No obstante, como consecuencia de la caída del Muro de Berlín, surge una visión optimista en todo el planeta sobre las democracias, la libertad política y la economía de mercado. Hay una posición neoliberal empresarial según la cual todos los individuos y sus organizaciones tendrían acceso al intercambio comercial, créditos y facilidad para exportar en todo el globo. De esta manera, como afirma Friedman (2007), se reduciría drásticamente la desigualdad.

El realismo y la globalización. Según los realistas, el actor principal es el Estado, quien es, además, legalmente soberano. Este concepto de soberanía significa que ningún otro actor se encuentra por encima del Estado obligándolo desde su posición a actuar de manera determinada. Por lo tanto, el estatismo es la base fundacional del realismo; y el Estado, el

actor prominente; el resto de los actores son menos importantes. Sin embargo, incluso cuando el realismo fue la teoría dominante en el mundo desde 1919, el comienzo de la Academia de Relaciones Internacionales, el final de la Guerra Fría cambió este concepto y le dio un sentido contrario al del comienzo. Este evento sucedió sin un cambio radical en la distribución del poder dentro del sistema internacional y sin un comienzo de guerra.

Para el realismo era esencial la estructura bipolar y representaba la forma más lógica de equilibrio del poder. Kenneth Waltz (1979), quien creía que el mundo seguiría siendo bipolar durante muchos años, dijo que "en un mundo bipolar no hay periferias, con sólo dos poderes capaces de actuar en una escala mundial, cualquier suceso que ocurra en cualquier lugar debería de manera potencial inquietar a los dos" (pp. 171-204).

La coexistencia realista entre naciones se alcanzó a través del mantenimiento del equilibrio del poder. Por lo tanto, la cooperación limitada es posible en las interacciones en las que los estados realistas se levantan para ganar más que otros estados. Finalmente, lo que los realistas no reconocen es que desde 1990 se mantuvo un estado de paz sin un equilibrio de poder y sin un propósito de disuasión. La transición entre la Paz del Terror a la paz de la globalización, aún sin que se le haya encontrado, hasta ahora, la definición adecuada, es más natural y adecuada para dar seguridad y mantener la libertad en el mundo.

El liberalismo y la globalización. Para el liberalismo, esta globalización puede interpretarse según dos parámetros: por un lado, como una panacea, dado que varias de las ideas principales y teorías entraron en vigor y se hicieron presentes en el proceso, en especial a fines de la Guerra Fría, cuando se proclamó el nuevo orden internacional. El otro parámetro, la crisis del liberalismo, cuando, después de tanta alegría, la era oscura comenzó con la guerra en la exYugoslavia, seguida por tragedias en Rwanda y Burundi, y los conflictos en Bosnia y Kosovo que sucedieron bien en el centro de Europa liberal.

No obstante, el liberalismo se encuentra con más vida que el realismo, y esto se debe, de alguna manera, a la influencia de ideas políticas y su uso y aplicación a la realidad desde el siglo XVI.

El liberalismo en sus distintas teorías tales como el internacionalismo liberal, el idealismo e institucionalismo liberal han contribuido de manera considerable a obtener más libertad económica y social y con naciones que buscan cooperación y paz, opuestas a rivalidad y guerra.

Nos parece oportuno dejar asentado aquí que en nuestra opinión las ideas más importantes fueron aquellas relacionadas con las propuestas para fomentar la paz en las que los filósofos y teólogos rechazaron que el conflicto sea una condición natural para las relaciones entre estados. En esta teoría, la idea sustituye la creencia rígida del conflicto entre naciones y permite la elaboración de planes para redactar aquel propósito de prevención de guerra. Este fue el primer intento como respuesta al dilema predominante de por qué estalló la guerra en las relaciones internacionales. En general, y a través de los filósofos, el liberalismo siempre creyó que la libertad individual, el libre comercio, la prosperidad y la interdependencia fueron factores principales para asegurar una paz duradera.

Ventajas y riesgos de la globalización. La mejor manera en que podemos referirnos a la globalización es considerarla en un estado de crisis en el mundo durante la Guerra Fría y la continuación de esta crisis en los años por venir. No nos referimos a los sistemas o al orden internacional, porque no hay certeza de que el resultado pueda medirse en parámetros presentes o pasados. El proceso estuvo presente de manera opresiva y espontáneamente puede crecer de forma cada vez más dinámica y, por consiguiente, causar cambios en las estructuras sin capacidad de apreciar todos los fenómenos que ocurren simultáneamente. A su vez, puede decirse que la globalización posee tal dinamismo y crea distintos sucesos con tal velocidad que causa grandes contradicciones para los analistas.

Esta globalización no es en sí misma una forma de orden global como fue predicho por Fukuyama y otros en 1991. Es un proceso que representa un estado de crisis con varias trasformaciones estructurales, políticas, sociales y económicas que se mueve en todos los casos en un estado de libertad. Despierta curiosidad entre los observadores y expertos en el tema desde un lugar que manifiesta la necesidad de detenerlo por sus consecuencias negativas, pero no queda en claro si es posible detener el proceso o si es "irreversible", en cuyo caso sería necesario ir en su favor para abrir la opción de adaptarlo a las estructuras de la nación y a sus sistemas, y de esta manera construir un modelo mejorado para el futuro, en el que se reflejen los verdaderos intereses de la humanidad.

La globalización como epifenómeno de mercado. Se dice que esta globalización es un fenómeno producto del mercado, pero también puede considerarse un fenómeno social en el que existe un lenguaje que produce la interconexión de personas, naciones y sociedades. El dilema de la posibilidad de restablecer o no el orden anterior parece ser, según la mirada de los expertos, ya imposible.

Se alegan tres razones fundamentales que hacen este proceso irreversible:

1. La energía y velocidad es dada por la "libertad" en todas las direcciones.
2. La posibilidad de "telecomunicaciones" con el lenguaje común de la ciencia informática, redes sociales y el elevado nivel de interconectividad a nivel global.
3. La facilidad (persona, grupo, organización, etc.) para pasar de lo nacional a lo "trasnacional".

Por lo tanto, si nosotros aceptamos que el nuevo rol de las personas es irreversible, la sociedad y el Estado tendrían una aproximación global que puede ser basada en estos tres

conceptos. Tal vez no estamos descubriendo una nueva manera debido a que el verdadero estado de prosperidad y creatividad se da por medio de la libertad.

Esto fue evidente con la caída de la Unión Soviética, en la que los preconceptos y la organización de la humanidad eran impuestos por el Estado y, por lo tanto, demostraron ser menos competentes que la sociedad occidental, la cual estaba motivada por sus propias posibilidades de vivir en libertad social y financiera. Como Johnson (1977) bien indica, bajo la República Romana y el Temprano Imperio, el sistema de comercio masivo era esencialmente liberal, y Roma, en su prosperidad, manejaba una economía gigantesca de libre empresa.

La libertad es apreciada por la humanidad; y nunca hubo una mejor comprensión de ella como durante los acontecimientos del siglo XX. Reconocemos que esta es la razón por la cual este proceso es tan abrumador y produce consecuencias que pueden ser comparadas de manera negativa o positiva con el sistema anterior. Algunas tendencias son visibles y, dadas ciertas características históricas, actúan como factores desestabilizadores que deben cambiarse con prontitud, ya que, de expandirse, nos harían perder la oportunidad de movilizarnos hacia una sociedad global.

Tendencias negativas de la globalización. Dentro de tales tendencias pueden considerarse las siguientes:

a. Si las fuerzas de globalización y los estados no trabajan en armonía, podría tenerse una "*destatization*" o "debilitamiento del Estado" (Water, 1995, p. 100), y esta situación no sería conveniente para el nuevo orden.

b. La centralización del poder, los recursos, los conocimientos y la información se está desarrollando sólo entre algunos países. De esta manera, se establece una gran diferencia con el resto.

c. La libre voluntad del “libre comercio” y la concentración de recursos podrían dejar en un futuro un mercado global individual en manos de unos pocos.

d. Si no se entiende de manera correcta que el desafío de la globalización no sólo abarca el aspecto de mercado, sino el social y el político, y que genera una inseguridad por la falta de equidad social, bienestar y progreso, el proceso creará fuentes de conflicto.

e. Si se insiste con la idea de que la globalización no es más que el desarrollo de la última etapa del capitalismo, se corre el riesgo de perder una oportunidad histórica para la humanidad de avanzar de manera equilibrada hacia la sociedad global.

f. Mientras se hubo identificado la globalización como proveedora de paz y estabilidad en el sistema internacional, al mismo tiempo existe una presencia de fragmentación con tendencias hacia los conflictos, como señala Clark (1997). Podemos considerar la globalización como un proceso de integración de países que comparten valores democráticos y sistemas financieros liberales, con una inclinación a asumir roles dominantes. Lo contrario a esto es la presencia de la fragmentación, como una reacción de aquellas partes del mundo que se sienten amenazadas por este dominio del poder. Esta tendencia se debe a las desigualdades y al efecto negativo que la globalización tiene en los valores de creencia y cultura de algunas naciones. Este fenómeno de fragmentación también está presente a nivel local y regional y dentro de los estados, debido a la exclusión y problemas periféricos.

Tendencias positivas de la globalización. Debido a la euforia provocada por este proceso, pueden encontrarse varias interpretaciones en favor de la globalización. Sólo mencionaremos aquellas que se consideraron tendenciales y que fueron aceptadas por la sociedad global.

a. Las comunicaciones han causado una revolución fundamental en el mundo actual, y así hicieron la interconexión de personas, grupos y entidades mucho más simple *por minuto* y por todo el mundo, y redujeron de esta manera la necesidad de tiempo y espacio, brindando a cada individuo la posibilidad de participar en la opinión pública mundial.

b. El espacio para las políticas globales se está creando con movimientos trasnacionales sociales y políticos que comienzan a concentrarse en asuntos que el Estado transfiere a nivel global.

c. La democratización, los gobiernos y Estados representativos que están relacionados de manera más abierta y completa están creando un acercamiento cooperativo de relaciones internacionales que enfatiza la prevención de conflictos.

d. La guerra, los genocidios, la violación de derechos humanos, la pobreza, la calidad de vida y el cuidado del medioambiente son asuntos de interés particular en la opinión pública global que no se muestra favorable a proposiciones de aventuras desestabilizadoras.

e. La apertura de las instituciones para la sociedad, sin distinción de niveles, el acceso a las distintas capas de información, la libertad para posibilitar el desarrollo de este proceso y todas las oportunidades de prosperidad para permitir que el pueblo pueda aludir al mundo de la misma manera en que las instituciones aluden al Estado.

f. Existe una creencia, inspirada en el pensamiento kantiano, de que algunos aspectos de la globalización estimulan que las posibilidades de guerra entre las naciones sean remotas, ya que los estados en democracias liberales y muy interconectadas evitan disputas entre ellos.

La desaceleración de la globalización. Volviendo al año 1989, en aquel tiempo estaban claros los ganadores del mundo. Se avistaba un proceso de democratización. El capitalismo y

el liberalismo le daban forma a lo que luego llamaríamos globalización, que anunciaba, entre otras cosas, el fin de las ideologías. Hoy, treinta y seis años más tarde, nos encontramos con un aumento de las desigualdades, cuestionamiento a la política, nuevas intolerancias y fundamentalismos que se suceden en diversos lugares del planeta. Esto, por otro lado, se acompaña con un aumento en la calidad de vida en muchas regiones. Se puede notar una juventud movilizada que sigue defendiendo la democracia, y hay un denodado desafío de lograr un capitalismo más humanizado. La era dorada de la globalización (1990-2010) tuvo un brillo que se va a ir atenuando en los tres lustros siguientes. El comercio creció al caer los costos del transporte, las comunicaciones se intensificaron y fueron más accesibles, se redujeron aranceles y el sistema financiero fue liberado. La actividad internacional se expande al instalarse firmas en todo el mundo mientras los inversores recorrían el planeta para buscar condiciones favorables.

Entre 2015 y 2019, la globalización cedió su lugar a una nueva etapa de aletargamiento y desaceleración. Este proceso respondió a diversos factores. Por un lado, se incrementaron los costos asociados al traslado de productos; por otro, las empresas multinacionales comenzaron a encontrar mayores dificultades y costos para extenderse globalmente. A ello se sumó el hecho de que, en numerosos casos, los competidores locales lograron crecer con mayor facilidad que las empresas de alcance global.

El crecimiento económico lento comenzó, asimismo, a socavar los argumentos en favor de los mercados abiertos sobre los cuales se sustentaba la expansión de la globalización. El comercio internacional se desaceleró y se multiplicaron las medidas proteccionistas, aunque inicialmente de pequeña escala, a medida que los países procuraban proteger sus productos y mercados locales. Este proceso se vio agravado por la inestabilidad política, que incorporó nuevos costos e incertidumbres a las redes globales de producción.

Durante este período, el proceso de democratización también atravesó diversos tropiezos. El primero estuvo relacionado con la aparición y consolidación de importantes riquezas acumuladas por las élites provenientes del antiguo sistema. Estos sectores lograron adaptarse con considerable facilidad al nuevo escenario económico, beneficiándose de la expansión del capitalismo que, bajo el sistema socialista que anteriormente habían defendido, ellos mismos habían denunciado. Este fenómeno se produjo en el contexto de la liberalización de los Estados pertenecientes al antiguo Pacto de Varsovia y de la propia Rusia.

El segundo de estos tropiezos fue la crisis financiera del 2008, que comenzó en Estados Unidos y se extendió por todo el planeta provocando quiebras, desempleo y un empobrecimiento generalizado. Este proceso causó desconfianza en el orden económico y financiero y, como contrapartida, una crisis de legitimidad de los sistemas nacionales y territoriales.

La globalización política sigue su avance, pero la cohesión interna declina. La crisis ha desatado una ola mundial de ingobernabilidad. Esta tormenta económica se tradujo en un renacimiento de la extrema derecha, la xenofobia, el racismo y, sobre todo, un profundo descreimiento de la democracia, principalmente por parte de los jóvenes, que fueron las víctimas de la crisis.

2. La globalización hasta estos días

> Los procesos globalizadores incluyen una segregación, separación y marginación social progresiva. Las tendencias neotribales y fundamentalistas, que reflejan y articulan vivencias de los beneficiarios de la globalización, son hijos tan legítimos de esta como la tan festejada hibridación de la cultura superior, es decir, la cultura de la cima globalizada (Bauman, 2016, p. 9).

La sumatoria de tendencias no son tan alentadoras en esta parte de la globalización, puesto que ella tiene lugar en un marco donde se agudizan las relaciones entre Estados y naciones, y se intensifican las tensiones geopolíticas.

> En consonancia con el signo de estos tiempos, el despliegue de estas tendencias en el escenario internacional es vertiginoso. Allí donde predominaba una mayor integración y eliminación de barreras comerciales, aparecen nuevas regulaciones, prácticas proteccionistas y nuevas políticas industriales. El escenario ha cambiado de manera sustancial y abre nuevos interrogantes: ¿Se terminó la globalización? ¿Regresan las rivalidades entre viejas y nuevas potencias? ¿De qué manera los países en desarrollo pueden aprovechar este nuevo escenario? (Kulfas, 2025, p. 154).

En el mundo de nuestros días todos somos vecinos y lo que pasa en nuestro espacio común, por más distante que sea el hecho, nos afecta indefectiblemente. El poder de las naciones se ha disgregado hacia organizaciones e instituciones más pequeñas, hay una fragmentación ya consolidada y los gobiernos democráticos recurren a todo tipo de demagogia para sostener la desgastada representatividad. La erosión de las democracias alcanza distintos lugares del globo. El multilateralismo se adormeció y está emergiendo el unilateralismo internacional que lleva a tratamientos bilaterales o trilaterales, como así también acuerdos regionales. En estas democracias debilitadas los populismos de izquierda y derecha aprovechan el malestar social y fomentan la polarización.

El otro gran desafío que tiene este endeble esquema de poder, países, gobiernos y grupos económicos, instituciones, etc., es el auge de la tecnología integrado a todos los ámbitos de la vida humana, junto con el internet y el sinnúmero de redes sociales, donde el mayor perdedor es la soberanía de los Estados. Si hay factores que aún impiden que esta globalización sea reversible, es el gran nivel de conectividad que hay en la población

mundial, el avance de la tecnología, la inteligencia artificial y las redes sociales. Toda esta red de conectividad mundial escapa totalmente a cualquier tipo de control. Nos estamos alejando del equilibrio, de la certidumbre y de contar con líderes de instituciones que ordenen la vida global y detengan los conflictos. Naciones Unidas, un referente esencial desde 1945, ha perdido representatividad y eficacia para hacer cumplir los múltiples acuerdos que funcionaron en el pasado. Crisis, incertidumbre y caos es el estado de cosas en esta etapa de la globalización. También se puede tomar como crisis y transición hacia un nuevo orden, pero la incertidumbre se va instalando como uno de los destaques propios de este tiempo y el caos se puede tomar como el principio de un nuevo orden, un cambio de época.

El mundo digital y el mundo de la inteligencia artificial es un fenómeno que está en marcha. La ciencia y la tecnología son capaces de crear cosas nuevas y de ser independientes del control del hombre, y así pueden llegar a modificar el mundo existente. De esta manera, se está transformando la geopolítica de lo territorial a lo virtual, y esto es uno de los factores que provoca crisis en los estados. “Las redes han roto la capacidad de imaginar las diferencias con el otro y nos convierten en pequeños fundamentalistas con su propia visión” (Harari, 2024, p. 291).

Lejos ha quedado el orden del Leviatán de Hobbes y la paz mundial de Kant.

Esta transición es la que tenemos, y la globalización actual, en lugar de completar las ideas de la modernidad a nivel global, se acerca más al resurgimiento del posmodernismo con su principio fundamental de disolución de la modernidad líquida, tal como lo define Zigmunt Bauman.

A esta altura de los argumentos, creemos conveniente traer a nuestro análisis a uno de los autores más críticos de la globalización, el Premio Nobel Joseph Stiglitz (2002), quien realiza un recuento importante de los aspectos que no funcionan dentro del sistema global. Señala que, con frecuencia, la política global tiende a mirar superficialmente ciertas

dinámicas, destacando ejemplos de regiones donde el sistema parece operar adecuadamente, pero ignorando muchas otras en las que los efectos son profundamente negativos.

Entre sus principales críticas, sostiene que la globalización no ha logrado reducir la pobreza ni garantizar la estabilidad. Las crisis ocurridas en Asia y América Latina, por ejemplo, han amenazado las economías y la estabilidad general de los países en desarrollo. En este aspecto, analiza detenidamente las consecuencias de un mercado global caracterizado por su trasnacionalidad, su extrema liberalización y la escasez de controles efectivos. En este contexto, observa una creciente acumulación de capital en las economías más ricas, que más se adelantan al progreso, conforman compañías transnacionales y, en muchos casos, logran eludir la regulación de los Estados, actuando como entidades interempresariales autónomas. Como consecuencia, amplios sectores de la población mundial quedan relegados a situaciones extremadamente críticas.

Stiglitz (2002) afirma que la globalización y la introducción de la economía de mercado no han producido los resultados prometidos, en Rusia ni en la mayoría de las demás economías. Occidente había asegurado que el nuevo sistema económico traería una prosperidad sin precedentes; sin embargo, lo que produjo fue una pobreza sin precedentes.

Otro crítico de la actual globalización es Noam Chomsky, quien, junto a Heinz Dieterich (1999), dice que la globalización está provocando desarraigos muy severos en lo que hace al nivel social de ciertas partes del planeta. Sostiene que “la imparable expansión de la sociedad burguesa responde a una necesidad económica inherente a su modo de producción, ya advertida por los pensadores más lúcidos de los siglos XVIII y XIX” (Chomsky y Dieterich. 1999, p. 63). En particular, retoma la reflexión hegeliana contenida en *Filosofía del Derecho*, escrita en la década de 1820, donde se anticipa que

> el desarrollo de la sociedad liberal genera inevitablemente una polarización entre el trabajo y el capital. La creciente acumulación de riqueza de los que tienen en demasía

> aumenta la dependencia y la necesidad de los trabajadores, que genera "el fenómeno de los miserables" (Chomsky y Dieterich. 1999, p. 63).

Este pasaje citado por Chomsky nos motiva a profundizar en la obra de Hegel, *Filosofía del Derecho*. Este autor (2009) sostiene que "la sociedad civil media entre la necesidad y la satisfacción del individuo, tanto a través de su propio trabajo como del trabajo y la satisfacción de las necesidades de los demás. Esta mediación constituye, precisamente, el Sistema de Necesidades" (p. 177). En efecto, Hegel (2009) afirma que lo universal, es decir, la libertad y la defensa de la propiedad mediante la administración de justicia, se realiza cuando el hombre trabaja para satisfacer sus propias necesidades y, al mismo tiempo, satisface éticamente, con ese mismo trabajo, las necesidades de los otros, que se refiere a la acumulación del capital.

Posteriormente Hegel (2009) sostiene que la riqueza de las clases deviene de la dependencia y reciprocidad del trabajo y la satisfacción de las necesidades, donde el egoísmo subjetivo se convierte en cooperación para satisfacer las necesidades de los demás en la intervención del individuo mediante lo universal, como movimiento dialéctico.

Además Chomsky (1999) señala que en la actualidad "la sombra de la política que arroja sobre la sociedad es más grande que nunca, porque la fuerza que la proyecta ha adquirido dimensiones gigantescas" (p. 147). Expresa que "las empresas trasnacionales son el espíritu rector de la aldea global que conviven en el planeta" (p. 147). En la década del sesenta existían aproximadamente 7 000 empresas trasnacionales; para 1992, ese número había aumentado a 37 000, cifra que se mantiene en la actualidad. Estas compañías movilizan alrededor de 5,8 billones de dólares, concentrados en los estados más grandes y poderosos. Mientras tanto, vastos sectores de la llamada "aldea global" permanecen al margen de estos flujos económicos, sin acceso a empleos estables ni condiciones materiales que les permitan alcanzar una vida próspera.

Las reflexiones de estos autores expresan la visión que el socialismo tiene sobre la globalización. Sin lugar a dudas, la globalización, particularmente en su vertiente apoyada en el liberalismo económico, ha sido objeto de numerosas críticas por parte de quienes analizan la economía desde una perspectiva socialista. Cada vez que este proceso ha tropezado o no ha alcanzado sus objetivos, tales críticas se han intensificado. Frente al despliegue de una economía global desordenada y con escasos mecanismos de control, resulta evidente el drama que atraviesan muchos países y sectores sociales. Aunque no es objeto del presente trabajo, es sabido que la población mundial en situación de pobreza ha aumentado enormemente. No obstante, este señalamiento se introduce aquí únicamente con el propósito de contextualizar el estado actual de la globalización, sin pretender realizar un análisis económico detallado.

Zygmunt Bauman (2016), con un enfoque sociológico y también desde la óptica del socialismo, realiza un análisis muy relevante donde explica el proceso de la vida errante, cuyo significado varía radicalmente según se trate de quienes ocupan la cima o la base en la jerarquía global del trabajo. Sostiene que esta "vida errante" surge como consecuencia del tránsito desde la localización hacia el movimiento, de lo nacional a lo trasnacional, en el contexto de la globalización. Ya no contamos, como ocurría en el Estado de bienestar, con un paradero estable o un anclaje comunitario definido. Asimismo, indaga en las expresiones radicales de la polarización social y

> el papel que cumple la criminalización como forma de mitigar las penurias de la vida errante al volver cada vez más odiosa y repugnante la imagen de su alternativa de vida inmóvil. Se tiende a reducir la compleja cuestión de la inseguridad existencial provocada por este proceso de globalización al problema aparentemente sencillo de "la ley y el orden". Por esta vía, la inquietud por la seguridad, reducida en la mayoría de los casos a la preocupación por la seguridad del cuerpo y las posesiones

> personales, se sobrecarga la ansiedad generada por estas otras dimensiones cruciales de la existencia actual. (Bauman, 2016, p. 12).

Bauman (2016) define con claridad este fenómeno: es el predominio de la inseguridad y la "incertidumbre".

Una perspectiva que nos resulta también de interés es la de Alan Greenspan (2007), quien mantiene una visión no del todo optimista respecto de la globalización, manifestando su preocupación por la creciente concentración de capital que se ha producido durante este proceso. Esta concentración, según señala, reabre el debate en torno al rol del Estado, tanto en su función como Estado de bienestar como en su relación con el capitalismo.

Se trata de una disputa que, además, ha proyectado consecuencias en fenómenos como el terrorismo y ha generado amenazas sobre las leyes que regulaban el capital. Greenspan afirma que el debate sobre estos temas se ha globalizado y que su resolución será determinante para definir el mercado mundial y la forma en que viviremos en las próximas décadas. Asimismo, subraya, casi como una advertencia, que la historia avisa que la globalización es un proceso reversible, y que existe el riesgo de perder varios de los logros alcanzados durante el último cuarto de siglo. En su opinión, la reaparición de barreras en el comercio podría generar una crisis comparable a la que precedió a la Segunda Guerra Mundial. No obstante, aclara que, aunque podría haber una caída, sus consecuencias probablemente no sean idénticas a las derivadas del colapso de los mercados mundiales en 1929.

Vemos en todos estos analistas, tanto en especialistas en Política Internacional como en economistas, una fuerte preocupación por los conflictos que puede generar un comercio mal regulado o un comercio en el que ganan pocos y pierden muchos. A este enfoque se suma el análisis de Joseph Stiglitz en su libro *Los felices 90*, donde señala que la globalización ha desbordado competencias que le correspondían a los gobiernos: Las limitaciones de los

mercados, el modo en que la economía moldea a los individuos y a la sociedad han sido arrasadas por la lógica global. Sostiene que se está debatiendo, a escala global, acerca de cuestiones que antes funcionaban relativamente bien a escala local. Y afirma que en ese momento (habla del año 2010) se estaban elaborando las reglas de juego a través de instituciones económicas internacionales donde ciertos países, intereses particulares y determinadas ideologías ejercen una gran influencia. Señala como ejemplo a Estados Unidos, que, si bien promueve el Estado de Derecho, muchas veces impone medidas unilaterales que implican en los hechos un rechazo a ese mismo principio cuando se trata de la escala internacional. Este punto ha cobrado especial fuerza después de la pandemia. Desde 2020, muchos Estados comenzaron a intentar regular con más firmeza el comercio, porque advirtieron que las ganancias no siempre quedaban dentro del país y que, a pesar de haber perdido poder y liderazgo, los Estados siguen siendo responsables de sus poblaciones y necesitan recaudar. Ante el endeudamiento, intentaron encontrar nuevas formas de sostenerse.

En este contexto, hay dos raíces que queremos destacar. Por un lado, que estos analistas ya venían advirtiendo sobre los peligros del libre comercio desordenado y sin restricciones, sostenido por normas internacionales que no siempre favorecen a los estados. Por otro, tanto Alan Greenspan como el politólogo Juan Gabriel Tokatlian, quien ha elaborado un análisis más firme que el primero, advierten que la globalización puede fallar y empujarnos nuevamente a escenarios de guerra. De hecho, hoy asistimos a dos conflictos bélicos que no logran detenerse: el de Ucrania y Rusia, y el de Medio Oriente, con el atentado terrorista sufrido por Israel y la represalia que ha tomado.

Esto resulta novedoso si recordamos aquella idea inicial de que la globalización, y en particular la globalización de las democracias, iba a traer estabilidad. Se suponía que, con los Estados conectados entre sí, con intercambios comerciales y empresariales constantes, sería

cada vez más difícil llegar a un conflicto armado. No obstante, lo que vemos hoy es que esa promesa no se cumplió del todo. En el punto actual al que ha llegado la globalización, hay dos discusiones fundamentales abiertas. Una es si la globalización va a continuar, y la mayoría piensa que sí, principalmente por la conectividad, las telecomunicaciones, la tecnología y, ahora, la inteligencia artificial: el mundo está muy aferrado a estos factores. El otro pilar es el comercio mundial. Sin embargo, como han señalado algunos pensadores, en algún momento alguien tendrá que sentarse a ordenar el estado global, porque seguimos regidos por leyes y controles que hoy los Estados ejecutan de forma deficiente, mientras rige una nueva forma de libre albedrío que ha traído muchísimos inconvenientes. Incluso ha permitido que surjan organizaciones delictivas que facturan más que muchas multinacionales.

Tokatlian (2024), un respetado analista argentino de la Universidad Di Tella hace una aseveración tan creíble como preocupante: afirma que estamos en el momento más peligroso desde la Segunda Guerra Mundial. Señala que los conflictos armados, los líderes populistas y la falta de factores de moderación trazan una escena global inquietante. También menciona otros puntos llamativos, como el problema de que Naciones Unidas no sólo está en una crisis fundamental, sino que empieza a ser cuestionada su legitimidad. Según él, desde el fin de la Segunda Guerra Mundial no se vivían momentos tan propensos a la fricción, la disputa y la confrontación. La novedad, afirma, es que hoy la competencia ya no es intraoccidental, ahora gravita un nuevo polo en Oriente, y se percibe allí una amenaza. Si bien este punto es susceptible de debate, él sostiene que el mundo actual, sin un ordenador del sistema internacional, posee una capacidad devastadora inédita en la historia de la humanidad. Agrega además que hay un problema severísimo de desintegración, de falta de capacidad de actuar conjuntamente en este mundo, por distintas razones.

De todo este análisis observamos que este período de transición y crisis que atraviesa la globalización deja una gran incertidumbre a la humanidad.

Para cerrar esta parte, Zygmunt Bauman (2015) dice:

> No hay mucho que ganar con las consideraciones a largo plazo. La modernidad sólida planteaba que la duración era eterna, que era el motor y el principio de toda acción. En la modernidad líquida, que en este caso es la posmodernidad, la duración eterna no cumple ninguna función. El corto plazo ha reemplazado al largo plazo y ha convertido la instantaneidad en el ideal último (p. 134).

Este es un análisis realmente profundo, que nos lleva a adentrarnos en la relación que existe entre la globalización y la tecnología. La hiperconectividad, el avance de las redes sociales y la inteligencia artificial están consideradas como el mayor sustento que hoy tiene la globalización. Ello no significa que nos traiga claridad y orden. Lo curioso de este aspecto, y ahora vamos a analizarlo, es el planteo de si nosotros seremos quienes pongamos orden a la tecnología o si será finalmente la tecnología, mediante la inteligencia artificial, la que ordene el nuevo mundo.

Primero vamos a abordar una reflexión de un conocido analista, Jorge Castro (2013), quien afirma que la revolución tecnológica será el sustento de la globalización. Esta revolución permitirá clarificar las decisiones estratégicas en tiempo real a escala global y establecerá la primacía de la instantaneidad sobre el espacio y el tiempo. Analizando su pensamiento, deducimos que Castro describe que la característica central de los cambios que experimenta la nueva sociedad mundial tiene su raíz en la revolución tecnológica.

> Las nuevas tecnologías de la información y las telecomunicaciones posibilitaron una revolución del procesamiento de datos que dio lugar a la redefinición de las formas tradicionales de producción. Esto es muy cierto; lo primero que se ha hecho desde la aparición de Internet es aplicarlo a los ámbitos de la producción y del comercio. La transformación del sistema productivo a escala mundial, impulsado por la revolución

> tecnológica, constituye la característica principal del actual proceso de globalización (p. 193).

Este es, efectivamente, el uso más destacado que se ha realizado de lo tecnológico: mejorar procesos, optimizar escalas de valor, reducir costos y hacer más accesibles los productos, como es el caso de los alimentos. Esta aplicación tiene un valor inmenso en numerosas áreas, como en el campo de la medicina, en los laboratorios, en la producción de alimentos o en sectores esenciales como la energía. La incorporación tecnológica en la producción energética, ya sea a partir de combustibles fósiles o de energías alternativas y sustentables, se vuelve fundamental ante la creciente escasez de recursos. En el futuro, los grandes desafíos estarán dados por la disponibilidad de alimentos, recursos minerales y energía.

Jorge Castro reflexiona que esta revolución tecnológica da lugar a una nueva economía basada en la generación de conocimiento, lo que ha permitido multiplicar el número de descubrimientos científicos y su aplicación a los procesos productivos. En este punto coincidimos plenamente. El conocimiento generado a partir de los avances tecnológicos es una de las mayores riquezas explotadas por el ser humano.

Sin embargo, este análisis también exige una mirada crítica. Este cambio de época, esta crisis, este salto al vacío sin un ordenamiento global claro nos enfrenta a una herramienta que se vuelve casi imprescindible para la supervivencia, pero que también implica consecuencias: nos referimos a la inteligencia artificial. El desarrollo ha llegado a tal punto que en su utilización se advierten varios inconvenientes. Estos sistemas, aplicados al conocimiento, la enseñanza y la mejora de la producción comienzan a reproducirse y multiplicarse de forma autónoma. Estamos desarrollando capacidades en las máquinas que superan las del ser humano y que pueden tomar iniciativa sin que este cuente aún con mecanismos eficaces de control sobre ellas.

Dejamos este análisis para desarrollarlo más adelante, pero en este caso nos vamos a valer de dos autores que están explicando estos problemas de una manera clara. Uno es el libro *Nexus*, de Yuval Noah Harari; y el otro es *From Gutenberg to Google: The History of our Future*. Este último aún no llegó al país, pero tuvimos acceso a él y decidimos incorporarlo.

El libro de Harari (2024) reflexiona con profundidad sobre el tema de la inteligencia artificial, comienza uno de sus capítulos con la palabra "verdad" y desarrolla una extensa consideración sobre la posverdad. A su entender, resulta especialmente perniciosa para la vida global, porque implica creer en la "verdad" que uno quiere, formar comunidades en torno a verdades diferentes y, en definitiva, profundizar la polarización. Si atomizamos tanto las comunidades a nivel global, jamás lograremos un orden global, considerando que si es difícil de alcanzar desde las naciones, que tienen identidad propia, ética y moral aplicadas a sus leyes y su convivencia, mucho más complicado será si se incrementan las comunidades polarizadas por la manipulación intencionada de la información. Por eso, la advertencia que hace Harari en torno a la posverdad es que este problema debe ser considerado con seriedad en cuanto a su manejo y control.

En cuanto al libro de Tom Wheeler, *From Gutenberg to Google*, hace un análisis de cómo se manifestaron las revoluciones globales cada vez que hubo un descubrimiento tecnológico. Habla, por ejemplo, de la invención de la imprenta por Gutenberg, tomando sólo el ejemplo de lo que significó la impresión de la Biblia, distribuida y leída masivamente en la Edad Media, y luego repasa la era del telégrafo, la radio y la televisión, tecnologías que parecían definitivas y que duraron alrededor de cuarenta o cincuenta años. Finalmente, aborda la revolución digital: de Internet a Google. Según Wheeler, la tecnología no sólo ha cambiado la forma en que consumimos información, sino también nuestra relación con el conocimiento y el poder. El motor de búsqueda de Google, en particular, ha transformado

radicalmente la manera en que las personas encuentran respuestas a sus preguntas. Lo que antes requería bibliotecas físicas o la consulta de expertos hoy puede resolverse con una búsqueda rápida en línea. Sin embargo, esta concentración del poder también plantea dilemas éticos y sociales: la privacidad, la manipulación de la información y el control corporativo.

Una pregunta que se hace Wheeler al respecto y que se formula como una especie de advertencia es: ¿a quién le sirve la información? ¿Qué impacto social y político tiene eso? Y Wheeler dedica un capítulo entero a esta cuestión. Él explica que las implicancias sociales y políticas de la evolución de los medios se han ido complejizando a medida que las empresas tecnológicas han acumulado más poder. Han surgido nuevas preocupaciones sobre el monopolio de la información y sobre la privacidad.

Esto está dado fundamentalmente por la desigualdad en el acceso, ya que hay plataformas digitales que tienen el poder de decidir qué contenido es más visible y cuál no. Las preocupaciones, entonces, son la censura y la polarización, y también están aquellos que intentan prohibir o limitar este tipo de actividades, aunque algunos estados no cuentan con la capacidad suficiente para hacerlo.

Otro tema que plantea Wheeler respecto de estas empresas tecnológicas es el control de datos. Empresas como Google y Facebook recolectan cantidades masivas de datos personales, lo que plantea un tremendo interrogante sobre la privacidad y la manipulación futura de sus usuarios.

De todos modos, aunque estas tecnologías han proporcionado un acceso sin precedentes a la información, también han generado una gran concentración de poder en manos de unas pocas empresas. Y esta es una de las preocupaciones que plantea. La información se ha convertido en el combustible del siglo XXI, pero su control está en manos de unos pocos actores.

Como conclusión, Wheeler también plantea los desafíos y las oportunidades que conlleva la regulación del futuro. A pesar de las tensiones entre libertad y control, y es un poco aquello que habíamos tratado antes sobre libertad y seguridad, Wheeler sugiere que el progreso no tiene por qué significar necesariamente la pérdida de libertad. Sin embargo, requiere que los gobiernos, las empresas y los ciudadanos participen activamente en la creación de un marco regulatorio adecuado.

Pero también concluye, examinando la historia, con un llamado a la acción sobre cómo debemos abordar el futuro de la información. Al igual que Gutenberg cambió el mundo, las decisiones que tomemos hoy sobre el futuro digital pueden determinar el curso de la historia para las generaciones venideras. Esto ya no es novedad, pero Wheeler hace el mismo llamado que muchos otros: el llamado a la regulación, al control y al uso correcto de toda esta tecnología. Un uso que debe estar guiado por decisiones políticas, por control, por ordenamiento y por regulaciones adecuadas para el orden global.

Una vez más, la tecnología y los descubrimientos le están ganando a la política, y le están ganando incluso a la voluntad del hombre. Yuval Noah Harari nos lleva a determinar que si no ejercemos este control nosotros mismos, si perdemos el dominio sobre estos procesos, el riesgo que corre la humanidad es que el orden global termine siendo manejado por la propia tecnología. Y ese orden, al no estar conducido por líderes políticos, podría ser arrastrado por una parte de la tecnología que tiene autoreproducción y genera su propio "pensamiento". Es decir, un orden futuro basado en la tecnología que puede convertirse en una verdadera tiranía tecnológica.

Esto también ha sido señalado por uno de los físicos desarrolladores de la inteligencia artificial, quien advirtió sobre lo extremadamente peligroso que podría resultar un futuro donde no se pueda controlar esta independencia de las máquinas para crear conocimiento, iniciativa e incluso parecerse al cerebro humano o superarlo.

Giugliano Da Empoli (2024) sostiene un concepto similar sobre las grandes empresas tecnológicas; dado que las grandes inversiones en IA tienen un proyecto totalitario para la humanidad. También agrega que "los líderes de estas organizaciones, como así también los nuevos movimientos sociales, recurren a las noticias falsas para construir su propia visión del mundo" (p. 21). Posteriormente, refiriéndose al rol de la política, para manejar este fenómeno, expresa: "En este contexto semejante, incluso el más mínimo proyecto para establecer una administración científica de la política podría parecer ilusorio, fruto de las ansiedades de quienes están poco habituados a enfrentar el riesgo y la incertidumbre, dos factores que siempre han condicionado la experiencia política" (p. 21). Según este autor, los ingenieros del caos no lo explican todo ni mucho menos. Lo que hace que estos personajes sean interesantes es más bien el hecho de que son capaces de instrumentalizar antes que nadie los signos de la transformación en curso. Ellos han sabido aprovechar cómo pasar los márgenes al centro del sistema, para bien o para mal. Sus intuiciones, contradicciones e idiosincrasias son las de nuestro tiempo.

¿Qué queremos decir con esto? ¿Por qué lo analizamos? Porque así abordamos y reconocemos esa cualidad creciente de la globalización que es la incertidumbre. Es el estado perfecto del temor, el estado de no saber hacia dónde vamos, el estado de caos.

Para terminar, plantearemos uno de los consejos de Edgar Morin, en su tratado *Introducción al pensamiento complejo*, porque quizás desde allí tengamos que empezar a pensar lo que realmente necesitamos.

Han surgido en nuestras argumentaciones las referencias al sintagma "caos". Haciéndonos eco de las expresiones del pensador Edgar Morin, entendemos que la complejidad en la que estamos entrando en el mundo actual amerita repasar sus observaciones sobre el pensamiento complejo. Morin (2005) expresaba: "La complejidad no es una receta para conocer lo inesperado. Pero nos resuelve prudentes, atentos y no nos deja

dormirnos en la mecánica aparente y la trivialidad aparente de los determinismos" (p. 118). También agrega en el texto que el pensamiento complejo no rechaza de ninguna manera la claridad, el orden o el determinismo, pero los sabe insuficientes. Sabe que no podemos programar el descubrimiento, el conocimiento ni la acción. El pensamiento simple, continúa Morin, resuelve los problemas simples, el pensamiento complejo no resuelve asimismo los problemas, pero constituye una ayuda para la estrategia que puede resolverlos. Lo que el pensamiento complejo hace es darle a cada uno una señal, una ayudamemoria que le recuerde: "No olvides que la realidad es cambiante, no olvides que lo nuevo puede surgir y, de todos modos, va a surgir". Para este autor, la complejidad se sitúa en un punto de partida para una acción más rica, menos mutiladora. Y pide que se recuerden las ruinas que se han producido por las visiones simplificadoras, no solamente en el mundo intelectual, sino también en los otros aspectos de la vida (suficientes sufrimientos aquejaron a millones de seres como resultado de los efectos del pensamiento parcial y unidimensional). Esta idea sobre el caos nos permite pensar, llegado este punto de la tesis, que quizás hay que aceptarlo: forma parte de la transición y la incertidumbre que hemos mencionado antes. Sin embargo, deja la puerta abierta de que, aun así, se puede encontrar la forma de salir de esta situación.

3. Cómo afectó el proceso de globalización el Estado-Nación, el poder, la política y la territorialidad

a. El Estado-Nación. "El obstáculo para el progreso no se encuentra en la falta de ingenuidad del hombre, sino en el oscurantismo de sistemas políticos no libres" (Johnson, 1977, p. 3). La globalización ha abierto las compuertas a un proceso de interdependencia trasnacional que modifica las premisas sobre las que se asentó el Estado-Nación y la percepción del espacio geográfico regido por su competencia exclusiva (Lanús, 1996).

Diversos sectores se ven lógicamente preocupados por la probable desintegración del Estado, dado que no está exento de cumplir con sus deberes; pero varios de tales deberes son asumidos por grupos u organizaciones que comienzan a interactuar dentro del sistema sin orden y sin intereses comunes. El Estado-Nación tal como lo conocemos se basa en una Carta Magna o Constitución; establece normas y leyes, crea convivencia social y busca el bienestar de la comunidad, aunque no siempre lo logra. También impone cohesión y coacción, fuerza policial, para asegurar que se cumpla la ley.

Hoy debe tomarse en cuenta que, al finalizar la Guerra Fría, no sólo se impuso un "nuevo orden mundial", sino que se presentó un horizonte con un planeta confundido y quebrantado (Kennedy, 1993, p. 349) en el que los problemas que se presentan requieren más atención tanto por parte de los políticos como de la sociedad. Así, surge la necesidad de creer en un Estado que actúe con una visión global, ciudadanos globales y Estados globales, porque la globalización ha llevado el aspecto social al centro de atención de los políticos (Albrow, 1996).

De esta manera, el Estado global existe en el momento en que un individuo coloca sus intereses personales en el interés general de todo el planeta, y de la misma manera con el resto de los Estados y organizaciones que responden con sus relaciones globales o criterio mutuo.

Sin embargo, lo que ha sucedido con el Estado-Nación en este proceso de globalización no es del todo negativo. De hecho, si consideramos que la globalización es un proceso evolutivo y de crecimiento, hay acontecimientos que, en un principio, pueden parecer traumáticos para la vida de las naciones, pero que eliminan problemas antiguos. Sabemos que ya no tienen un poder absoluto sobre el ámbito financiero y que no poseen un poder supremo sobre sus habitantes, lo cual no siempre representa una desventaja.

El Estado, según Karl Popper, es un mal necesario. Sostiene este pensador que sus poderes no deben multiplicarse más allá de lo necesario; lo que ocurre es que para que el Estado pueda cumplir su función debe tener más poder que cualquier ciudadano privado o cualquier corporación pública (Popper, 1972).

Este problema, para Popper, se simplifica si un Estado tiene un sistema democrático-liberal, porque allí, por tradiciones y costumbres, los ciudadanos están dispuestos a cumplir la ley y conviven con la aceptación de un marco moral y legal que tiende siempre a llevar la libertad individual a respetar la igualdad del otro, objetivo siempre difícil de alcanzar. El marco moral expresa el sentido tradicional de justicia o equidad de la sociedad. Es la base que hace posible lograr un compromiso entre intereses antagónicos.

Popper, en su obra *La sociedad abierta y sus enemigos*, procura explicar cómo la humanidad fue evolucionando de una sociedad cerrada, tribal, tomando como referencia las primeras en Grecia (donde tiene el punto de partida nuestra civilización occidental), a la sociedad abierta como se la conoció en el siglo XX. Define, además, la sociedad cerrada como tribal, colectivista, también llamada “mágica”; y la sociedad abierta o abstracta, como aquella donde los individuos deben adoptar decisiones personales. Considera la transición de la sociedad cerrada a la abierta como una de las revoluciones más profundas experimentadas por la humanidad. Esta revolución iniciada por los griegos se halla todavía en sus comienzos, y en este proceso la “tensión” de la civilización comienza a hacerse sentir. Esta inquietud o “tensión” es consecuencia de la caída de la sociedad cerrada y aún la sentimos en la actualidad, especialmente en las épocas de cambios sociales. Es el costo que debemos pagar por las exigencias de vivir en una sociedad abierta, por el afán de ser racionales, satisfacer nuestras necesidades sociales, cuidarnos nosotros solos y aceptar las responsabilidades. Esta tensión es el precio que pagamos por el incremento de nuestros conocimientos, por la

cooperación y la ayuda mutua que se nos propone, y, en consecuencia, nuestras posibilidades de supervivencia. Es el precio que debemos pagar por ser humanos y libres (Popper, 2006).

A nuestro entender, está vigente la interpretación de Popper en el momento actual de esta globalización, ya que el cambio social que trajo y la fragmentación del poder del Estado protector a nuestros valores de vida en libertad no podría llamarse sólo "tensión", sino que se define acertadamente como angustia e incertidumbre.

Para Peter Drucker el Estado-Nación no va a marchitarse o morir, puede seguir siendo el órgano político más poderoso que exista durante mucho tiempo, pero ya no será tan indispensable; cada vez en mayor medida irá compartiendo el poder con otros órganos, otras instituciones. Esto es, en realidad, lo que fue anunciando la tendencia desde 1990, fue yendo de lo local a lo global, en síntesis, un Estado más trasnacional (Drucker, 1993).

No obstante, la población mira el Estado al que pertenece con cierto afecto, ya que en él se apoya el concepto de seguridad. Este enfoque deriva de la protección bajo la cual un ciudadano puede exigir más servicios de seguridad pública, tales como pensiones, jubilaciones, salud, buscando en esos servicios la anhelada certidumbre para desarrollar su vida (Bauman, 2016). Esta percepción nace en buena medida de que el Estado-Nación haya sido artífice de un período de desarrollo durante el siglo XX. La experiencia de la revolución industrial, el progreso tecnológico, las fábricas y el empleo pleno dieron una visión de legitimidad compartida por la sociedad de que el Estado-Nación era la organización más adecuada para proveer seguridad, progreso y bienestar. Quizás nunca se puso tanto énfasis en el ideal de libertad y progreso individual de los seres humanos como objetivo de la política de los Estados (Lanús, 1996). Pero quedan aún, en este período de la historia, demasiados países rezagados en el campo económico. Ya a mediados de la década del 90 se observaba una concentración creciente de la riqueza y millones de ciudadanos de los países en desarrollo viviendo en la pobreza.

Durante más de tres o cuatro décadas, la política mundial ha tendido hacia la debilitación de la estatalidad. Esta tendencia se produjo por razones tanto normativas como económicas. En el siglo XX muchos estados eran demasiado poderosos: tiranizaron pueblos y agredieron a sus vecinos. Los que no albergaban una dictadura impidieron, no obstante, el crecimiento económico y acumularon una serie de disfunciones e ineficiencias debido al exceso del alcance estatal (Fukuyama, 2004).

En el sistema internacional, la estatalidad ha sido atacada y erosionada de facto por multitud de razones. Los Estados del mundo menos desarrollados son débiles, y el final de la Guerra Fría dejó tras de sí un grupo de Estados fracasados o conflictivos que se convirtieron en amenazas para el orden internacional, y son fuente de conflictos y conculcación de los derechos humanos que el Estado debe defender. Se han convertido, además, en el potencial de una nueva amenaza, que es el terrorismo, y que alcanzó al mundo desarrollado con múltiples efectos. Mientras estos fenómenos van ocurriendo, se suman imperceptiblemente efectos como la desocupación, la marginalización, la pérdida paulatina de beneficios conquistados, y producen la fragilización de la arquitectura política del sistema internacional, el poder de los Estados y la capacidad de los gobiernos para hacer frente a sus responsabilidades. “La globalización abrió las compuertas a un proceso de interdependencia trasnacional que modifica las premisas sobre las que se asentó el Estado-Nación y la percepción del espacio geográfico sobre el cual tenía competencia exclusiva” (Lanús, 1996, p. 188).

Dani Rodrik (2012) sostiene que la propiedad privada ni el mercado pueden funcionar solos. Exigen que instituciones sociales los apoyen. El derecho de propiedad depende de los jueces y del imperio de la ley, y de reguladores para frenar sus abusos y corregir fallas.

Podemos notar aquí como se rescata el rol del Estado para que el capitalismo realmente funcione. El equilibrio entre Estado y mercado representó un período sin

precedentes de cohesión social, estabilidad y prosperidad en las economías avanzadas que duraron hasta la mitad de los 70. El deterioro de este modelo puede resumirse en una sola palabra: globalización. Debemos imaginar un mejor equilibrio entre los mercados y sus instituciones secundarias a nivel global, pero para ello debemos tener instituciones secundarias y autoridades globales suficientemente sólidas y representativas.

Se impone entender que buena parte de la globalización se da dentro de lo nacional y de manera muy específica. El proyecto político de la democracia liberal en Estados Unidos ha encontrado sus límites, y la prosperidad del centro ya no puede esconder las lógicas de expulsión de cantidades crecientes de personas en todo el mundo. El error es pensar que lo global es radicalmente distinto de lo nacional, que hay una especie de mutua exclusividad y, por ende, cuando gana la globalización, pierde lo nacional. Un ejemplo de que ello no fue así se presenta cuando se hicieron los rescates de los bancos de Estados Unidos en el 2008. Allí, el Estado nacional tuvo que intervenir para evitar las alteraciones del orden global. Nos preguntamos entonces ¿se puede prescindir totalmente del Estado-Nación como se ha propuesto en un mundo globalizado? Evidentemente, no. Hay infinidad de funciones que el Estado-Nación cumple para que haya un orden nacional y para que exista un orden global. La confusión viene, a nuestro entender, por el cambio radical que se da en el concepto de la territorialidad, dado que el mundo digital y virtual arrasa con ese concepto o, al menos, confunde los límites que la población tenía en otros tiempos.

Hay quienes piensan que Hobbes está más vigente que nunca. Para Hobbes la pulsión humana esencial es el miedo, y hoy la incertidumbre y el miedo a un futuro impredecible nos devuelve el estado de naturaleza. En la confusión general los nuevos leviatanes aspiran a capturar el poder del Estado en una nueva guerra de todos contra todos entre identidades colectivas autodefinidas en una lucha implacable por el poder, asumiendo que todavía

sobreviven algunos remanentes de libertad, pero la civilización liberal basada en la práctica de la tolerancia ha pasado a la historia (Gray, 2024).

Sin embargo, su contribución a la historia fue sobresaliente: dio significado a los derechos del hombre, se convirtieron en ley, se elaboraron códigos de convivencia, se brindó protección a los ciudadanos y se esforzó por alcanzar su objetivo supremo de proporcionar bienestar y felicidad a todos. También estableció las formas de relacionarse con otros Estados, maneras de intercambiar recursos comerciales que permitieron que las relaciones internacionales florecieran. Sin embargo, este sistema de Estado-Nación, que recuperó la dignidad del hombre y lo protegió de las guerras medievales de ejércitos privados, también, en nombre del "Leviatán", cometió terribles errores.

La guerra es una de las mayores contribuciones realizadas por estas organizaciones. "Bien equipados para luchar" es un lema, pero luego se midieron fuerzas y, en muchos casos, la guerra se inició por razones que no estaban relacionadas con la defensa.

En este aspecto, el Estado-Nación fue, exclusivamente, un fracaso, y una de las razones que se puede alegar es la disputa por los territorios, los recursos y el poder supremo. No es este punto el que deseamos analizar, sino poner de manifiesto el hecho de que el esquema de equilibrio entre naciones no funcionó bien, especialmente durante el siglo XX. Por lo tanto, podemos afirmar que, tras el período de la Guerra Fría, donde reinó la Paz del Terror, del terror al holocausto nuclear, la globalización estalló, y esto fue posible, sobre todo, aunque no exclusivamente, por los deseos de los pueblos y el poder de los medios de comunicación, y su efecto sobre de las pequeñas naciones globales. Es a partir de esta etapa que el Estado-Nación toma en cuenta que está perdiendo el control. Las economías no crecen, las democratizaciones se suspenden, así se produce el avance inexorable de la interdependencia compleja.

Hay sectores que lamentan lo que perdió el Estado; pero poco se dice de lo que obtuvo. Hay más conflictos porque no existe el concepto de un Estado que los contenga. Algunos autores sostienen que declarar la guerra en un estado es más difícil que veinte años atrás. En ninguna parte se menciona que hoy en día los problemas sociales, a comparación de muchos años atrás, estaban contenidos junto con una nación, y que formaban parte de una responsabilidad universal. Ahora ayuda a crear una conciencia universal de problemas sociales. Actualmente se tiene una agenda completa con varios temas que sólo pueden ser resueltos dentro de un sistema global y no dentro de una nación. Algunos de ellos son los derechos humanos, la salud mundial, la pobreza, la protección del medioambiente, la obtención de recursos.

Decimos que la globalización no es la panacea, pero sí se observa que, desde el punto de vista sociológico, todos los fenómenos sociales se dan con síntomas contradictorios, al mismo tiempo que ofrecen una oportunidad de cambio para reformular ciertas estructuras y rompen mecanismos que ya no funcionaban. Sin embargo, no dan respuestas a nuevas alternativas. Por esta razón, no se debe temer que el Estado-Nación pueda llegar a perder en esta globalización; lo que está indicando este momento es que el Estado necesita una reforma: debe ser rediseñado. Y esto es posible y necesario debido a los sucesos pasados que llevaron a este punto del proceso. Las primeras tendencias que indican lo que el Estado no debe reasumir ya son visibles. Claro que aparecen en áreas difíciles, pero se puede ser audaz e intentar identificar su significado. Bajo este aspecto, hago referencia al Estado con un sistema democrático.

Tendencias hacia un Estado posmoderno. El éxito de un Estado nuevo o posmoderno significa apertura y cooperación trasnacional. La apertura del Estado como sistema es la última consecuencia de una sociedad abierta (Cooper, 1997).

a. La era del Estado poderoso, 1648-1989, ha finalizado. El Estado se está movilizando hacia un sistema de superimposición de funciones y responsabilidades con gobiernos internacionales institucionales y el sector privado, todos involucrados, pero ninguno con poder absoluto.

b. El Estado no es el único actor en la escena global. Existen otras organizaciones que son prestigiosas y poderosas y que interactúan en el escenario internacional, demostrando realmente un serio cuidado por los temas importantes de la sociedad y naciones del mundo.

e. Sus estructuras son más pequeñas y, por lo tanto, han dado a los políticos menos margen para la corrupción, dejándoles como única alternativa la del reconocimiento a través del servicio a las causas del ciudadano, en lugar de pensar en sus propios beneficios.

f. La estructura más pequeña, eficiente y modernizada, permite a los ciudadanos un control más fácil de los procedimientos de los líderes en vigencia, y así fomenta el sistema a ser más representativo.

g. Hoy en día, ningún gobierno tiene apoyo popular o poder interno para controlar la prensa y los medios, que en sí mismos son una garantía para reasegurar que la libertad funciona dentro de la democracia.

h. Es más difícil justificar un régimen militar exagerado, porque involucra un costo que es bien conocido y debe estar de acuerdo con las verdaderas necesidades de la defensa.

i. Los intereses nacionales de países democráticos son cada vez más parecidos a lo que se conoce como “Intereses Globales”.

j. La seguridad internacional es un bien común sostenido por todos como un valor fundamental de la convivencia.

Funciones para el Estado actual. Ya surgieron las funciones en cuanto a lo que el Estado debería asumir en la globalización:

a. La tarea principal que debería asumir lo antes posible es la protección del bienestar general. Debería evitar la explotación, la asimetría económica, la pobreza y la desigualdad de oportunidades.

b. Apoyar las leyes internacionales con decisión firme de cumplirlas para así luchar en contra del abuso del autoritarismo y detener el índice de crecimiento de crimen internacional. Contemplar de manera seria los tratados internacionales con el compromiso de resolver problemas y disipar tensiones entre naciones.

c. Asegurar la paz mediante la cooperación conjunta con las organizaciones internacionales de seguridad, contribuir con las fuerzas de paz cuando sea necesario y asegurar tanto la estabilidad política interna como la económica y social.

Finalmente, es necesario un nuevo Estado, que cumpla con las responsabilidades básicas y que al mismo tiempo posibilite de manera abierta la conexión de su sociedad con una global. Esta conexión deberá trasmitir los intereses y valores de una sociedad internacional y local en un lenguaje claro y, al mismo tiempo, unir los propios intereses con aquellos del mundo intentando neutralizar los conflictos que esta relación pueda llegar a crear. No estamos frente a un Estado desaparecido, sino que estamos siendo testigos de una transformación que probablemente llegará a crear un mundo más amigable y con mejor comprensión. Dentro de tal contexto se debe admitir que no tiene sentido considerar a otro Estado como un rival o enemigo.

Un elemento de relevancia a considerar en esta transformación es la autoridad del Estado y, en referencia a ella, es posible afirmar que no perderá su poder. Esta es la clave principal: cambiar la autoridad que tuvo poder sobre los otros estados sin cambiar la interna. Siempre que el Estado estableció su identificación con el concepto de *nación*, que surge con

la Revolución Francesa y se ve consolidada en los siglos XIX y XX, sus autoridades, basadas en la legitimidad de la ley y en el reconocimiento internacional, nunca cambiaron (Armstrong, 1998). Esto significa que todas las entidades dentro y fuera del Estado que desean tener alguna autoridad, que van desde un club deportivo hasta organizaciones internacionales, pueden hacerlo, porque, de una u otra manera, han recibido autoridad legal de uno o más estados.

Esta es la razón por la cual la globalización existe, porque hay una interconexión fuerte entre estados que interactúan, y el efecto que produce no es el de dañar el concepto del Estado, sino el de limitar su poder para no alterar el equilibrio en el sistema de las naciones. Lejos del fin del Estado por la fuerza global, la perspectiva es que las relaciones internacionales fomentarán la reformulación y el reequilibrio de la relación entre los Estados y la globalización (Clark, 1997). Por lo tanto, la existencia de la relación entre la globalización y el sistema de Estados debería atravesar el proceso de transformación equilibrada para así crear en cada etapa los aspectos políticos, legales, sociales y económicos, para que esta sociedad global interactúe de manera organizada y sin conflictos. El Estado reformado, posmoderno o trasnacional, es el que se necesita para transformar el proceso de globalización en un verdadero proceso social e histórico de la humanidad.

En este período de equilibrio no se busca expandir los estados mediante el cambio de fronteras territoriales por medio de la fuerza, porque es inaceptable en la comunidad internacional. La nación y la nacionalidad permiten la expansión de la globalización, ya que la característica esencial de esta sociedad global es la movilidad social, que al mismo tiempo crea un desafío político e intelectual para que se trabaje de manera adecuada, a pesar de que el beneficio principal es que la competencia no está centrada de manera exclusiva entre los estados.

Tendencia en la relación con los otros Estados. El sistema de las naciones que surgió de la paz de Westfalia fue un fenómeno político y social que funcionó por casi trescientos años. Los Estados modernos centralizaron el poder y la autoridad para así establecer las normas, y eran básicamente soberanos. Junto con la globalización, hay una pérdida de soberanía que genera preocupación, pero, en resumen, es un concepto aplicado con la idea de territorialidad que ya no es necesaria en el mundo actual. Aun así, el Estado sobrevive y es incluso más fuerte que nunca, porque el concepto de soberanía pertenece al pasado.

La cesión de derechos de soberanía va acompañada de una ganancia de poder político para influir en los acontecimientos a partir de la cooperación trasnacional. Esto funcionaría si las globalizaciones exitosas se concibieran como un proyecto político. Las democracias se enfrentan a una posición inestable al lidiar con relaciones directas y conexiones entre organizaciones, gobiernos provinciales y municipales y otros estados, sin tener un control total sobre todas las actividades. En los últimos veinte años, los movimientos sociales globales, como el activismo global civil (Scholte, 1997), han brindado oportunidades a mujeres, personas con discapacidad e indígenas, que podrían expandirse a otras áreas o trabajar desde casa utilizando Internet. No debemos confiar en la idea de que los antiguos sistemas de soberanía y democracia nos salvarán en un mundo globalizado. El desafío está en mantener una democracia basada en una soberanía más limitada y diferente del antiguo Estado-Nación.

El Estado y las leyes internacionales. Alexis de Tocqueville (1840) expresaba: “Los americanos aplicaron la cura con una firmeza prudente ni bien fueron conscientes del mal; mejoraron las leyes, y salvaron a su propio país…” (p. 103).

La ley internacional no es nueva en el mundo. Grecia y Roma crearon leyes que posibilitaron la coexistencia de ciudadanos en las ciudades de Estado. La ley fue, en general, necesaria para controlar la vida de sus ciudadanos, estableciendo límites con la autoridad

necesaria para hacerlos cumplir. Fueron la mejor solución y el mejor criterio para ajustar la conducta agresiva del hombre al marco legal. En el ámbito internacional, la aceptación por parte del Estado fue relativa. No siempre se llevó a cabo debido al fuerte concepto de soberanía de los Estados y al derecho que tienen para defenderse y ejercer la fuerza contra otros Estados.

Uno de los objetivos de la ley internacional fue restringir el uso de poder por parte de los Estados. Puede decirse que este objetivo se está aplicando a los sucesos sociales que los aquellos, por una falta de eficiencia, no logran resolver en un mundo globalizado. La ley internacional puede ser mejor vista como un sistema de acuerdos entre los actores internacionales que define cómo serán conducidas las relaciones entre ellos (Papp, 1997).

La ley internacional se está convirtiendo en el principal elemento legal del mundo globalizado. El crecimiento del apoyo que está ganando se debe a que antes no existía un marco legal en el mundo para tomar la gran expansión de la globalización y la trasnacionalización. Hay actividades criminales y amenazantes que están afectando el proceso de paz; la ley internacional está imponiendo su objetivo principal, que consiste en procurar justicia no sólo entre naciones, sino también entre grupos, organizaciones e individuos que se mueven dentro de las naciones globales que buscan iguales oportunidades y prosperidad.

Los problemas de la paz mundial, como también la detención de terroristas que operan en áreas internacionales, se están llevando a cabo, pero la ley debe modificarse para corregir las desigualdades. De no operarse tal modificación, las personas involucradas de manera directa se levantarán en contra de la ley y la desprestigiarán. Por ejemplo, en el campo económico de la globalización, donde las transacciones de las empresas internacionales operan fuera de la frontera esperando ser supervisadas por la ley del mercado

libre, ni siquiera las leyes nacionales o internacionales logran controlar sus actividades (Byres, 2000).

No obstante, la ley internacional tiene oportunidades y un desafío para llevar adelante. El mundo actual lo necesita y es vital para extender sus medidas con determinación, pero con el apoyo de los Estados y del resto de las organizaciones que interactúan con la expectativa de alcanzar justicia y paz. Esta comunidad y cooperación se fundamenta en las leyes (Calvocorresi, 1987). Es inimaginable sin un marco proporcionado por la Carta de las Naciones Unidas o algún documento similar emitido por el derecho internacional que se contemple una convivencia pacífica y adecuada en esta nueva sociedad trasnacional. La decadencia de la ley internacional transformará al mundo en un escenario de guerra y violencia.

b. El poder. "El poder y la libertad no son dos cosas, sino una misma, la libertad es el poder del gobernado y el poder es la libertad del gobernante" (Alberdi, 2003, p. 105). En esta frase, Juan Bautista Alberdi establece un planteo interesante de los conceptos de poder y libertad: los mismos han tenido una trascendencia histórica desde el principio de las organizaciones humanas, con interpretaciones cambiantes que no escaparon a paradigmas simplificadores y reduccionistas en los cuales las disciplinas sociales muchas veces trataron en campos estrechos y limitados como en exclusivamente deterministas.

Esta simplificación dejó de lado aquello que estuviera relacionado con el orden individual y social, y la "incertidumbre" siempre presente en los procesos sociales conocidos por el hombre. El escenario más conocido es el campo político, donde la concepción tradicional del poder se proyecta como un concepto y una teoría a la hora de pensar en lo social. De esta manera, la política es el descubrimiento y el ejercicio del poder, es el arte, la ciencia y la técnica de la creación del uso del poder sobre distintos conjuntos de relaciones sociales. También se presenta como un entramado complejo sobre todas las unidades sociales

de cualquier comunidad existente; el poder es, en definitiva, una entidad social altamente compleja, enigmática y paradójica (Labourdette, 1993).

El poder es, por cierto, enigmático. No siempre se lo ve o se lo siente. Oculta más de lo que muestra y se mimetiza en las más sofisticadas formas de "no-poder". Se disfraza en todas las manifestaciones de la manipulación y del ocultamiento de intereses, medios y propósitos a veces inconfesables.

El poder entra en el campo del pensamiento complejo, porque las "realidades" que construye y sustenta son inconscientes para los actores sociales que las asumen y sostienen. Se lo considera en el campo complejo por la proliferación de funciones que cumple, ya sean las relaciones de poder o en sus estructuras, donde promueve, convence, subordina y obtiene predominio.

Es propio, a estas alturas de nuestras argumentaciones, detenernos a describir un poco más la complejidad tal como se la entiende en nuestros tiempos. Existen diversos tipos de complejidades, algunas ligadas al desorden y la confusión; otras, ligadas a contradicciones lógicas.

Podemos decir que lo complejo, por un lado, recupera del mundo empírico la incertidumbre, la incapacidad de alcanzar certezas o de formular leyes que conciban un orden absoluto. Por otro, se vincula con la lógica, es decir, con la imposibilidad de evitar contradicciones (Morin, 2005). Es por esta razón que debemos enfrentar el pensamiento incierto o un pensamiento que no tiene ningún fundamento absoluto de incertidumbre.

Tenemos instrumentos que nos permitirán conocer el universo completo, y son de naturaleza racional; pero aquí también existe la autocrítica compleja de la noción de razón. Esta responde a una voluntad de tener una visión coherente de los fenómenos, de las cosas del universo en un aspecto indiscutiblemente lógico. Comienza aquí la necesidad de distinguir racionalidad y racionalización, pero no la desarrollaremos. Basta con entender que

estas diferencias alimentan también la idea del orden y del desorden, y dan lugar al proceso recursivo en el cual los productos y los efectos son al mismo tiempo causas y productores de aquello que los produce.

Esta idea es válida sociológicamente, la sociedad es producida por las interacciones entre los individuos, pero la sociedad, una vez producida, retroactúa sobre los individuos y los produce. “Si no existiera la sociedad y su cultura, un lenguaje, un saber adquirido, no seríamos individuos humanos. Dicho de otro modo, los individuos producen la sociedad que produce a los individuos. Somos a la vez productos y productores” (Morin, 2005, p. 107).

La idea recursiva rompe con la idea lineal de causa y efecto, y este concepto en el campo social define la incertidumbre que se plantea a nivel de la sociedad y los individuos cuando se trata de ejercer poder y que éste sea percibido en el correcto sentido que el grupo o persona que lo ejerce le quiera dar. Por esta y otras razones, el poder está dentro del campo de la complejidad a nivel de los escenarios social, político e individual. El poder es creado y trazado sobre distintos conjuntos de relaciones sociales por el arte de la política. Esto sucede en el campo político, y es allí donde la política se ocupa de las luchas y las organizaciones de la esfera estatal que abarca desde el orden local hasta el orden global.

De este modo, es posible afirmar que la política interviene en todos los órdenes de la vida social, originando relaciones de poder en las unidades estatales, económicas, sindicales, militares, eclesiásticas, educacionales y familiares.

Sergio Labourdette (1993) divide la política en cuatro subcampos para analizar y situar con más precisión los múltiples escenarios donde se genera y ejerce el poder: “Subcampo sociopolítico, subcampo estratégico, subcampo coyuntural y subcampo periférico” (p. 3).

Sólo tendremos en cuenta los subcampos sociopolítico y estratégico, porque ocupan el espacio principal y fundamental del campo político. Dentro de ese espacio se producen los

grandes movimientos históricos, las tendencias sociopolíticas, las modificaciones de la consciencia colectiva, choques, enfrentamientos y resultante de las estrategias políticas puestas en juego. Este es un espacio particularmente confuso y complejo, de tránsito difícil, lleno de obstáculos y celadas. Aquí se construyen y se disipan magnitudes y clases de poder diferentes. Aquí se construye el futuro de las sociedades que hacen la historia; y también, debido al caos, la incertidumbre y la catástrofe sucumben líneas históricas y se da origen a otras.

El subcampo coyuntural incluye sólo los sucesos y hechos de repercusión inmediata de impacto relativo de baja importancia y significación. Estos hechos y sucesos coyunturales suelen ocupar la atención con primeros planos de medios injustificados, opacando los sucesos y procesos principales. El sensacionalismo, la manipulación y la repetición exagerada son las causales de una presencia contundente. Lo cierto es que la espectacularidad y la inmediatez dan lugar a la construcción de escenarios políticos y sociales generalmente equívocos.

El subcampo periférico se refiere al gran número de acontecimientos superficiales que ocurren en la vida cotidiana. Estos hechos son permanentes, anecdóticos y suceden periféricamente y se agotan en sí mismos. Por su insistencia repetitiva y por ser abundantes a veces ocupan una atención desmedida de los actores sociales, construyendo escenarios políticos triviales y ficticios que tergiversan la realidad.

Resumiendo, en el subcampo sociopolítico se encuentran las realidades y las formaciones donde el poder es parainstitucional, y se mueve en el mediano y largo plazo.

En el subcampo estratégico, el poder se corporiza en una variadísima gama de instituciones (organizaciones políticas, partidos políticos, organizaciones de base, factores de poder, etc.). Hay un constante ejercicio entre adversarios y resultados previstos e imprevistos. En este lugar, el poder construye y deteriora con total rapidez bajo una praxis intensa y total incertidumbre. Estos dos subcampos principales generan dinámicas y movimientos donde el

poder crece, choca, culmina y desaparece de manera vertiginosa, y así deja a los actores sociales atónitos y sorprendidos, no pudiendo prevenir y controlar lo que pretende.

En los restantes subcampos, el poder es efímero y poco gravitante, mucho menos en el coyuntural que en el periférico. Generalmente, los hechos ocurren entre dramas cotidianos que describen el estado psicológico de los actores sociales y el choque de caracteres individuales. Aquí el poder se muestra más fuerte de lo que es en realidad, con máscaras que ocultan los verdaderos cursos históricos que ocurren en los primeros subcampos ya señalados (Labourdette, 1993). Vemos así que para que el poder ejerza una fuerza clara de ser percibida por la sociedad que lo legitima, está en su puro estado de convencer y transformar una realidad, sobre todo si se ejerce a través de líderes representativos y legitimados por la misma sociedad que lo elige. De esta forma, sí podemos definirlo como la capacidad de que otros hagan o dejen de hacer algo, y así se experimenta una transformación que puede ser histórica y trascendental.

No cabe duda de que la mayor fragmentación visible en la globalización fue la disgregación del poder. Este se fue atomizando y debilitando, en primer lugar, en el Estado-Nación y, luego, en todas las instituciones y organizaciones que componen el orden mundial. La reciente independencia de las élites globales con respecto a las unidades territorialmente limitadas del poder político y cultural contribuyó a la pérdida de poder de estas últimas. Las etapas sucesivas de las guerras moderadas por el derecho de definir e imponer el significado del espacio compartido constituye todo un tema dadas las aventuras de la planificación urbanas en el pasado, así como las actuales tendencias hacia la fragmentación del diseño y la construcción destinada a la exclusión.

Moisés Naím (2013), en su tratado *El fin del poder*, arriesga también una definición práctica y dice:

> El poder es la capacidad de imponer o impedir las acciones actuales o futuras de las otras personas o grupos. Esta definición tiene la ventaja de ser clara y, mejor aún, elude indicadores engañosos, como el tamaño de los recursos, las armas o el número de partidarios (p. 47).

Agrega también que el uso legítimo de la violencia es un derecho que los ciudadanos conceden al Estado a cambio de que se les dé protección, orden público y estabilidad. Se plantea el desorden que puede ocurrir en un Estado o incluso en el mundo global por la disgregación paulatina del poder. El poder en la globalización se está dispersando cada vez más y los grandes actores tradicionales, gobiernos, ejércitos, empresas, sindicatos, etc., se ven enfrentados a nuevos y sorprendentes rivales, algunos mucho más pequeños en tamaño y recursos, pero que han adquirido alguna forma de poder. Además, el poder está fluyendo de quienes tienen más fuerza bruta a quienes tienen más conocimientos o de los países del norte y de occidente a oriente; de los viejos gigantes empresariales a empresas más jóvenes y ágiles; de los dictadores aferrados al poder a la gente que protesta en las calles y en las plazas.

No cabe duda de que la degradación del poder está transformando el mundo de una manera fundamental, y el problema es que no se ha reconocido ni comprendido lo suficiente. Para verlo claramente sirve mirar el mundo globalizado, su desorden y la falta de líderes con poder para regularlo. Tampoco observamos poder en los organismos internacionales, que, de alguna manera, desde el fin de la Segunda Guerra Mundial funcionaron con prestigio y autoridad para resolver un sinnúmero de problemas que se daba en la convivencia de las naciones.

En estas condiciones nos preguntamos qué podemos ofrecer como solución al problema del desorden y el caos. Es curioso, pero volvemos a que el poder del Estado supone que garantiza el mínimo grado de estabilidad y previsibilidad que necesitamos para tener

vidas más seguras y plenas. Reducir el riesgo del caos e incluso la anarquía que emergen cuando hay vacíos de poder es uno de los grandes desafíos de este momento de la globalización, y lo más importante es que volvemos al sentimiento confuso y angustiante de la incertidumbre.

La degradación del poder también produce parálisis política y pone en riesgo la legitimidad de quienes nos representan en los gobiernos, pero una sociedad que haya caído en una situación de anarquía y viva en ese caos durante mucho tiempo no es difícil que, debido a la degradación del poder, entre en un prolongado período de parálisis y estancamiento, durante el cual los problemas fundamentales no se afronten y, por ende, tampoco se resuelvan. Esto puede convertir las democracias más afectadas en regímenes disfuncionales, empantanados e incapaces de reaccionar ante los retos y las demandas del siglo XXI.

La atomización radical del conocimiento desde los sitios disponibles que gratuitamente tenemos en internet más las redes sociales compitiendo con las cadenas de noticias, que no permiten establecer la verdad de los hechos que ocurren, es una de las tendencias más perniciosas de la dispersión del poder.

Finalmente podemos asumir que el poder disminuido y fragmentado que ha surgido en la globalización aún nos deja las puertas abiertas para buscar una solución que no se avizora, y todos los habitantes de este planeta sufrimos sus consecuencias. Es imperativo que los líderes busquen alguna forma de restablecer poder para que podamos aspirar a un orden global satisfactorio. Zygmunt Bauman (2012), en su libro *26 personas para salvar el mundo*, responde a la pregunta central de qué debemos hacer:

> No sé qué es lo que debemos hacer, porque sobre el futuro podemos juntarnos todos a discutir y podemos llegar a cierto tipo de consenso. Hoy la pregunta es ¿quién es la persona que lo hará? Es una pregunta sobre el instrumento, sobre la acción colectiva, las herramientas que la acción colectiva utilizará, la acción colectiva en sí misma. Y

> esto es lo que en verdad no está presente. Las nuevas formas de actuar no han sido todavía inventadas o aplicadas correctamente. Por lo tanto, lo viejo no funciona y lo nuevo no ha sido establecido aún. Es un período de transición (p. 125).

c. La política. Existe política cuando existe capacidad de mandar y obedecer, pero distinguiéndose del puro poder en que tal mando y tal obediencia tienen como fundamento la legitimidad, convirtiendo de este modo el poder en autoridad.

Entendemos que la legitimidad es el concepto con el que se enjuicia la capacidad de un poder para obtener obediencia sin necesidad de recurrir a la coacción que supone la amenaza de la fuerza.

Uno de los primeros autores modernos en tratar el tema de la política fundándola en tipos de autoridad basados en criterios de legitimidad ha sido Max Weber (1944), especialmente en su muy conocida obra, *Economía y Sociedad*.

Un primer tipo corresponde a la autoridad fundamentada en la legalidad que es de carácter racional, a la cual la denomina "dominación autoridad-legal". En este caso, los que obedecen lo hacen sosteniendo como base la creencia en la validez de la legitimidad de los reglamentos y normas establecidas y en la legitimidad de los jefes designados en conformidad con la ley. En este caso, los que ejercen el mando son los funcionarios y los que están sometidos a su autoridad son iguales ante la ley. La organización es permanente y los superiores están sujetos a reglamentaciones que fijan los límites de su autoridad (Weber, 1944).

El segundo tipo, de autoridad tradicional o "dominación tradicional", se basa en la creencia de la legitimidad de una autoridad que existió "desde tiempos inmemoriales". Los que ejercen la dominación son los imperantes que gozan de autoridad personal en virtud de su estatus heredado. Los mandatos se legitiman por medio de dos formas: en parte, con la

conformidad de la costumbre (tradición); y en parte, por el libre arbitrio del señor, el cual a su vez se encuentra limitado por la tradición.

Según nuestro autor (1944), existen diversos tipos de autoridad tradicional. Entre los más primitivos, como la "gerontocracia", ejerce el mando el más anciano.

En el *patriarcalismo* se accede al cargo por herencia dentro de una determinada familia. Las características de estos tipos es que no poseen cuadros administrativos, incluso personal; los dominados son pares, son sus "compañeros", sus "iguales". Con la complejidad que van adquiriendo a través del tiempo los tipos de autoridad, surge la administración regular (en un cuadro administrativo y militar) del imperante, convirtiéndose así en autoridad patrimonial, sultanista o estamental. Aquí los dominados son "súbditos", obedecen a los mandatos por lealtad personal a su señor. La distinción entre estas subcategorías de autoridad radica en que la primera basa su mandato en la legitimidad de la tradición y es ejercida por derecho propio. En el *sultanismo* prevalece el libre arbitrio del señor, por sobre la tradición y la autoridad estamental. Se caracteriza por la apropiación que efectúa el cuadro administrativo, tanto de los poderes de mando como las posibilidades económicas. Considera que el patrimonialismo es el tipo más característico de autoridad tradicional (Weber, 1944). El tercer tipo es la *autoridad carismática*, la cual es ejercida por un líder, profeta, héroe, caudillo, que demuestra poseer dones extraordinarios. Toda autoridad carismática implica sumisión de los hombres a la persona del líder. La legitimidad es emocional y no racional. El problema que ofrece este tipo de autoridad es su continuidad en el caso de perder el líder sus condiciones carismáticas o en caso de muerte. En ambas situaciones el cuadro administrativo se plantea la necesidad de buscar un sucesor (Weber, 1944).

Podemos afirmar que con esta tipología Weber establece las características más significativas que se plantean entre gobernados y gobernantes en base a las creencias en que se fundamenta la legitimidad de la autoridad.

Otro de los autores reconocidos que tratan la cuestión de la legitimidad de la autoridad es Guglielmo Ferrero, quien en 1942 escribe un libro titulado *El Poder: Los genios invisibles de la ciudad*, en el cual sostiene que el poder político sólo puede consolidarse si está acompañado por un principio de legitimidad aceptado por los gobernados, porque la fuerza por sí sola genera inestabilidad y violencia. Según él, el poder siempre se apoya en ciertos principios de legitimidad, que son constantes y se pueden reconocer en número de cuatro. Ellos son:

1. Principio electivo

Principio según el cual el derecho a mandar proviene de una elección realizada por un conjunto limitado o amplio de individuos. El poder se considera legítimo porque quienes lo detentan han sido designados por los gobernados o por sus representantes. La autoridad se justifica como fruto de una decisión de una comunidad o cuerpo electoral.[33] Se presupone que el elegido actuará en interés de quienes lo han designado.

2. Principio hereditario

En este caso, el derecho a mandar se transmite por herencia, normalmente dentro de una misma familia o dinastía. La legitimidad radica en la continuidad histórica y el vínculo genealógico. Encuentra sus fundamentos en el reconocimiento de que el poder se percibe como más seguro y previsible cuando sigue una línea de sucesión establecida. Por lo general, este principio se ve asociado a concepciones religiosas, mitos fundacionales o nociones de derecho divino.

3. Principio aristomonárquico

[33] Dice "El pueblo soberano delega sus poderes en representantes, encargados de elaborar las leyes o de aplicarlas. Estos son elegidos en elecciones libres, por mayoría…" (p. 273).

Es un principio mixto que combina el predominio de una clase aristocrática con la figura central del monarca. Legitima el poder por la preeminencia social de una élite noble, considerada naturalmente apta para gobernar, junto con la autoridad de un soberano como símbolo de unidad. En tal principio se reconoce que las élites poseen virtudes, educación y riqueza que las hacen idóneas para dirigir, y la monarquía opera como árbitro supremo, pero su poder depende del apoyo aristocrático.

4. Principio democrático

Atribuye el derecho a mandar a la voluntad del pueblo concebido como soberano. Ferrero subraya que este principio es moderno y no simplemente un desarrollo del electivo: lo excede, porque la soberanía se entiende como originaria e inalienable, no como delegación de cuerpos selectos. El pueblo no sólo elige, sino que es fuente única de poder. Todos los individuos poseen igual derecho a participar en la creación del orden legítimo.

Ferrero (1942) considera que estos principios no son simples fórmulas jurídicas, sino "genios invisibles", fuerzas morales e históricas que moderan el miedo recíproco entre gobernantes y gobernados. Cada principio establece reglas prácticas (sucesión, procedimientos electorales, límites a la soberanía) cuya observancia es indispensable para que la legitimidad se mantenga. Cuando esas reglas se vulneran, surge la crisis de legitimidad.

La cuestión de la legitimidad política en nuestro tiempo. En el campo político, nuestro tiempo muestra por doquier que los principios legitimadores del poder se han fragmentado, lo cual hace surgir legitimidades políticas parciales, entendiéndose por tal a un estado intermedio, inestable y fragmentado del reconocimiento político. Aquí, la autoridad es aceptada sólo en parte, ya sea por funciones, territorios o sectores sociales. Constituye una señal de fragilidad institucional y una advertencia sobre la necesidad de reforzar la integración política y el consenso normativo.

Entendemos que entre otras causales que dan origen a las legitimidades parciales se encuentran las siguientes:

a) Parcialidad de implantación: En este caso, el principio se proclama (como puede ser la constitución democrática), pero aún no impregna las prácticas o sólo rige en ciertos niveles (como elecciones locales, no nacionales). Se observa en transiciones de regímenes.

b) Parcialidad de observancia (incongruencia regla-práctica): Las instituciones formales respetan el principio, pero las reglas derivadas lo violan selectivamente. David Beetham (1991) teoriza el quebrantamiento de las reglas como forma de ilegitimidad. Las instituciones formales respetan el principio, pero las reglas derivadas se violan selectivamente (en forma de fraudes electorales o manipulación sucesoria aristocrática). Ferrero muestra la importancia de la coherencia práctica, Beetham teoriza el "*breach of rules*" como forma de ilegitimidad.

c) Parcialidad de creencias sociales (legitimidad limitada a élites): Un principio puede ser aceptado por una élite mientras grandes sectores populares lo rechazan o lo soportan sólo por inercia. D. Beetham (1991) denomina a esto déficit de legitimidad o falta de creencias compartidas.

d) Parcialidad de consentimiento activo (obediencia pasiva sin adhesión): Hay cumplimiento por miedo o cálculo, pero no consentimiento normativo; Beetham (1991) la describe como la deslegitimación que sigue a la retirada del consentimiento.

e) Parcialidad segmentada/ territorial (legitimidades superpuestas): Distintas regiones, grupos étnicos o cuerpos sociales reconocen principios distintos

simultáneamente (como, por ejemplo, comunidades indígenas con principios tradicionales dentro de un Estado democrático constitucional).

Las tecnologías digitales, la globalización, la esfera pública como instrumentos que expanden las legitimidades parciales. Los desarrollos recientes en comunicación digital en red, medios sociales, economía de datos y plataformas trasnacionales alteran las condiciones clásicas de formación de consenso y, por tanto, los procesos de legitimación.

i. Multiplicación de espacios semipúblicos y fragmentación discursiva. Habermas, en intervenciones recientes y su discusión sobre la "nueva transformación estructural de la esfera pública", advierte que la digitalización crea espacios semipúblicos cerrados, amplificados y autorreferenciales que debilitan normas comunes y dificultan la formación de una voluntad comunicativa inclusiva, favoreciendo fragmentos de legitimidad que no se traducen en reconocimiento general.

Aunque Habermas asigna un lugar muy destacado a la comunicación digital, y señala algunos aspectos positivos, enfatiza un aspecto negativo: su fragmentación. Ésta es crucial porque afecta al núcleo mismo de la esfera pública. En efecto, la fragmentación va en sentido contrario del proceso histórico de surgimiento de la esfera pública, y de la conceptualización que Habermas (1997) realiza reconstructivamente a partir del mismo.

Para el filósofo alemán, la esfera pública está constituida por ciudadanos reunidos formando un público: en ésta son centrales la selección de temas de interés común, su agrupamiento, su entrada en la agenda pública y su procesamiento hasta eventualmente llegar a una opinión pública considerada, es decir, reflexiva. La web muestra fallos justamente en este proceso que podríamos llamar centrípeto, de articulación y tratamiento públicos de temas

de interés común. Por el contrario, se dispersa en una enorme cantidad de nichos temáticos, aislados entre sí.[34]

ii. De* broadcast *a comunicación en red y carga epistémica. La transición tecnológica descrita en debates deliberativos contemporáneos reduce el rol de "*gatekeepers*" que estabilizaban estándares informativos, generando un entorno de asignación selectiva de información que alimenta legitimidades parciales basadas en audiencias segmentadas (Cohen y Archon, 2001, pp. 23-61).

iii. Crisis epistémica y desinformación como erosión de soporte normativo. La proliferación de desinformación y la pérdida de un "suelo compartido de hechos", subrayada en análisis editoriales sobre la regulación de medios digitales, agravan la dificultad de sostener creencias comunes que respaldan la legitimidad institucional. Sin base epistemológica compartida, el paso de la prelegitimidad a la legitimidad plena se bloquea (Chiluwa y Samoilenko, 2019).

iv. Política mediática, escándalo y legitimidad volátil en la network society. Manuel Castells muestra que en la "sociedad red" la comunicación es el espacio donde se decide el poder; la convergencia entre medios masivos y redes interactivas habilitan formas de contrapoder capaces de erosionar rápidamente la legitimidad de gobiernos o corporaciones sin necesariamente construir legitimidades sustitutivas (Chiluwa y Samoilenko, 2019).

v. Vigilancia, datos y percepción de captura (capitalismo de vigilancia). Shoshana Zuboff argumenta que el dominio de las grandes plataformas en la extracción y monetización

---

[34] Ver sobre todo: HABERMAS, J., *Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research*, en: *Communication Theory*, 16(4), 2006, pp. 411-426 y también su: *Internet and Public Sphere: What the Web Can't Do* / Entrevistado por Markus Schwering. *Reset: Dialogues on Civilizations*, 24/7/2014. CARRIQUIRY, A. *Pensar con Habermas, después de Habermas: El Rol de la Prensa en la Esfera Pública* (digital), en: *Revista Sistema*, 263, 2022, pp. 49-64.

de datos genera un desequilibrio entre ciudadanía y poder corporativo digital, percibido como ajeno al control democrático. Esto alimenta narrativas de legitimidad parcial del orden regulatorio: los Estados parecen incapaces de hacer efectivo el principio democrático frente a actores privados globales.[35]

Globalización, gobernanza multinivel y proliferación de legitimidades parciales. La globalización reconfigura la soberanía y dispersa la autoridad en redes de instituciones estatales, interestatales, privadas y mixtas. Esto produce regímenes normativos superpuestos, ninguno de los cuales logra plena adhesión universal, generando legitimidades parciales por escala, función o región.

1. Desfase representativo en el orden internacional. La reconfiguración del poder económico (ascenso de potencias emergentes, BRICS) cuestiona la legitimidad del orden liberal construido por potencias occidentales; se ve demandado y se revela que el principio de igual soberanía de los Estados es desigual: legitimidad parcial del sistema vigente.[36]

---

[35] Sugerimos ver su: *La Era del Capitalismo de la Vigilancia -La Lucha por un Futuro Humano Frente a las Nuevas Fronteras del Poder* (Barcelona, Paidós, 2020). En ella da al "capitalismo de vigilancia" las siguientes acepciones: "1. Nuevo orden económico que reclama para sí la experiencia humana como materia prima gratuita aprovechable para una serie de prácticas comerciales ocultas de extracción, predicción y ventas. 2. Lógica económica parasítica en la que la producción de bienes y servicios se subordina a una nueva arquitectura global de modificación conductual. 3. Mutación inescrupulosa del capitalismo caracterizada por grandes concentraciones de riqueza, conocimiento y poder que no tienen precedente en la historia humana. 4. El marco fundamental de una economía de la vigilancia. 5. Amenaza tan importante para la naturaleza humana en el siglo XXI como lo fue el capitalismo industrial para el mundo natural en los siglos XIX y XX. 6. Origen de un nuevo poder instrumentario que impone su dominio sobre la sociedad y plantea alarmantes contradicciones para la democracia de mercado. 7. Movimiento que aspira a imponer un nuevo orden colectivo basado en la certeza absoluta. 8. Expropiación de derechos humanos cruciales que perfectamente puede considerarse como un golpe desde arriba: un derrocamiento de la soberanía del pueblo".

[36] "Un proceso deslegitimador que abarca las esferas políticas de muchos países, que comparten problemas en este entorno crecientemente globalizado en el que vivimos. Y que, precisamente por esa globalización, ven reducida su capacidad de acción ante unos riesgos que son mucho más grandes que las fronteras a las que los Estados están atados. Flujos económicos globales como los derivados de los mercados financieros, crisis climáticas que

2. Reacción doméstica frente a la globalización. Las tensiones culturales dentro de los Estados como "élites sin rostro", debilitando la base de creencias compartidas y el consentimiento ciudadano hacia compromisos internacionales, tienen como resultado: Estados atrapados entre obligaciones externas y rechazo interno, legitimidad fragmentada en doble nivel. Como expresa Jaramillo Aldeanueva (2001):

> El concepto de identidad nacional está íntimamente ligado al proceso de globalización cultural mencionado (...). El progresivo aumento de la influencia externa en el día a día del pensar del conjunto de la sociedad está afectando el concepto tradicional de las identidades nacionales. Esta interacción entre identidades no sólo se produce entre actores internos al propio Estado, sino que incluye todos los otros actores (como medios de comunicación, compañías trasnacionales, movimientos sociales, etc.) que operan trasnacionalmente y participan en el proceso de globalización. Podríamos describirlo como un proceso "caótico" donde el predominio de los intereses de estos grupos (en la mayoría de los casos, si no en todos, con grandes intereses económicos) hace cada vez más difícil la defensa del concepto tradicional de identidad nacional (p. 227).

3. Territorialidad. Resúmenes analíticos sobre red global y legitimidad estatal muestran que la capacidad de los Estados para proveer bienestar y sentido de autonomía se ve erosionada por flujos globales; cuando el desempeño cae mientras el principio democrático

---

no entienden de fronteras, pandemias que abarcan a todo el planeta… todos estos riesgos y más continúan debilitando la capacidad estatal para actuar en un mundo cada vez más pequeño" (SEQUEIROS, C. *Behemoth: la cuestión del gobierno de un mundo globalizado*, 2015).

promete representación efectiva, emerge un déficit de legitimidad funcional, otra forma de legitimidad parcial.[37]

Las diferentes posturas que hemos ensayado hasta aquí sobre la segmentación de la legitimidad política y la crisis que se presenta en la relación mando-obediencia dentro del Estado nacional nos permite ingresar en otra de las cuestiones que se han visto profundamente modificadas en el plano político estatal: la territorialidad.

Siempre que se habla de poder político se desplaza el concepto de poder crudo (fuerza), puesto que, tal como lo afirma Bertrand de Jouvenel, el poder político siempre es simbólico y requiere legitimidad. La fragmentación de ésta lleva a que los principios rectores de la política se vean legitimados para algunas acciones y deslegitimados para otras. Esta fragmentación finalmente termina degradando la esencia de la política. En el campo político se puede afirmar que ha perdido sustancia el sentido clásico y los principios que en ella se contenían, para transformarse en formulaciones que contienen solamente complementarios determinativos. No existe política, sino políticas: de empleo, políticas de salud, políticas de género, políticas de derechos humanos, etc. Por ejemplo, cuando se hace una búsqueda de Google, aparece un sinnúmero de páginas donde se enumeran políticas de todo tipo. Esto demuestra una degradación en el sentido esencial del concepto. Esto conlleva a percibir una falta de liderazgo homogenizante y formas de legitimidad fragmentada.

No cabe duda de que hay también un liderazgo depreciado y debilitado. Hay quienes desean ser elegidos como líderes, pero prosiguen actuando inspirándose en criterios ya superados. Elaboran llamativos discursos para generar elecciones, pero son ineficaces para

---

[37] Sugerimos ver: STRANGE, S., *La Retirada del Estado* (2001); KLIKSBERG, B., (2012), *Los Nuevos Roles del Estado en Nuestro Tiempo*, (2012); LÓPEZ HERNÁNDEZ, J, *El Concepto de Legitimidad en Perspectiva Histórica*, *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, núm. 18 (2009).

extirpar la corrupción y dar respuestas a una larga lista de asuntos pendientes que motivan la protesta, y no encuentran solución posible. La devaluación de la palabra induce al malestar y a la desconfianza en el reclamo de derechos. Hay un anacronismo que rodea a los gobernantes empeñados en utilizar métodos vetustos creyendo que para obtener el control político basta con dominar los medios tradicionales de comunicación, no se dan cuenta de que debido al nivel de conflictividad social reinante cada vez es más difícil dominar y someter la información al control del Estado. En la actualidad hay una opinión pública independiente y contestataria que proviene del activismo social espontáneo, replanteando vínculos entre la ciudadanía y cambiando el esquema clásico del juego de gobierno, partidos políticos y oposición. La información se disemina rápidamente abarcando cada vez más interlocutores que, alentados por la tecnología, terminan siendo opositores gigantescos ante gobernantes decadentes, con escasa imaginación y talento para demostrar poder y gobernabilidad.

A diferencia de los proyectos y ambiciones que antes traía una revolución, hoy la rebelión sucede espontáneamente en lugares menos pensados.

Si los humanos tenemos la capacidad de construir ficciones, el poder político es una de ellas. ¿Cuáles son las causas, entonces, de que no surjan líderes políticos con la capacidad y la impronta de comprender la transformación que estamos transitando? A nuestro juicio, hay una razón: La rapidez en que fluye la opinión pública y se desencadenan los hechos en el superconectado mundo en que vivimos generalmente descoloca a los líderes, y las decisiones que toman sobre un hecho de importancia quedan obsoletas, ya que al instante está siendo superado por otro acontecimiento, que, además, sucede con una ráfaga de opiniones que cruzan todo el planeta.

Luego, no es extraño que la euforia y optimismo de un electorado se desilusionen rápido con sus autoridades, puesto que se insiste en gobernar con viejas herramientas en un

escenario de transición y crisis, donde aún no podemos vislumbrar el modelo final. No nos queda duda de que quienes quieran asumir el protagonismo de líderes en el mundo actual debe pensar rápidamente en algo nuevo.

c. La territorialidad. ***La transformación del territorio nacional en tiempos de globalización y posmodernismo.*** Como damos cuenta y reconocemos en la primera parte de esta tesis, el territorio nacional es uno de los ejes fundacionales del Estado, puesto que él es el espacio físico y simbólico sobre el que se ejerce la soberanía estatal, con una configuración que implica homogeneidad, exclusividad y centralidad; pero las dinámicas propias de la globalización y las críticas derivadas del pensamiento posmoderno llevan a alterar tal noción, pues desestabilizan su rol como soporte exclusivo de la soberanía, la identidad y la legalidad.

Politólogos y juristas no ponen en duda que desde Bodin y Hobbes hasta el constitucionalismo contemporáneo la noción de territorio se consolida como delimitación necesaria para la soberanía. Carl Schmitt (2025) define el *Nomos* como "el orden concreto y territorial de un pueblo", subrayando que el espacio no sólo es soporte físico del poder, sino también fuente del orden normativo mismo (pp. 42-44). Esta concepción implica que el derecho y la política sólo pueden desplegarse dentro de límites territoriales claramente definidos.

Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XX, la globalización socava la vigencia de este esquema. Saskia Sassen (2010) ha mostrado que muchas de las funciones tradicionalmente asociadas a la soberanía estatal, como la regulación económica, el control migratorio o la definición de derechos, en nuestros días se ejercen ahora en marcos trasnacionales o fragmentados, fuera del alcance exclusivo del territorio nacional. Para Sassen (2010), la territorialidad persiste, pero ha sido parcialmente desanclada de su forma nacional y estatal clásica, dando lugar a nuevos ensamblajes institucionales que operan en múltiples escalas.

Por su parte, Manuel Castells (1996) caracteriza esta transformación como el paso de un espacio de los lugares a un "espacio de los flujos" (p. 412-418). En esta nueva comprensión e interpretación espacial, el poder ya no reside necesariamente en territorios físicamente controlados, sino en redes globales interconectadas, en las que circulan capitales, información y subjetividades. El Estado, en consecuencia, ya no monopoliza la organización del espacio político, pues el territorio ha dejado de ser el único soporte de la autoridad.

A este desplazamiento funcional se añade una crítica epistemológica que proviene del pensamiento posmoderno. En este plano, el territorio nacional no es sólo desbordado por nuevas prácticas políticas, sino también deconstruido como categoría ontológica. Michel Foucault, en su curso de 1977-1978, plantea que el territorio es una tecnología de gobierno, no un dato natural. El espacio político moderno, sostiene, es producido históricamente a través de mecanismos de población, seguridad y vigilancia. Por tanto, no existe una geografía "natural" del poder, sino una construcción vinculada a racionalidades específicas.

Esta crítica es radicalizada por Doreen Massey (2005), quien denuncia la idea de un espacio cerrado, coherente y ordenado como una ficción moderna. En su obra *For Space*, afirma que el espacio no es una superficie pasiva donde ocurren los fenómenos sociales, sino "un producto de relaciones, continuamente en construcción" (pp. 9-15). Desde esta perspectiva, el territorio nacional deja de ser un marco homogéneo y se revela como una configuración inestable y plural, atravesada por múltiples escalas de poder.

Así, el pensamiento posmoderno introduce una mirada antiesencialista del espacio. Cuestiona la noción de "unidad territorial" como base del derecho y de la ciudadanía, y propone en su lugar una concepción relacional, fluida y conflictiva del territorio. Esta crítica tiene consecuencias directas en el campo jurídico, pues obliga a reconsiderar la vinculación necesaria entre legalidad y localización.

De esta doble transformación, funcional y epistemológica, surgen formas alternativas de territorialidad, que ya no responden a la matriz estatal-nacional. Una de ellas es la ciudadanía trasnacional, que Étienne Balibar (2001) analiza en el contexto de la integración europea. En lugar de una ciudadanía exclusivamente nacional, emerge una "ciudadanía parcial, múltiple, itinerante, la cual se articula en varios niveles de pertenencia" (pp. 86-90). Esta ciudadanía ya no se define por la ubicación física dentro de un territorio, sino por su inserción en redes institucionales y culturales trasnacionales.

Otra territorialidad emergente es la que reivindican los pueblos indígenas y comunidades poscoloniales. Boaventura de Sousa Santos (1995) propone un concepto de pluralismo jurídico, según el cual coexisten diferentes sistemas normativos dentro de un mismo espacio geográfico. En su análisis, el derecho estatal moderno ha sido incapaz de integrar plenamente estas formas de normatividad, precisamente porque se basa en un modelo homogéneo de soberanía territorial. Las territorialidades indígenas, por el contrario, no se definen sólo por la ocupación física del espacio, sino por vínculos culturales, ancestrales y simbólicos.

El pensamiento posmoderno sobre la identidad y la diáspora, tal como lo apunta Stuart Hall, contribuye a esta reconfiguración espacial. En su ensayo *Cultural Identity and Diaspora*, Hall (1990) sostiene que la identidad ya no puede pensarse como un reflejo directo del territorio nacional, sino como una construcción múltiple, móvil e híbrida, conformada en redes culturales translocales. Las comunidades diaspóricas crean territorialidades simbólicas que no requieren un anclaje físico permanente, sino que se reproducen a través de la memoria, la lengua y el afecto.

La crisis del territorio nacional como categoría cerrada y homogénea plantea desafíos significativos a la teoría política. En primer lugar, exige una reformulación de la soberanía, no ya como control exclusivo de un espacio, sino como capacidad de regulación en un

contexto de interdependencia. En segundo lugar, demanda una revisión del principio de legalidad territorial, para incluir formas de normatividad situadas, móviles o superpuestas.

El derecho constitucional, históricamente ligado a la idea de unidad territorial, se enfrenta a la necesidad de incorporar nuevas escalas de normatividad y ciudadanía, incluyendo formas posestatales y subestatales. La noción de territorio nacional ya no puede operar como base única de la legalidad, porque la autoridad política y jurídica circula hoy en redes, comunidades y actores que no se ajustan al molde clásico del Estado-Nación.

4. Libertad y seguridad: Qué debemos esperar

Desde el comienzo de la organización del Estado-Nación, existe un debate que reaparece reiteradamente a lo largo del tiempo: el concepto de libertad y seguridad. Es cierto que hay Estados autocráticos que restringen la libertad en función de una seguridad que prometen a los ciudadanos. Esto se ha dado sobre todo en el siglo XX, donde pudo observarse con mayor claridad esa tensión.

Mientras que en un Estado democrático, donde la libertad está asegurada y las autoridades son elegidas por consenso, surge también la cuestión de la prosperidad, que es aquello que el Estado debe garantizar, se considera que incluso esa prosperidad puede implicar una restricción de la libertad. A pesar de que esta ha sido el bien más preciado y buscado en todas las organizaciones políticas desde la creación del Estado-Nación, es cierto que encuentra límites, incluso dentro de un Estado soberano y democrático, donde la libertad es el paradigma. Existen leyes que establecen límites, así como derechos, deberes y obligaciones. En un Estado republicano, el ciudadano tiene una libertad asegurada, pero también obligaciones, y esto, sobre todo en el contexto del posmodernismo, ha sido interpretado por algunos como una restricción de la libertad, en especial al criticar a los Estados democráticos por limitar ciertas libertades en nombre de la prosperidad.

La unidad política que hoy se conoce como Estado-Nación tuvo su origen en Europa a fines del siglo XV, como resultado de la decadencia de las instituciones medievales, la nobleza y el clero, que habían sostenido el orden fundamental. Esa decadencia coincidió con el ascenso social de la burguesía, cuya riqueza fue respaldada por los monarcas de algunos territorios. Para liberarse del poder de los señores feudales y de la Iglesia católica, los monarcas centralizaron el poder e integraron varios reinos pequeños en una sola unidad política unificada. Así nació el absolutismo monárquico, que se manifestó primero en España, luego en Francia durante el reinado de Luis XIV, y más tarde en Alemania e Italia, donde el Estado moderno se formalizó en el último tercio del siglo XIX.

Con tal proceso, comenzaron a gestarse nuevas corrientes: la idea del Estado soberano, el concepto de soberanía, la figura del ciudadano, el individuo que reconoce el Estado como su ámbito legal, la igualdad ante la ley y el capitalismo, que dio lugar a una masa de hombres sin amos, libres para vender su fuerza de trabajo. El Estado, las leyes comunes, las lenguas unificadas, las aduanas estatales, los bancos nacionales, las burocracias y los ejércitos nacionales se convirtieron en metas fundamentales del Estado-Nación.

En un breve resumen citado en el libro Christian Bay (1961), *La estructura de la libertad*, queremos recordar las ideas empíricas sobre libertad y seguridad. Los aportes de Thomas Hobbes, John Locke y David Hume fueron los que mayor claridad les dieron a estos temas. Fueron empiristas en el sentido de que confiaron más en sus propias observaciones que en las fuentes del pasado, como Aristóteles o la Biblia. Fueron los primeros en plantear de manera empírica una teoría social o política.

Thomas Hobbes, autor ya tratado en la parte I, definía la libertad como ausencia de oposición. Es decir, no hay obstáculos que impidan al individuo lograr lo que desea mediante su capacidad e ingenio. Para Hobbes, el valor de la seguridad estaba por encima de todo. Por

ese motivo, valoraba cualquier sistema político que asegurara la paz y el orden en un momento determinado.

John Locke elaboró un tratado en respuesta al *Leviatán* de Hobbes, aunque su réplica fue considerada débil. Nunca alcanzó un nivel de claridad suficiente para discutirlo en profundidad. Se concentró más en el contrato social, los derechos humanos inviolables, el respeto a las leyes, etc. Fue un claro defensor de la libertad, aunque esta postura resultaba menos compatible con la seguridad.

David Hume consideró en sus tratados ambos valores: libertad y seguridad. Sostenía que todo gobierno debe sacrificar necesariamente una parte de la libertad para garantizar seguridad, y que para ello el gobierno debe tener autoridad. De este modo, plantea el dilema fundamental entre libertad y seguridad, y se ubica más cerca de Hobbes en este concepto.

Tomando el punto de vista de los idealistas, según Bay (2001), Jean-Jacques Rousseau, en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, atacó la visión de Hobbes según la cual el hombre es malvado por naturaleza y vive en una lucha constante. Rousseau sostenía, por el contrario, que el ser humano posee, en su estado de naturaleza, compasión y una inhibición efectiva frente a la crueldad innecesaria. En definitiva, discutía la esencia del pensamiento de Hobbes, que concebía al hombre como un lobo para el hombre, incapaz de vivir en libertad sin someterse a una autoridad que lo protegiera y contuviera su tendencia al conflicto.

Del mismo modo, Bernard Bosanquet sostenía que la libertad debía pertenecer a cada individuo y ser defendida por cada uno a su manera, como un concepto social, sin que nada se le opusiera, lo que lo acerca más a Rousseau.

También por esa época surgieron los idealistas alemanes, como Kant y Hegel, cuyos aportes apuntaban al concepto de libertad.

En cuanto a los valores de seguridad y libertad, Hobbes concebía la seguridad como una condición necesaria para la preservación de la vida humana, lo que permitía una existencia más tranquila. Toda sociedad civilizada, según él, debía proveer seguridad.

La seguridad se entendía como ausencia de ansiedad y de temor, lo que se denominó "seguridad subjetiva", derivada de la reacción humana frente al peligro. Esta seguridad subjetiva implica una relativa ausencia de riesgo: un individuo o una sociedad se sienten más seguros cuanto menores son las probabilidades de que sus intereses vitales sufran daños o amenazas. Por lo tanto, la seguridad de una nación es, en última instancia, otro aspecto de la seguridad individual frente a los peligros o agresiones que pueda enfrentar un Estado.

Para Thomas Hobbes (2011), el origen del Estado está en el pacto social que realizan todos los individuos de la sociedad, y más concretamente en el miedo que se tienen entre ellos, debido al permanente y natural estado de guerra que existe entre los hombres como producto de su naturaleza humana. Se puede decir que, básicamente, casi toda la obra de Hobbes está atravesada por el concepto de seguridad, de tal forma que su pensamiento puede explicarse a partir de la necesidad de seguridad para todos los individuos, desde ese mismo momento fundacional del estado de naturaleza.

En su obra *Leviatán* expresa textualmente que la causa final, meta o designio de los hombres, que aman naturalmente la libertad y el dominio sobre los otros, al introducir entre ellos esa restricción de la vida en repúblicas, es cuidar de su propia preservación y conseguir una vida más dichosa. Con esto, Hobbes, en efecto, vuelve a su teoría inicial: el hombre necesita estar custodiado, vivir dentro de una república, de un Estado, tener normas, y es así como realmente va a poder tener protección, seguridad y disfrutar de su libertad de un modo más pleno y dichoso.

Este es el fundamento de toda la obra de Hobbes en cuanto al concepto de que el Estado-Nación debe ser quien proteja y asegure el bienestar del ciudadano, y también quien

regule, mediante las leyes, ese instinto salvaje de conflicto del hombre contra el hombre (Hobbes, 2011).

El autor desarrolla muchas otras ideas, pero nosotros hacemos énfasis en ésta debido a que lo que estamos analizando aquí es cómo se consolida el concepto de libertad en el Estado-Nación: una libertad con restricciones, con leyes, con mandatos. Restricciones que, en definitiva, el Estado justifica en función de la protección que brinda al individuo, de la seguridad que le ofrece, que no es solamente una seguridad física, sino también la seguridad de poder tener una vida promisoria y con posibilidades de progreso.

Otros también formulados por Hobbes, que conviene mencionar, puesto que hacen al tema de la libertad y la seguridad en el Estado-Nación, son los siguientes: haga lo que haga el soberano, no es punible por el súbdito. El soberano es juez de lo que sea necesario para la paz y la defensa de sus súbditos, así como de cuáles serán las doctrinas convenientes para que se les enseñe. Lo expresa con claridad: puesto que el fin de esta institución es la paz y la defensa de todos, quien tiene derecho a ese fin tiene también derecho a los medios. Por lo tanto, le pertenece por derecho al hombre o asamblea con soberanía ser juez tanto de los medios para la paz y la defensa como de los obstáculos y perturbaciones que puedan afectarlas, y hacer todo lo que considere necesario, incluso de forma anticipada, para preservar la paz y la seguridad, temiendo la discordia interna y la hostilidad externa.

Así, una vez perdidas la paz y la seguridad, corresponde al soberano recuperarlas por los medios que considere necesarios. En consecuencia, para Hobbes, el Estado también debe preservar la paz interior y cuidar de la paz exterior en caso de amenazas contra la libertad y la seguridad de los ciudadanos de un Estado soberano.

Volviendo a nuestro tiempo, hay muchas acepciones del concepto de libertad, y realmente es una noción compleja, puesto que se relaciona absolutamente con el sentimiento de las personas y con la percepción de uno mismo como individuo. Está la libertad que uno

debe sentir como la más preciada: la libertad interior; como así también está la libertad exterior. El mundo que estamos analizando se relaciona más con esta última.

Podría definirse como la capacidad de tomar decisiones coherentes con nuestras creencias y valores, elegir las ideas que nos parecen correctas, seleccionar sin imposiciones externas nuestros amigos, libros, afectos, proyectos de vida, carreras; creer en ciertos dioses, en uno o en ningún dios. También implica, claramente, poder escoger a nuestros gobernantes y oponernos vehementemente a lo que nos resulte impuesto de facto. Según Christian Bay (2001), "una persona es libre en la medida que tiene la oportunidad, la capacidad y los incentivos para dar expresión a lo que tiene dentro de sí y desarrollar sus potencialidades" (p. 30). También agrega: "Ninguna sociedad puede dar plena libertad a todos los individuos. Ni siquiera a un individuo, ya que la coexistencia física en la misma sociedad exige restricciones" (p. 30).

Aquí tenemos una definición con la que muchos podrían estar de acuerdo. Tiene una impronta marcadamente posmoderna, tanto en su forma de expresarse como en su crítica, porque si observamos lo que se dice respecto a la prosperidad, y se afirma que ésta también requiere libertad individual, se sostiene que la prosperidad es, fundamentalmente, el producto de personas emprendedoras: a veces dotadas de un genio innovador; a veces, no; pero siempre perseverantes y dispuestas a posponer el disfrute de sus esfuerzos para ahorrar, seguir invirtiendo y crecer de manera ininterrumpida. El camino más rápido para empobrecer a una sociedad y cerrarles la puerta a los emprendedores es obstaculizar sus esfuerzos, perseguirlos o acusarlos de egoístas e insolidarios.

En este trabajo hemos retomado estos conceptos que hoy reaparecen en el contexto de la globalización, porque ellos permiten reconocer que, si buscamos prosperidad en esta globalización y queremos conservar la libertad, nos alejamos del espectro de cobertura del Estado-Nación tal como se lo venía definiendo. Al principio, podemos experimentar una gran

libertad, además de la libertad interior, una libertad en el mundo global, pero allí reaparece, casi oculto, el concepto que planteaba Hobbes: ¿quién nos va a proteger?, ¿quién nos va a dar seguridad? Y no se trata sólo de seguridad física, sino de todo aquello a lo que el Estado nos había acostumbrado como forma de protección. En nuestra búsqueda de prosperidad, cruzamos fronteras, a veces simbólicas, a veces ya inexistentes, y allí quedamos. Muchas personas en el mundo deambulan buscando esa oportunidad, dejando de lado una seguridad que, en algunos casos, se manifiesta de diferentes formas. Como dijimos antes, puede tratarse de seguridad física o puede ser la falta de contención en momentos clave, como la que brindan, o intentan brindar, los Estados a través de la jubilación, la asistencia social, la salud pública, etc.

Este es el motivo por el que ha renacido el viejo dilema entre libertad y seguridad, el cual se ve estrechamente relacionado con el comportamiento que ha generado la globalización en la actualidad, y con la manera en que, con sus fallas, se evidencia la cantidad de daños que ha causado en las personas: la pobreza, la falta de trabajo y, a veces, la claudicación de una vida mejor, llevando a muchos a deambular entre el caos, la esclavitud y la falta de esperanza.

Nos parece oportuno cerrar este concepto tal como lo hace Zygmunt Bauman (2003) en un tratado titulado *Comunidad*: *en busca de la seguridad en un mundo hostil*. Allí hace una reflexión realista sobre cómo se manifiesta hoy este dilema en el contexto de la globalización.

Bauman expresa en ese tratado que la palabra “comunidad” produce una buena sensación. Sea cual fuere su significado, la “comunidad” está bien. Tener una comunidad es estar acompañado, protegido, vivir en un espacio donde existe reciprocidad en la forma de vida. La compañía o la sociedad pueden ser malas, pero no la comunidad. Siempre sentimos

que la comunidad es algo bueno. La sensación que transmite es muy importante, y tiene que ver con nuestros hábitos, placeres, y con algo que todo el mundo quisiera experimentar.

Luego especifica que la comunidad es un lugar cálido, un lugar acogedor y confortable. Es como un tejado bajo el que cobijarse cuando llueve mucho, como una fogata donde calentar nuestras manos un día helado. Allá afuera, en la calle, acechan todo tipo de peligros. Tenemos que estar alerta cuando salimos, vigilar con quién hablamos, quién nos habla, y estar de guardia en todo momento. Aquí dentro, en comunidad, podemos relajarnos y sentirnos seguros.

Con cierta ironía, transmite este concepto. Dice que, en una comunidad, todos nos entendemos y estamos seguros, rarísima vez sufrimos y nunca nos sentimos extraños. Más adelante, recalca que en una comunidad podemos contar con la buena voluntad mutua. Y que, cuando lleguen los malos tiempos, cuando verdaderamente tengamos necesidades, la gente no nos pedirá garantías antes de decidir ayudarnos. Nuestro deber, puro y simple, será ayudarnos mutuamente; por lo tanto, nuestro derecho será esperar el auxilio que necesitamos.

Así, Bauman avanza en esta idea y dice que particularmente en estos tiempos despiadados, de rivalidad y competencia sin tregua, la gente que nos rodea parece ocultar sus cartas, y pocas personas parecen tener prisa por ayudarnos. Este sería el retrato del mundo exterior. Posteriormente, agrega: podríamos decir que la comunidad siempre existirá en el futuro como otro nombre para referirse al paraíso perdido, al que deseamos volver con todas nuestras fuerzas, y cuyos caminos buscamos fervientemente. Ahora bien, al prolongar su explicación, sostiene que la imaginación, a diferencia de las duras realidades de la vida, es un espacio de expansión para la libertad sin trabas. Podemos dejar suelta la imaginación sin consecuencias. Y, de hecho, lo hacemos, porque no tenemos muchas oportunidades de poner a prueba, en la vida real, aquello que imaginamos. La realidad, según él, reconocidamente no comunal o incluso explícitamente hostil a la comunidad, difiere mucho de la que idealizamos.

La comunidad es ese sentimiento cálido. Pero, de a poco, el concepto va tomando forma, y nos vamos encontrando con el escenario que realmente conocemos. En otro párrafo aclara que la comunidad realmente existente exige obediencia estricta a cambio de los servicios que ofrece, o promete ofrecer. ¿Querés seguridad? Dame tu libertad, o al menos una buena parte de ella. ¿Querés confianza? No confíes en nadie fuera de nuestra comunidad. No hables con extraños. No uses idiomas extranjeros.

Llega así a un párrafo clave, donde afirma que, en tanto la comunidad siga siendo un sueño, el precio se paga en la moneda de la libertad, denominada de distintas formas: autonomía, derecho a la autoafirmación, derecho a ser uno mismo. Para ganar comunidad hay que perder seguridad; si es que se gana. Y entonces, ¿cuánto significa perder libertad?

La seguridad y la libertad son dos valores igualmente preciosos y deseados. Y aquí volvemos al centro del concepto que queríamos alcanzar: la fórmula sobre la que se construyen las comunidades realmente existentes no hace más que paralizar y dificultar la resolución de la contradicción entre seguridad y libertad. Bauman también afirma que tanto la libertad sin seguridad como la seguridad sin libertad arrastran sus propias limitaciones. Parece que nunca dejaremos de soñar con una comunidad ideal, pero tampoco encontraremos, en ninguna comunidad autoproclamada, los placeres que disfrutamos en los sueños.

Es improbable que se resuelva alguna vez la disputa entre seguridad y libertad, del mismo modo que la disputa entre comunidad e individualidad. Filosóficamente, el dilema persiste. No podemos ser humanos sin seguridad y sin libertad, pero no podemos tener ambas a la vez en cantidades que consideremos plenamente satisfactorias. Sin embargo, como el autor también sostiene en esa misma obra, eso no es motivo para dejar de intentarlo.

Finalmente, Zygmunt Bauman asegura que promover la seguridad siempre exige el sacrificio de la libertad, mientras que la libertad sólo puede ampliarse “a expensas de la seguridad” (Bauman, 2003, p. 13). Pero seguridad sin libertad equivale a esclavitud. A su

vez, mientras que la libertad sin seguridad equivale a estar abandonado y perdido, a fin de cuentas, sin una inyección de seguridad, termina por demostrarse como un tipo de libertad sumamente esclava. Y con esto concluye, explicando que la seguridad sacrificada en aras de la libertad tiende a ser la seguridad de otra gente. Y, de la misma forma, la libertad sacrificada en aras de la seguridad tiende a ser también la libertad de otros.

Este es, como habíamos señalado, un dilema. Pero nosotros hemos querido rescatarlo porque, en el período que tenemos bajo análisis, el de la globalización, asume un sentido particular el concepto de comunidad, el concepto de la disgregación del Estado-Nación, la disgregación de la comunidad y la falta de protección que rodea a toda esa libertad que pretendemos o creemos haber ganado en este Estado globalizado.

En el *Tratado de la globalización de la inseguridad*, de Elmar Altvater y Birgit Mahnkopf (2008), podemos encontrar ejemplos de lo que venimos planteando. Parte de ese texto se dedica a mostrar cómo el desorden de la globalización, con sus éxitos parciales y sus beneficios restringidos a unos pocos, se ha convertido en una fuente de malestar y pérdida para una gran mayoría global. Se afirma lo siguiente: es la política la que genera un mayor nivel de inseguridad. La política informal está vinculada también, en sus variantes amistosas, con la omisión de procedimientos formales o con la influencia sobre ellos, que, por ende, no son comprobables. La inseguridad también es enorme en los contextos de informalización, de la informalización desordenada. En las nuevas guerras, la inseguridad se convierte en un negocio. La inseguridad es una condición necesaria para que haya que comprarla.

Es decir, la seguridad se convierte en un bien comercializable; y la inseguridad, en una condición necesaria para poder venderla. Este fragmento explica cómo, como dijimos antes, el desorden se traslada desde lo político hacia todos los niveles. La informalidad, en todas sus variantes, omite procedimientos, elude controles, y todo esto se presenta como un crecimiento de libertad que, sin embargo, se va convirtiendo en una inseguridad profunda.

Para ampliar este concepto, los autores también sostienen que la debilidad de los gremios y la destrucción del Estado social permiten la existencia de condiciones precarias, incluso bajo ingresos y condiciones de trabajo formalmente negociadas en convenciones salariales.

El concepto de informalidad es más amplio que el de precariedad. No se refiere sólo al trabajo, sino también al dinero y a la política. Refleja el hecho de que la economía de mercado capitalista es también una sociedad laboral y monetaria que necesita de regulación política. Por eso repetimos, acompañando estos conceptos, que el conjunto social se encuentra en un proceso de transformación aún no concluido, como hemos visto en otras partes de este trabajo. Las formas sociales cambian, surgen formas informales, pero no son estables. A diferencia de lo que sostienen algunos sociólogos que hablan de nuevas formas estables de producción y regulación, la sociedad global capitalista se encuentra en transición hacia la informalización del trabajo, el dinero y la política.

¿Cuál será el devenir de este pronóstico, construido sobre la base de lo que ya sucede? Pues bien, como establecen Elmar y Mahnkopf, es sembrar, una vez más, más factores en el estado de incertidumbre que ya hemos mencionado anteriormente.

5. El debate entre comunitarismo y liberalismo

El debate entre el liberalismo y el comunitarismo constituye uno de los principales ejes de la filosofía política contemporánea, ya que enfrenta dos maneras diferentes de comprender al ser humano y la organización de la sociedad. Antes de adentrarnos en la temática que nos concierne, presentamos una distinción fundamental entre comunidad y sociedad, tomada del libro de Ferdinand Tönnies *Comunidad y sociedad*: “Uno se encuentra en comunidad con los suyos desde el nacimiento. (…) Se encuentra en sociedad como en lo extraño” (p.20). Para

Tönnies, la comunidad es un tipo de convivencia basada en el afecto, la tradición y el sentido de pertenencia, mientras que la sociedad se basa en relaciones racionales, contractuales e individuales: “Comunidad es la vida en común duradera y auténtica: sociedad es sólo una vida en común pasajera y aparente” (p. 21).

Mientras el liberalismo, representado por John Rawls, sostiene que una sociedad justa debe construirse a partir del reconocimiento de los derechos y las libertades individuales, el comunitarismo, desarrollado por Alasdair MacIntyre en *Tras la virtud* y Charles Taylor, considera que la identidad de las personas sólo puede comprenderse dentro de una comunidad que les otorgue sentido, valores y pertenencia.

Desde la perspectiva de Rawls, la convivencia pacífica depende de instituciones justas e imparciales que garanticen igualdad de oportunidades y respeten la diversidad de proyectos de vida:

> The reason for this is that the political culture of a democratic society is characterized (I assume) by three general facts understood as follows: The first is that the diversity of reasonable comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines found in modern democratic societies is not a mere historical condition that may soon pass away; it is a permanent feature of the public culture of democracy. Under the political and social conditions secured by the basic rights and liberties of free institutions, a diversity of conflicting and irreconcilable—and what's more, reasonable—comprehensive doctrines will come about and persist if such diversity does not already obtain (p. 36).

Esto significa que, para ello, el Estado no debe imponer una determinada concepción del bien, sino asegurar un marco de justicia que permita a cada individuo desarrollar libremente su propio camino. En cambio, MacIntyre cuestiona que sea posible pensar al individuo separado de su historia y de las tradiciones que lo constituyen. Según el autor, una sociedad que debilita los

vínculos comunitarios y reduce la moral a decisiones individuales termina perdiendo los valores compartidos que hacen posible la vida en común. En una línea semejante, Taylor sostiene que la identidad personal se construye mediante el reconocimiento de los otros y que ninguna persona puede desarrollarse plenamente al margen de la cultura y de la comunidad a la que pertenece.

Este contraste permite reflexionar sobre la posibilidad de alcanzar la paz social en el mundo contemporáneo. Si bien Rawls ofrece una propuesta sólida para garantizar la justicia en sociedades plurales, los planteos de MacIntyre y Taylor ponen de relieve que el respeto por los derechos individuales puede no ser suficiente cuando los lazos sociales se debilitan. En este contexto, la noción de *tranquillitas ordinis* de san Agustín, entendida como la hemos expuesto, se destaca, no sólo como la paz en el orden, sino también como la existencia de una comunidad capaz de sostener valores compartidos, reconocimiento mutuo y responsabilidades recíprocas. En una sociedad marcada por la globalización, el individualismo y la fragmentación de los vínculos, el comunitarismo ofrece herramientas para pensar cómo reconstruir ese orden social al que aludía San Agustín, sin dejar de reconocer la importancia de los derechos y las libertades que el liberalismo considera indispensables.

El comunitarismo surge, fundamentalmente, como crítica a ciertas versiones del liberalismo contemporáneo, especialmente al liberalismo que parte de un individuo abstracto, autónomo y anterior a sus vínculos sociales.

Autores como Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Sandel y Michael Walzer, aunque muy diferentes entre sí, comparten una intuición fundamental: El individuo no puede comprenderse adecuadamente al margen de las comunidades históricas, culturales y morales en las que se forma. Esto es muy importante para su teoría.

El liberalismo tiende a preguntar: ¿Qué derechos tiene el individuo? El comunitarismo introduce otra pregunta: ¿Quién es ese individuo y cómo llegó a ser aquello que es? La respuesta comunitarista es: es alguien que se constituye dentro de una trama de relaciones,

tradiciones, instituciones, prácticas y valores compartidos. Por ello, para los comunitaristas, la comunidad no es simplemente el resultado de individuos que deciden asociarse.

La comunidad es una realidad histórica y moral, esto resulta importante frente a la globalización, porque la globalización puede generar interdependencia económica, comunicación global, movilidad, redes transnacionales, pero sin producir necesariamente identidad compartida, reconocimiento, pertenencia y bienes comunes. Por eso podemos hablar de una especie de déficit comunitario de la globalización.

Aquí entra el concepto de paz. Los comunitaristas nos permiten explicar cómo se forma la comunidad, pero podemos formular una pregunta que ellos no desarrollan sistemáticamente: ¿Qué principio puede permitir que una comunidad plural mantenga su unidad sin eliminar sus diferencias? La paz puede ser entendida como una finalidad y como una práctica constitutiva de la comunidad.

Podríamos decirlo de esta manera: La comunidad se constituye mediante la creación y transmisión de bienes, significados, prácticas y vínculos compartidos; la paz permite ordenar esas diferencias dentro de un horizonte común sin exigir su eliminación.

Por eso la paz no debe entenderse solamente como “no violencia”, debe entenderse como forma de relación comunitaria. La paz no elimina el conflicto, esto es fundamental.

No debemos construir una teoría ingenua de la paz. Una comunidad auténtica siempre contiene conflictos, en ella hay intereses diferentes, hay interpretaciones diferentes del bien, hay luchas por recursos, hay diferencias religiosas, culturales y políticas. Por lo tanto, ni la comunidad es algo distinto a la ausencia de conflicto y tampoco la paz es algo diferente a la ausencia de conflicto.

La paz es, más bien, la capacidad de una comunidad para procesar sus conflictos sin destruir los vínculos que hacen posible la propia comunidad.

Una comunidad se forma cuando una pluralidad de personas comparte prácticas, significados, vínculos, tradiciones y bienes que permiten reconocerse como miembros de un mismo orden. Pero la existencia de estos elementos no basta para garantizar su permanencia. La comunidad requiere un principio capaz de orientar las relaciones entre sus miembros y de encauzar sus conflictos. En las condiciones pluralistas de la posmodernidad y la globalización, la paz, entendida como orden justo y reconocimiento recíproco, puede constituir esa *ratio communitatis*, es decir, el principio que orienta y fundamenta la vida común.

En este sentido, la filosofía denomina *ratio* al principio que permite comprender por qué una comunidad debe mantenerse unida y hacia qué finalidad debe orientar su convivencia. La *ratio communitatis* responde, en definitiva, a una pregunta fundamental: ¿por qué debemos vivir juntos y hacia qué finalidad debemos orientar nuestra convivencia?

Las distintas épocas históricas han respondido de manera diferente. En la antigüedad clásica, la *polis* encuentra su razón de ser en una determinada concepción del bien común, de la virtud y de la vida buena.

Con el cristianismo, esa estructura se transforma profundamente. La comunidad política queda integrada en una concepción más amplia del orden creado y de la dignidad de la persona. En Agustín, por ejemplo, la comunidad humana no puede comprenderse exclusivamente desde sus instituciones, porque el orden político está relacionado con el problema del amor, de la justicia y de la paz.

En la tradición medieval, la comunidad política adquiere una articulación particularmente fuerte entre naturaleza humana, bien común, justicia, ley y paz. La comunidad posee una finalidad porque el hombre es un ser naturalmente social y porque la vida común debe orientarse hacia un bien que trasciende la mera satisfacción individual.

Posteriormente, la modernidad introduce una transformación decisiva. No elimina la necesidad de una *ratio* comunitaria, la sustituye. El fundamento religioso del orden medieval comienza a perder su centralidad y aparecen nuevos principios legitimadores.

La comunidad política pasa a organizarse alrededor de categorías como: soberanía, libertad, igualdad, ciudadanía, nación, voluntad popular, progreso, derechos, Estado; es decir, la modernidad construye nuevas formas de comunidad alrededor de grandes ideas universalizables.

La nación, por ejemplo, no es únicamente una población, es una representación de pertenencia. El ciudadano moderno tampoco es sólo un individuo atado jurídicamente a un Estado, es un sujeto que participa de una comunidad política cuya existencia se legitima mediante determinados principios. Se puede decir que la modernidad conserva la estructura de la *ratio communitatis*, aunque modifica radicalmente su contenido.

El problema posmoderno es la fragmentación de la *ratio.* La posmodernidad introduce una situación diferente: ya no se trata sólo de sustituir una *ratio* por otra, sino de poner en cuestión la posibilidad misma de una *ratio común.*

La crítica posmoderna a los grandes relatos (religiosos, metafísicos, nacionales, históricos o ideológicos) tiene una consecuencia política importante: si ya no existe un principio capaz de integrar las distintas perspectivas, ¿sobre qué fundamento puede constituirse una comunidad?

La posmodernidad reconoce la pluralidad, la diferencia y la multiplicidad, pero encuentra dificultades para responder a una pregunta central: ¿Qué puede mantener unida a una comunidad cuando sus miembros ya no comparten una concepción sustantiva del bien?

La respuesta suele desplazarse hacia procedimientos contenidos en derechos, reglas, tolerancia, instituciones, negociación, consenso. Todos ellos son importantes, pero pueden

resultar insuficientes si no existe algún horizonte común que justifique por qué debemos preservar la comunidad.

La globalización añade una dificultad que la posmodernidad, por sí sola, no explica completamente. Las comunidades políticas modernas se construyeron fundamentalmente alrededor del Estado-nación, la globalización, en cambio, hace que los procesos económicos, tecnológicos, comunicacionales, culturales y ambientales atraviesen las fronteras estatales.

El resultado es paradójico, por un lado, estamos más vinculados que nunca; por otro, no necesariamente estamos más unidos. Existe una extraordinaria interdependencia, pero la interdependencia no equivale a comunidad.

La globalización produce interdependencia sin producir necesariamente integración, podemos depender unos de otros económicamente, comunicacionalmente, tecnológicamente e incluso ecológicamente, sin compartir una concepción acerca de aquello que hace valiosa esa coexistencia.

La humanidad posee hoy una dimensión objetiva de comunidad —porque los acontecimientos de una parte del planeta repercuten inmediatamente sobre las demás—, pero carece de una *ratio* suficientemente compartida que transforme esa interdependencia en comunidad consciente y normativamente orientada, la paz como posible *ratio communitatis.*

Aquí está el punto más original de nuestro planteo, no proponemos simplemente recuperar una antigua *ratio*, nuestra propuesta es buscar una nueva y esa nueva *ratio* puede ser la paz, pero hay que hacer una precisión: la paz no debe ser entendida como mera ausencia de guerra. Si así fuera, su capacidad para constituirse en principio de comunidad sería limitada. La paz tiene que ser entendida en un sentido mucho más amplio: como una forma de orden de la convivencia humana fundada en la justicia, el reconocimiento recíproco, la cooperación y la búsqueda del bien común.

Aquí la tradición de Agustín y Tomás adquiere gran importancia.

En Agustín, la paz no es simplemente el silencio de las armas, es una determinada ordenación de las relaciones. La famosa idea de la *tranquillitas ordinis* permite comprender que la paz presupone un orden.

También se puede invertir parcialmente la relación, se puede decir que la búsqueda de la paz es un elemento para impulsar la construcción de un orden común, y ese orden común puede hacer posible una comunidad.

Hay, además, una ventaja conceptual importante en elegir la paz como posible *ratio* contemporánea, es que la sociedad occidental pluralista difícilmente puede recuperar una concepción homogénea de la religión, de la moral, de la nación o incluso del bien.

La paz no exige eliminar las diferencias, sí exige construir un orden político capaz de hacer posible la convivencia de las diferencias, por eso la paz puede funcionar como principio integrador sin transformarse necesariamente en principio homogeneizador.

Esto es importante en el contexto contemporáneo en el que conviven distintas religiones, concepciones filosóficas, identidades culturales, proyectos políticos y formas de vida. La paz puede constituir, entonces, un mínimo normativo común, no es simplemente *ratio pacis*, sino *ratio communitatis pacis* o *ratio pacifica communitatis*.

La cuestión no es solamente "alcanzar la paz", sino construir comunidad mediante la paz. Si las comunidades históricas necesitan una finalidad que las trascienda y las oriente, la paz puede proporcionar a la comunidad occidental contemporánea una finalidad suficientemente universal sin exigir la desaparición del pluralismo.

La globalización ha mostrado que muchos problemas fundamentales exceden al Estado, aunque todavía carecemos de una comunidad política mundial plenamente constituida, es allí donde la paz puede actuar como principio de articulación entre tres niveles: persona, Estado, comunidad internacional. La persona necesita paz para realizar su vida, el Estado necesita paz

para preservar el orden político y la comunidad internacional necesita paz para hacer posible la cooperación entre Estados y sociedades.

¿Por qué los seres humanos pueden constituir una comunidad orientada hacia la paz? Hay dos respuestas extremas que conviene evitar.

La primera sostiene que el hombre es naturalmente pacífico y que la violencia es exclusivamente producto de instituciones defectuosas.

La segunda considera que el conflicto es constitutivo de la naturaleza humana y que la paz sólo puede ser el resultado artificial de mecanismos de coerción.

La tradición clásica y cristiana permite una tercera posibilidad, mucho más rica: el ser humano está naturalmente orientado hacia determinados bienes que sólo puede alcanzar en relación con otros, pero esa orientación natural no garantiza por sí misma la paz. La paz requiere ordenar racionalmente los deseos, las relaciones y las instituciones hacia un bien común.

Aquí aparece una distinción fundamental entre sociabilidad y comunidad. El hombre puede vivir junto a otros por necesidad, interés, temor o conveniencia. Eso produce coexistencia, pero la comunidad exige algo más, requiere que los individuos puedan reconocer un bien compartido y ordenar parcialmente sus acciones hacia él.

La paz exterior de la comunidad presupone alguna forma de orden interior de la persona, del mismo modo que la comunidad política presupone una determinada concepción del hombre. Esta sería una forma de presentar una conexión directa con su preocupación por la modernidad y la posmodernidad.

La modernidad introduce progresivamente una transformación antropológica. El hombre comienza a ser pensado cada vez más como individuo autónomo, portador de derechos e intereses propios.

Esto constituye, sin lugar a dudas, una conquista fundamental de la civilización occidental. La libertad individual, la dignidad y los derechos no pueden ser simplemente descartados, aunque aparece la dificultad si el individuo constituye el punto de partida absoluto, ¿qué permite pasar del yo al nosotros?

La modernidad desarrolla diversos mecanismos para responder; entre ellos se encuentran la ciudadanía, la ley, la nación, la soberanía popular, las instituciones representativas y los derechos.

Pero la posmodernidad introduce una dificultad adicional: la idea de un sujeto humano común comienza a fragmentarse, existe una concepción mínimamente compartida de aquello que los seres humanos tienen en común. ¿Sobre qué fundamento puede construirse una comunidad?

La posmodernidad no necesariamente destruye la comunidad, pero dificulta su fundamentación. El sujeto se vuelve plural y fragmentario, las identidades se multiplican y los grandes relatos pierden capacidad de integración. La verdad común se vuelve problemática, el bien común puede aparecer como una imposición de una particularidad sobre otras, la nación pierde parte de su capacidad integradora, la religión deja de funcionar como fundamento universal de la comunidad política. Paralelamente, la globalización produce una situación paradójica, cada vez dependemos más unos de otros, pero tenemos menos principios compartidos para interpretar esa dependencia.

La crisis contemporánea no consiste solamente en la pérdida de una comunidad, consiste en la dificultad para encontrar una *ratio* capaz de justificar el nosotros. Aquí se hace posible recuperar el concepto agustiniano de *tranquillitas ordinis*.

La *tranquillitas ordinis* introduce la idea siguiente: hay paz cuando existe un orden de relaciones suficientemente justo como para permitir que los diversos miembros de la

comunidad puedan desarrollar su existencia dentro de un horizonte común, esto es lo que permite conectar directamente la idea agustiniana con la filosofía política contemporánea.

Lo importante es que la paz no reemplaza necesariamente la libertad, la igualdad o los derechos, los integra dentro de un horizonte superior de convivencia: la paz como principio y no solamente como finalidad.

Normalmente pensamos que primero construimos una comunidad y después buscamos que esa comunidad viva en paz. Nuestra propuesta permite invertir la relación; la búsqueda de la paz puede ser aquello que nos obliga a construir una comunidad. Es decir, la paz exige comunidad, pero, simultáneamente, la comunidad necesita paz para conservarse.

Se produce así una relación circular: comunidad-paz-comunidad. Podríamos llamar a esto círculo constitutivo de la comunidad pacífica, y aquí aparece, finalmente, la dimensión civilizatoria del planteo. No se trata de afirmar que Occidente debe regresar simplemente al mundo medieval. Tampoco de rechazar las conquistas de la modernidad ni de negar el pluralismo posmoderno. La comunidad necesita una *ratio*, y a nuestro entender aparece aquí el primer punto decisivo de nuestro planteamiento.

Una comunidad no es sólo un conjunto de individuos que habitan un mismo territorio ni tampoco una agregación de intereses particulares. Para que exista propiamente comunidad debe existir algún principio que permita a sus miembros reconocerse como partícipes de un orden común.

Capítulo VI: Posmodernismo

1. Características centrales del posmodernismo

La posmodernidad es un movimiento cultural y filosófico que influyó en las artes y el pensamiento crítico a partir de los años 60, hasta la actualidad. Se basa en un escepticismo general, en cuestionarse lo planteado desde la razón y priorizar la subjetividad y la idea de lo relativo.

Surgió como una reacción frente a determinados presupuestos del proyecto moderno, al cuestionar el cumplimiento de sus promesas de progreso y emancipación. Es también un movimiento cultural que prioriza el individualismo, el culto a las formas y la idea del presente ante un futuro desalentador. Se opone al racionalismo y a los ideales del modernismo que proponían progreso para alcanzar una vida mejor.

La base filosófica del pensamiento posmoderno no constituye una concepción sistemática y estructurada en sentido unívoco. Entre los autores vinculados a este campo de pensamiento se encuentran Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo y Jean Baudrillard, aunque algunos de ellos se identifican con otras corrientes o prefieren otras denominaciones para caracterizar su pensamiento.

El concepto "posmoderno". La expresión "posmoderno" tiene un origen en la pintura y la literatura, y sus aplicaciones primeras se limitan sólo a esos campos. No obstante, como muchas otras veces ha ocurrido, la expresión de origen artístico se extendió al campo general de la cultura,[38] pero eso no hace que podamos vincular lo "posmoderno" o el "posmodernismo" con una concepción sistémica del mundo.

[38] La historia del concepto "posmoderno" se encuentra muy bien desarrollada en el trabajo de la profesora Amalia Quevedo, de la Universidad de Navarra, *De Foucault a Derrida* (Pamplona, EUNSA, 2001). Introducción General.

En realidad, en el último año de la década de los 70, tiempo en que ve la luz la obra de Jean François Lyotard *La condición posmoderna*, el término queda consagrado y de allí en más tiene una difusión que alcanza los círculos más diversos e incluso pasa a ser utilizado sin mayor precisión en el lenguaje periodístico y de divulgación.

En general, tal como lo señala Roberto J. Brie, los autores que adhieren al concepto posmoderno "han ayudado a relativizar la cultura moderna y han acentuado el límite que desconoció el proyecto iluminista en todas sus versiones" (Brie y Del Acebo, 2001, pp. 362-365). Relativización que, por cierto, han llevado también al mundo de los valores y la trascendencia en que se funda el pensamiento y el actuar cristiano; más aún, varios de esos autores nos hablan de un "poscristianismo", en el cual no tienen lugar los valores ni enseñanzas que el cristianismo ha transmitido a lo largo de veinte siglos.

Posmodernismo y posmodernidad según los autores posmodernos. Según Lyotard, la ruptura entre modernidad y posmodernidad se relaciona con el incumplimiento de determinadas promesas de la modernidad, como la emancipación definitiva de la humanidad, la confianza en el progreso indefinido y el poder de la razón para explicar y dominar el mundo.

Reconoce, entonces, que el prejuicio producido por la modernidad no se ha debido al olvido de la promesa, sino que es el propio desarrollo el que impide cumplimentarla. Para este autor, "la condición posmoderna" queda definida como escepticismo, incredulidad frente a todos los metarrelatos: las verdades supuestamente universales, últimas o absolutas, empleadas para legitimar proyectos políticos y científicos, los cuales han caído en virtud de los cambios operados en el conocimiento mismo.

Por su parte, Baudrillard implica la posmodernidad en términos de tiempo sin horizonte histórico; de ausencia de *telos*, de fin de la orientación; a lo que suma el hecho de ser la expresión de ausencia de visión de la totalidad. La posmodernidad permite la entrada de

lleno en categorías como “simulacro”, la pura apariencia de lo real y una nueva lógica: la lógica de la seducción, que es reversible como ciclo, no es acumulativa ni lineal, sino oblicua y transversal. La seducción es un monstruo con dientes de acero que mastica y deglute todo sentido, toda verdad, toda ideología, toda teoría y toda referencia.

Junto a Lyotard y Baudrillard, Gianni Vattimo dice que la posmodernidad es un pensamiento de la fruición, del puro gozo acerca del presente, sin pasado ni futuro; sin historia, puesto que cada persona es su propio historiador. Es un pensamiento de contaminación abierto donde todo es válido, es un pensamiento débil, no porque tenga debilidad, sino porque procura el “debilitamiento del ser”, dejando de atribuirle características fuertes para reconocerlo ligado al tiempo, a la vida y a la muerte. Según Vattimo (1983), el debilitamiento del ser es el que hará posible la emancipación humana, la progresiva reducción de la velocidad y de los dogmatismos.

La eliminación de la historia como realidad objetiva también elimina la historia de la salvación. Además, la subjetividad y la multiplicidad de la verdad religiosa nacida de cada creyente que puede diseñar su propia fe llevan a permitir la creación de un nuevo politeísmo, lo cual va a ser nominado “poscristianismo”.

Estas son algunas de las pinturas con que nos presentan la posmodernidad los autores posmodernos: la crisis de valores, de pensamiento débil, de lógica de la seducción, el no pasado y el no futuro, la fragmentación, la multiplicidad. En las pinceladas con que van dando forma al posmodernismo se reconoce la influencia de autores, entre otros, Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger.

Las principales influencias sobre el pensamiento posmoderno. La influencia más significativa la reciben los autores posmodernos de Nietzsche. Por una parte, su “muerte de Dios” tiene varias implicancias para el pensamiento posmoderno; entre otras, acabar con el mundo verdadero con la Metafísica, saber que se está sin brújula. Por otra parte, la atención

que Nietzsche presta a los aspectos positivos del nihilismo se relaciona con una crítica radical de los valores y con la posibilidad de una transvaloración.

Otra de las influencias es Heidegger, de quien toman su crítica a la Metafísica y a la Modernidad, al sujeto moderno como representador, los efectos corrosivos de la técnica, la racionalización y la consecuencia del olvido del Ser.

Se suman, como otras influencias y precedentes, a estos dos autores germanos los norteamericanos William James, por su pragmatismo y pluralismo; y John Dewey, por su ataque a los presupuestos de la filosofía tradicional y a la teoría social, las cuales, según su visión, deben ser profundamente modificadas y renovadas.

2. Aplicaciones de los supuestos posestructuralistas al concepto de paz

El posestructuralismo surge como una respuesta directa al estructuralismo, y argumenta que cultura y significado son inseparables, y que las relaciones que dan forma a la realidad social son mucho más fluidas de lo que cualquier estructura fija puede abarcar. Sostenían, además, que la estructura existe, pero no es el centro del sistema sociocultural de la humanidad, cuestionaban la objetividad y la neutralidad del conocimiento, y sostenían que las formas de comprender la realidad están condicionadas por discursos, relaciones de poder y prácticas sociales.

Los autores que siguen esta corriente, por ejemplo, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean Baudrillard, Gilles Deleuze o Roland Barthes, parten de preguntarse lo siguiente: ¿Quién define qué es la paz mediante qué discursos, desde qué relaciones de poder y con qué efectos políticos? Por lo tanto, deja de ser considerada como un estado objetivo de relaciones y pasa a ser examinada como una construcción discursiva y política.

Tales características nos permiten avanzar en el abordaje del concepto de paz que buscamos debido a ciertos límites, entre los cuales se encuentran: 1. reducir la paz a una

construcción discursiva; 2. confundir la crítica de la falsa paz con la negación de la paz como realidad; 3. hacer del poder una categoría omnipresente, en la que la paz pasa a ser entendida como una determinada configuración de las relaciones de poder; 4. sospechar de todo universalismo, pues, para ellos, todo concepto universal esconde una imposición; y 5. no distinguir suficientemente entre paz y orden; la cuestión no es, entonces, optar entre orden y libertad, sino preguntarnos qué tipo de orden es compatible con la paz.

Interpretaciones posmodernas sobre el hombre, la vida, la ética, el Derecho y la educación cívica y moral. Para los posmodernos, el hombre está arrojado en el mundo como un *clinamen*, como un inclinado que ha perdido los trascendentales del Ser, que ha perdido su unidad. El hombre está desarmado y dispersado, y, por lo tanto, no tiene imagen de unidad, es en sí mismo una multiplicidad.

Para el *clinamen* posmoderno la vida es un estilo de vida experimental que se caracteriza por sacrificar los valores morales considerándolos una hipocresía. En la vida experimental del hombre posmoderno la contemplación consiste en el hecho de admirar lo bello, que es la nada del Ser, del Saber y del Hacer.

La dignidad de la persona es atribuida exclusivamente a su individualidad, que es intocable.[39] Y, desde esa individualidad, tiene el derecho de definir su propia ética. Ética que, por cierto, no se funda sobre una distinción objetiva entre bien y mal ni en normas fijas; es

[39] "… la autonomía, la irreductibilidad de cada uno como principio que no puede ser violado en la construcción de cualquier relación. Principio que no sólo alude al individualismo posesivo, al egocentrismo, al egotismo, al narcisismo, sino a que la persona es por principio libre y, en ese sentido, debe ser libre sintiendo, pensando, en todos sus actos. No debe ceder ante nadie nunca ese derecho conquistado que es la libertad individual". FERMAN, G., *Política y Posmodernidad* (Bs. As., Almagesto, 1994), pp. 50-51. Tales expresiones corresponden a Jorge Juanes.

una ética subjetiva en la que se defienden la tolerancia y la pluralidad moral. Propone un nihilismo moral, en el cual se guardan las formas por motivos estéticos; toda distinción del obrar es una cuestión de etiquetas, el único criterio para aprobar o desaprobar una acción es el sentido estético común.

La total estatización de la vida se manifiesta en una existencia sin sentido, una dinámica sin propósito, una creatividad sin principios, las cuales se van a ilustrar en el estilo de vida: matrimonios alternativos, familias sin estabilidad, arte y moda sin estilos, filosofía sin razón, historia sin pasado, religión sin fe.

Por otra parte, el hombre posmoderno busca que la tolerancia y la pluralidad sean garantizadas por el derecho positivo. Esa garantía es la que explica la combinación entre relativismo posmoderno y legalismo. Exige que las leyes positivas estatales amplíen sus espacios a formas de conducta que en otros momentos históricos o concepciones de vida son reprochables. A esas leyes el posmodernismo las llama “experimentales” o “alternativas”, puesto que no reflejan valores, sino arreglos para la convivencia. Así, la relación entre derecho y justicia desaparece.

En el campo de la educación moral y cívica, el pensamiento posmoderno sostiene que ella debe limitarse al entrenamiento de la tolerancia, cuyo principio fundamental es la “demanda de aceptación de los puntos de vista diversos a partir de la idea de que todas las opiniones y conductas tienen el mismo valor” (Cisneros, 2000, p. 20). Ese tipo de educación hace desaparecer de su currícula las dos virtudes centrales que hacen al sentido cívico y al espíritu público: “la justicia y la claridad” (Folliet, 1957, p. 18).

3. El Estado posmoderno, sus características distintivas como organización política

La política en el pensamiento posmoderno. Las consideraciones que hemos apuntado hasta aquí nos permiten entrar en la visión de la política que tienen los autores posmodernos y, a la vez, observar cómo ellos interpretan que debe llevarse adelante la vida política.

Para el pensar posmoderno no existe la política en cuanto tal, no existe la política entendida como conjunto articulado de medidas tendientes a la realización del bien común; lo que existe son "las políticas de", cuya construcción permite el adagio posmoderno "todo es político".

Esta forma de entender la política lleva a que los autores posmodernos sostengan que la política es todo hacia donde pueda expandirse "la política de". O sea, que no se trata de definir política, sino de señalar los procesos de politización. El complemento del nombre determina el campo en el que la política se mueve. Así, existe una política del transhumanismo, del diseño, de la privacidad, del consumo, de la contraconcepción, de lo transexual, de la protección de datos, del rock, etc. Y, de esa manera, hacen posible multiplicar por cientos y cientos los campos dentro de los cuales hay fenómenos y objetos que son politizables, muchos de ellos contrapuestos y, cuando no, opuestos entre sí. Para el posmodernismo, la enumeración de determinados objetos politizables es un proyecto de construcción política.

Diana Fuss (1989) da cuentas del hecho de que la multiplicidad de "las políticas de" lleva a no saber realmente qué es política. Por su parte, Iñaki Martínez de Albeniz (2005) sostiene que

> el juego de los complementos del nombre corre el riesgo de derivar en una repetición compulsiva del término "política" que no sería sino el síntoma de un trauma generado

> por la ausencia de un centro. (…) El panpolitismo del que hacen gala las versiones más radicales de la posmodernidad no es sino la consecuencia de esta incapacidad de articular una identidad o forma de la política (p. 20).

Así, nos encontramos de lleno frente al mayor de los relativismos desde el punto de vista de la política. En el posmodernismo se pierde la comprensión y la estima de los bienes que deben ser amados y perseguidos en común. Se pierde la búsqueda de bien común, la buena gestión, el servicio y la defensa de la sociedad toda. Se pierde lo que constituye la actividad política en el sentido clásico y católico del término.

Este desconocimiento del bien común y de la actividad política encuentra una de sus causales en el intento que hace el posmodernismo por transformar al hombre en *clinamen* y, por lo tanto, en hacer de él un individuo sin la plenitud de los componentes que conforman la dignidad de la persona humana.

Santo Tomás (1959) enseña al respecto: aquel que quiera buscar en qué consiste la mejor vida de la Ciudad debe, ante todo, considerar cuál es la vida digna del hombre. En efecto, viviendo una vida social buena, debemos alcanzar una vida plenamente humana.

Además, si tomamos en cuenta lo dicho aquí hace un momento respecto a la relación entre relativismo posmoderno y su exigencia de leyes positivas estatales ampliadoras de espacios, podemos comprobar la oposición para refutar esa forma de relativismo cuando la luz nace y por la dimensión que toman de las expresiones de S. S. Benedicto XVI (2007), cuando afirma que la doctrina de la ley moral natural se enfrenta con otras concepciones que constituyen su negación directa. Y, además:

> Todo esto tiene enormes y graves consecuencias para el orden civil y social. En muchos pensadores parece dominar hoy una concepción positivista del derecho. Según ellos, la humanidad, la sociedad o, de hecho, la mayoría de los ciudadanos se convierte en fuente última de la ley civil (…). Cuando están en juego las exigencias

> fundamentales de la dignidad de la persona humana, de su vida, de la institución familiar, de la justicia del ordenamiento social, es decir, los derechos fundamentales del hombre, ninguna ley hecha por los hombres puede trastocar la norma escrita por el Creador en el corazón del hombre sin que la sociedad quede golpeada dramáticamente en lo que constituye su fundamento irrenunciable (Conferencia a la Comisión Teológica Internacional, 5 de octubre de 2007).

La degradación que el posmodernismo hace de la política se encuentra en interpretarla como una exageración de gestos o parodia a la que se debe ironizar, expropiándole su significado y forzando su resignificación a través de su deconstrucción. La política, en sentido clásico y tal como es receptada y redimensionada por el pensamiento cristiano, subordinada a la justicia y la caridad, y, por lo tanto, limitadora de todo lo que sea extraño a esas virtudes, no tiene cabida en el proyecto posmoderno.

Por medio de la degradación a la que someten los posmodernos la política, ella deja de ser una de las formas más necesarias y más hermosas de la actividad humana e incluso, según Aristóteles (2001) la primera de todas; deja de tener la finalidad de crear entorno al hombre un medio en el cual pueda éste vivir humanamente, buscando un punto de equilibrio entre el orden y la libertad, para transformarse en luchas por el poder, según modos de proceder en los que nos encontramos fuera de ámbitos propios de “lo político” y sin distinción entre lo público y lo privado, asumiendo para ambos la multiplicación constante de la “política de”.

El llamado de atención de Benedicto XVI (2007) sobre esta cuestión es claro; en su oportunidad de dirigirse a representantes políticos internacionales, resume los fundamentos de la política desde los valores e ideales de la tradición cristiana en los términos siguientes: “Centralidad de la persona y de los derechos humanos, el compromiso por la paz y la promoción de la justicia para todos”, principios fundamentales relacionados entre sí y, a la

vez, alienta a esos hombres y mujeres a “proseguir en el esfuerzo de servir al bien común, actuando para que no se difundan y se refuercen ideologías que puedan oscurecer y confundir las conciencias y transmitir una ilusoria visión de la verdad y el bien.

4. Guerra y paz, eterno dilema

Al decir de Immanuel Kant (1983): “Uno debe entender que el mayor mal que puede legar a oprimir a los pueblos civilizados deriva de la guerra, pero no necesariamente de guerras presentes o pasadas, sino del eterno y constante crecimiento del armado de guerra” (p. 58).

Fue tan difícil para políticos, filósofos y psicólogos explicar el problema de la guerra entre los hombres que este serio problema que lleva la humanidad todavía no ha sido resuelto. Desde que se formó el Estado-Nación, fue posible diferenciar la conducta beligerante del hombre cuando actuaba por su cuenta, y cuando actuaba en una organización colectiva y social tal como en el estado.

Jacques Rousseau (1968), en *El contrato social,* dice que “la guerra es una relación, no entre hombres, sino entre estados, y los individuos son enemigos solo por accidente, no como hombres ni siquiera como ciudadanos, pero si como soldados” (p. 9). En este párrafo la idea sintetiza que el conflicto está más centralizado entre estados que de manera individual entre los hombres. Por otra parte, Thomas Hobbes (1964), después de haber visto el efecto devastador de la guerra durante este periodo, llegó a la conclusión de que el hombre es incapaz de mantener paz y orden por sí mismo (p. 82).

Creía que la única manera de establecer la paz era a través de un fuerte monopolio de violencia, impuesta por una sola soberanía. En su argumento señalaba que si el hombre es agresivo por naturaleza, es imposible pensar en la paz sin una autoridad que garantice el

orden. Para él, esta soberanía era el “Leviatán”, que establece que ninguna sociedad civil puede crearse sin una autoridad superior que dicta leyes y controla la fuerza policial para mantenerlas. Por otra parte, declara que este tipo de poder centralizado no puede reproducirse a escala internacional porque los estados nunca renunciarían su propio poder a la soberanía universal.

La experiencia que sigue, en la que aparecen muchos conflictos internacionales desde el origen del estado moderno, confirma las ideas de estos filósofos, dado que mientras la paz y el orden entre las naciones era posible, la guerra entre estados era inevitable. Esta modalidad de pensamiento creció de tal manera que los conceptos que justificaban el conflicto entre naciones comenzaron a expandirse como derechos inestables del estado; derecho para defender la soberanía, su territorialidad y, finalmente, a lo que refiere como intereses nacionales, que, por supuesto, utilizaron como justificación para comenzar la guerra.

Por consecuencia, se creó el impero de la guerra. La paz fue simplemente una fase entre dos guerras. No fue posible buscar la paz o alcanzarla mediante ningún medio; solo estaba presente en debates. Las políticas, también encontraron su justificación con la fórmula de Clausewitz: “La guerra es la continuación de la política mediante otros medios”, la cual Raymond Aron, irónicamente cambio durante la Guerra Fría por “La política es la continuación de la guerra mediante otros medios” (Aron, 1962, p. 162). Esta situación, que duró hasta 1989, causó una mayor reducción en el concepto de “paz”, porque fue únicamente interpretada con su guerra rival y hacía referencia a si era o no un estado de agresividad entre naciones. Durante este periodo de la historia, no fue posible expresar otra opinión relacionada con la paz, a pesar de que los individuos pudieran pensar en ella; fue socialmente manifestada y la única manera que los políticos tenían para controlarla era mediante la evasión de la guerra en su totalidad.

En este punto, cabe destacar lo que sucedía durante la Guerra Fría. En ese contexto, el holocausto nuclear era una amenaza latente: si alguna de las dos potencias decidía usar su armamento atómico, significaba la aniquilación mutua. A esa paz que se llegó a llamar "la Paz del Terror", era una paz sembrada de muerte, porque aunque se evitara el conflicto directo, lo que acechaba era la destrucción total. Verdaderamente, ese período, que algunos consideran de estabilidad, hubiera tenido consecuencias inconmensurables para la vida humana y para el planeta si una guerra de ese tipo hubiera ocurrido.

Afortunadamente, con la caída del Muro de Berlín, este tipo de orden mundial basado en el horror de la guerra cayó definitivamente. En este sentido, el analista Philippe Delmas, en su libro *El brillante porvenir de la guerra,* se pregunta si se puede garantizar la paz. La pregunta, en sí misma, parece casi descabellada, dada la constante presencia de la guerra a lo largo de la historia.

Siguiendo su análisis, Delmas establece que, a pesar de los acuerdos alcanzados, nadie ha desmantelado realmente los arsenales nucleares. Tener ese tipo de armamento en un mundo cada vez más desordenado, ya sin el orden nuclear de la Guerra Fría, implica un riesgo constante de que el recurso de la guerra resurja.

Esto ha motivado la búsqueda de un orden, pero se trata de un orden sin paz: en este orden en que las potencias pretenden, con su poderío de armas, llevar la guerra a territorios ajenos, incluso en un mundo interconectado, se termina involucrando a un grupo de estados intermedios que no tienen relación con el conflicto y que, en muchos casos, quedan sin protección.

Las organizaciones regionales, o incluso el orden global que se intentó establecer en la globalización, no han logrado garantizar plenamente la paz. No basta con aumentar el comercio o generar países democráticos para asegurar que la guerra quede descartada. Es necesario ser claros: mientras existan conflictos de intereses, ambiciones de poder y

competencias de hegemonía, las guerras seguirán estando a la puerta. A esto se suman actores periféricos que, mediante el fanatismo religioso, las persecuciones étnicas, raciales o las ideologías extremas, recurren al terrorismo como forma de participar en el conflicto global.

Por lo tanto, rara vez se ha hablado verdaderamente de un orden orientado a lograr la paz. Porque un orden con ese fin debe estar basado en intereses comunes entre todos los actores, y eso parece cada vez más improbable, incluso en el actual proceso de globalización.

En esta reflexión vemos que, finalmente, la política no es, ante todo, la ciencia del poder. Esa definición fue una reducción, y además, algo imposible: la política no puede, a la vez, garantizar la paz, desearla y, al mismo tiempo, prepararse únicamente para la guerra. Lo fundamental de la política es el arte de vivir juntos. Es la que puede crear ese ambiente global, o una mayoría global, en función de intereses comunes, con el fin de evitar las guerras. Pero ¿se puede garantizar la paz? Es muy complicado que exista un orden que prometa garantizarla y que realmente lo logre. En ese sentido, Philippe Delmas (1995) se pregunta: ¿qué significa crear un orden político? Y responde:

> es crear el sentimiento de estar juntos. El resto es solo organización, semejante a todos los órdenes temporarios que se han sucedido en el decurso de los siglos. Sólo fueron efímeras convenciones de intereses, jamás comunidades de destinos. En ausencia de un sentimiento común, no hay razón alguna para que los intereses concuerden de manera perdurable. Estos órdenes no podían ser estables, y jamás lo fueron. La guerra era su producto (p. 19).

Concluyendo esta idea, podemos decir que, sin orden político, el orden jurídico es apenas una cura paliativa. El primer error fue haber creído que la paz y la guerra se habían convertido en procesos jurídicos. Creímos que el derecho podía crear orden, es decir, una forma de organización y autoridad sobre las relaciones entre países. Pero esto no ha sido así, porque el orden político, en realidad, lo que debe crear es afinidad y concordancia de

intereses comunes entre todos los Estados. Esa es la única manera en que el orden jurídico, ante un compromiso político real, pueda imponer una situación de no agresión, o bien, de instalación de paz o de equilibrio.

El problema que se presenta, y que hace que la guerra siempre esté al acecho, es creer que el orden global puede ofrecer una solución a ese problema. Y ese orden global, concebido desde la economía, el comercio, las comunicaciones o las relaciones trasnacionales, esto que vulnera las fronteras con tal de seguir construyendo una forma de organización para trabajar, progresar, invertir, no constituye un verdadero orden político. Ni siquiera permite la intervención de un orden jurídico.

Este estado de cosas, en el contexto de la globalización, ha quedado muy abandonado. Y ha generado un gran desorden, un desorden que, de tanto en tanto, estalla en crisis cada vez más graves, y que alimenta mutuas desconfianzas. Desconfianzas que, en cualquier momento, pueden volver a abrir la puerta a la guerra (Delmas, 1995, p. 239).

Reflexionemos, por ejemplo, sobre Clausewitz y su forma de concebir la guerra, la paz y, sobre todo, la política. Su célebre frase “la guerra es la continuación de la política por otros medios” le otorga a la política una fuerza particular: si la política puede llevar a la guerra como continuación de sus objetivos, entonces también podría, en principio, asegurar la paz. Sin embargo, esto no ha quedado demostrado históricamente.

En este marco, Pablo Antonio Anzaldi (2019), en su libro *Clausewitz: La ciencia política de la guerra*, señala que

> (…) la manifestación de la guerra encuentra formas diversas y extrae su fuerza argumentativa de la variedad de motivos y posiciones que siempre están, de algún modo, vinculados con el Estado. (…) La guerra ha estado presente como una nota constitutiva de lo político, que aparece como una realidad problemática y que requiere cuidado, aunque, en general, resulte incurable. Donde hay disputa, existe lo político.

> Toda referencia al orden, la convivencia, los valores e incluso al ordenamiento jurídico, aparece vinculada a voluntades enfrentadas, cuya identidad se define dialécticamente en oposición a un otro. Siempre existen peligros, internos y externos, que deben ser enfrentados por los Estados (p. 195).

No obstante, lo que ha sucedido posteriormente a la formulación del pensamiento de Clausewitz es que la política ya no ha demostrado tener la fuerza que él le atribuía. En la modernidad tardía y especialmente en la posmodernidad, la política se ha visto reformulada para responder a un hombre cargado de avidez por la novedad, donde las modas intelectuales son más producto del mercado que resultado de una búsqueda genuina de la verdad. En ese contexto, la política se ha diluido, como también lo han hecho los propios Estados, y ya no conserva aquella potencia que Clausewitz sugería en su célebre afirmación.

Si nos detenemos en su visión, para Clausewitz el estado de lucha era permanente, y la guerra aparecía como una extensión inevitable de la política. Pero en su planteo subyacía una concepción distorsionada de la política, porque no la entendía como herramienta de búsqueda del bien común, ni como espacio para la unión entre los pueblos. Más bien, la política quedaba reducida a una estrategia de confrontación. Es posible que hoy no compartamos del todo esa mirada. Aunque, ante el desorden actual del mundo, no puede descartarse que algunas de esas ideas resurjan. Sin embargo, es evidente que en la actualidad la política persigue otros fines y procura evitar aquella particularidad que Clausewitz le atribuía, porque, de lo contrario, estaríamos inmersos en una guerra continua, especialmente considerando las necesidades y los intereses de supervivencia que atraviesan a gran parte de la población mundial. Incluso los Estados debilitados, con democracias frágiles y políticas degradadas, continúan siendo actores con capacidad de incidir en cualquier eventual configuración del orden político internacional. Y, en este sentido, consideramos que la política hoy está más cerca de convocar un orden pacífico que de establecer un orden

belicista. Por lo tanto, rescatar el pensamiento de Clausewitz es una oportunidad valiosa para la reflexión. Pero, en este aspecto, podemos afirmar que, afortunadamente, hemos evolucionado. La política ha logrado recuperar, en el siglo XX, a pesar de las guerras, el rol que le corresponde como herramienta fundamental para alcanzar los objetivos del bien común.

Política de la paz

En 1648, terminó la guerra de los 30 con la Paz de Westfalia, por la que los soberanos europeos les pusieron fin a las guerras religiosas mediante el uso de la fuerza entre los estados como asunto político. Este instrumento político les consagró a los estados soberanía e igualdad como fundamento para el orden internacional. Más tarde, este nuevo sistema denominado *equilibrio europeo para el poder*, demostró, al menos, señales de progreso, y de tal modo, eliminó el concepto de una guerra justa que declaró la destrucción del enemigo definida por términos morales y religiosos.

En el siglo XVIII, varios filósofos concluyeron que la aceptación de la guerra entre naciones confirmó un serio impedimento para sucesos financieros y culturales en Europa. Filósofos tales como Jacques Rousseau, Abate Saint-Pierre e Immanuel Kant propusieron ideas y proyectos que serían útiles para alcanzar una paz perpetua, eterna o verdadera. El trabajo que tuvo más impacto durante ese tiempo fue el de Immanuel Kant: *Paz Perpetua*.

En su plan de paz, Kant (1983) propuso tres requerimientos para alcanzar el orden internacional: en primer lugar, los estados debían de manera libre renunciar al derecho de declarar guerra por medio de un tratado de acuerdo no mutuo; en segundo lugar, los ejércitos nacionales debían desmantelarse gradualmente; y, por último, los estados debían renunciar al derecho de declarar guerras punitivas. Junto con las condiciones necesarias para la paz, Kant propuso tres cláusulas definitivas consideradas como una importante contribución a la filosofía de ley internacional. Primero, la creación de una constitución republicana para todos

los Estados; segundo, los derechos de las naciones debían estar perfilados en una federación de estados libres; y tercero, la creación de un derecho universal mediante el cual cada individuo puede pasar a ser ciudadano del mundo.

Kant rechazó la idea de Hobbes del *Leviatán* porque creía que era un error contemplar que la paz sólo se alcanzaría a través de una organización política como el Estado-Nación. Temía que la imposición de la paz a través de un Estado global generaría una paz despótica. Kant no confió en su federación con ningún mecanismo específico para prevenir conflictos. Para Kant, la paz es una obligación moral y, por lo tanto, no debería ser impuesta.

La garantía de paz para Kant (1993) se basa en su doctrina moral y en la premisa de que el hombre junto con prevalencia de razón y libertad, lleva a que las experiencias progresen con un lento desarrollo de las propias habilidades; de esta manera, permanecer en un estado de guerra y violencia donde la libertad y la razón no existen no ayuda a este desarrollo de ningún punto de vista. Es necesario hacer referencia en Kant, ya que su contribución ha sido, de alguna manera, idealista y también magnífica. Creó un nuevo recurso de debate; señaló a la humanidad la moral imperativa del hombre, apuntó a la paz y no a la guerra. De todas maneras, los proyectos de paz basados en una federación de poder no se implementaron hasta principios del siglo XX. La realidad de los siglos XVIII y XIX fue el equilibrio de poder en el que cada Estado tenía derecho, si deseaba, a declarar la guerra.

A fines de la Primera Guerra Mundial, las ideas de los filósofos de los siglos XVIII y XIX, una vez más fueron consideradas; hubo un esfuerzo por parte de Woodrow Wilson, presidente de los Estados Unidos, quien propuso la necesidad de crear un sistema de cooperación internacional para prevenir las guerras en el mundo. Así, surgió un proyecto colectivo de seguridad, dirigido por Wilson, con algunas características del proyecto de Kant y el compromiso de los estados de mantener paz para el beneficio de la comunidad global. Ambas ideas compartían la suposición de que un importante lazo entre la paz y la existencia

de los gobiernos se basa en el consenso popular. También, compartían la creencia de que la paz mundial sólo es posible por medio de una alianza de naciones gobernadas democráticamente.

Juan Bautista Alberdi (2003), en las páginas de su texto *El Crimen de la guerra*, hace una firme defensa de la paz, basándose sobre todo en la libertad y en la educación de los pueblos. Para Alberdi, a medida que los pueblos crezcan en libertad, se eduquen y amen esa libertad, las guerras dejarán de ser posibles; no serían vistas como un mecanismo válido para resolver ningún entramado político. En uno de los párrafos lo expresa con mucha claridad:

> Así, la libertad traerá paz, porque la libertad y la paz son la regla, y la guerra, la excepción. El día que el pueblo se haga ejército y gobierno, la guerra dejará de existir, porque dejará de ser monopolio industrial de una clase que cultiva el interés (p. 105).

Es curioso, pero este deseo continúa presente hoy en muchas organizaciones y personas que anhelan la paz, que viven en libertad, que están bien educadas, y, sin embargo, no pueden escapar al flagelo de la guerra.

Para Alberdi, la paz es también una forma de educación. En otro capítulo vuelve a vincularla con la libertad: las condiciones del hombre de paz son las mismas que las del hombre de libertad. En síntesis, y aunque ya lo hemos mencionado, vale la pena repetirlo, él sostenía que, si el hombre ama la libertad, amará la paz. Nunca se enrolaría en un conflicto bélico, porque quien ama la libertad es un hombre de buena voluntad. Y es la voluntad que cede, que transige, que perdona, como él mismo lo expresa, la que hace posible la paz.

Ahora bien, también afirma en otros pasajes que “no hay paz en la Tierra sino para los hombres de buena voluntad” (p. 105), y que por eso los pueblos más severamente cristianos son los más pacíficos y también los más libres. Porque la paz, como la libertad, vive de transacciones. Esta perspectiva resulta, sin duda, muy rescatable y creemos que sigue vigente. Sin embargo, el ordenamiento del mundo a lo largo del tiempo, desde la época de Alberdi

hasta hoy, si bien ha seguido reconociendo estos pilares, no ha demostrado un progreso definitivo al respecto.

Para él, las naciones deberían aprender a ceder derechos. Aquellas que no saben ceder algo de lo propio jamás lograrán la paz. Esto resulta bastante lógico, porque, al igual que en cualquier negociación, la concesión es necesaria para que las cosas funcionen. De alguna manera, el ordenamiento político del siglo XX pretendía eso: que la paz fuera siempre el resultado de una negociación, donde ambas partes cedieran algo para evitar la escalada hacia un conflicto, y mucho menos hacia una guerra. Pero esa visión también ha quedado en el cofre del olvido. Las guerras sucedieron, las naciones se cerraron y nadie quiso ceder. Porque, en el fondo, esas guerras fueron impulsadas por posturas ideológicas y nacionalismos, dictatoriales, que en el fondo atentaban contra la libertad del ser humano. En este aspecto, la postura filosófica de Alberdi resulta especialmente valiosa, porque cada vez que se produjo una guerra en el siglo XX, fue porque algún aspecto de la libertad, de unos o de otros, estaba en disputa. Y en ese punto, su pensamiento sigue siendo un gran acierto.

Tiene también reflexiones que se inclinan, en este caso, hacia la religión cristiana, provenientes de la teología, como la idea de que la buena voluntad, en la que descansa la paz del hombre, es también la base de la paz del Estado. La voluntad cristiana es, para él, la ley común del hombre y del Estado que desean vivir en paz. Esto puede considerarse una expresión de deseo, pero de alguna manera, para Alberdi, la paz significa orden, aunque el orden no es tal si la libertad no se traduce en poder. Es decir, que el hombre, a través de su libertad, alcanza el poder, y mediante ese poder puede obtener lo que necesita. Poder y libertad no son, según sus palabras, dos cosas distintas, sino una misma: la libertad es el poder del gobernado; y el poder de la libertad, del gobernante. Es decir que el ciudadano y el poder son la libertad, mientras que el gobierno y el poder son la facultad de poder. En este sentido, el poder del ciudadano, del hombre común, es la libertad y el poder de un gobierno

se manifiesta cuando institucionaliza esa libertad y la transforma en poder. No obstante, sabemos que el poder no siempre proviene de ese origen. Existe también un poder que somete, que vulnera libertades, que se vuelve dictatorial y que restringe la libertad del individuo, ese poder, claramente, no nace de la libertad.

Alberdi (2003) continúa su reflexión afirmando que el hombre libre es el hombre de paz y de orden, y que el hombre de paz es el hombre de buena voluntad; es decir, el hombre que también es cristiano. Aquí retoma los principios religiosos de la paz, y finalmente concluye que "los cristianos del día no son guerreros sino porque todavía tienen más de romanos y de griegos, es decir, de paganos, que de germanos y cristianos" (p. 105). Es una expresión que vuelve a desarrollar al sostener que "la misión más bella del cristianismo aún no ha comenzado, y es la de ser el código civil de las naciones y la ley práctica de la conducta de todos los instantes". Esta visión, desde ya, resulta muy discutible en la actualidad, dado que se inscribe más en un plano religioso que filosófico. Sin embargo, Alberdi sostiene que, si existiera un mundo globalizado y cristiano, ese sería un mundo capaz de asegurar la paz, esa paz que él identifica con el orden y la armonía. Finalmente, concluye que "la paz está en el hombre o no está en ninguna parte" (pp. 105-106), planteando así una concepción de la paz como ascenso moral, quizá aún más idealista que la que expresara en su momento Immanuel Kant.

La seguridad colectiva. De esta manera, como sugiere Dunn (1992) surgió el proyecto para la Liga de las Naciones como una organización internacional abierta a la cooperación y a cualquier estado independiente, ya que no poseía un régimen totalitario. La Liga de las Naciones, no alcanzo su objetivo debido a que no logro prevenir la guerra de los 30 entre Italia y Japón, ni la Segunda Guerra Mundial. Pasado este conflicto, una vez más, las potencias llegaron a un consenso para crear una nueva organización internacional, las "Naciones Unidas"; mucho más directa en cuanto a sus metas y estableció en la Sección 2 de

su Constitución, que no permitía a los estados declarar guerra para resolver conflictos internacionales. Los debates deberán ser resueltos por medios pacíficos sin poner en peligro el proceso de paz y seguridad internacional. Sin embargo, durante la invasión de Corea en 1953 y las invasiones de Kuwait en 1991, la seguridad colectiva fue efectiva al crear una importante conciencia global relacionada con el uso de la fuerza con un propósito político por parte de los estados. La globalización le dio vida a las Naciones Unidas, y aunque no fue posible evadir todos los conflictos, algunos terminaron con la fuerza de una coalición.

Hasta ahora, estamos entre la versión de Hobbes que sostiene que existe un importante poder que puede imponer un acto de fuerza para aquellos que no cumplan con la ley internacional y la idea de Kant de una federación de estados democráticos para mantener la paz, pero implementando la fuerza, como último recurso. Baylis (1997) mantiene que las oportunidades para desarrollar mejores seguridades globales e internacionales siempre existirán. Desde que se estableció la prohibición de la guerra en la Constitución de las Naciones Unidas de 1945, comenzó a crecer una conciencia distinta entre los distintos líderes de la sociedad global, relacionada con el uso de la fuerza para resolver problemas internacionales. Se cree que resistir la escala de conflictos de la sociedad global y de la humanidad, es posible trabajar para establecer alguna forma de paz con un consenso internacional. La guerra pasó a ser un instrumento prohibido y objeto de una condena general.

Así como señaló Kant, es la condición natural del hombre lo que cambia de manera inesperada en la moral imperativa de la paz. La globalización, con todas sus contradicciones, ofrece un estado muy adecuado para que las Naciones Unidas puedan alcanzar, a largo plazo, una paz internacional no cohesiva. Esta organización tiene el poder de adaptar sus estructuras y organizaciones internas para aprovechar las aperturas que están apareciendo entre los estados para reformular el concepto de seguridad colectiva como una confederación de estados que coinciden en renunciar a la guerra y se comprometen a mantener la paz mediante

una paz no cohesiva. Las Naciones Unidas como organización central para los problemas relacionados con la seguridad internacional es una buena fórmula para el mundo de hoy en día, trabajar desde los estados para alcanzar una coexistencia internacional más pacífica.

La sociología de la paz. La paz y la guerra, en términos sociológicos, fueron tratados con extremo detalle durante el siglo XX. De todas maneras, la idea de entablar un debate nuevamente tiene el objetivo de observar que, en los tiempos modernos, existe la posibilidad de progreso en la complicada interpretación de estos fenómenos. Relacionado con esto, Raymond Aron (1962) se pregunta "si el hombre por naturaleza es pacífico o agresivo" (pp. 339-340) y para responder a esta duda dice que el hombre actuó de acuerdo a un estado de su naturaleza, o sea, de acuerdo a sus propios instintos antes de que integrara un estado civil con un proyecto de ley.

Según Hobbes (2011) el hombre en su estado de naturaleza, antes de formar parte de la sociedad, vivía en un estado de guerra con todo. De esta manera, justifica la restricción del poder del Estado para con el individuo bajo el orden establecido y lo obliga a vivir en paz. Pero como ya es sabido, esto no llevo a ningún estado de paz entre las naciones. Desde el punto de vista sociológico, puede decirse que el estado de naturaleza del hombre, hasta hoy en día, indica que la guerra es endémica, pero también permite que crea que otras posibilidades pueden llegar a cambiar la perspectiva de las naciones, con respecto a la manera de relacionarse unas con otras.

En la actualidad, existe una actitud bastante más abierta para cambiar en relación a la cooperación, la unidad de intereses a nivel universal, y la influencia poderosa de la ciudadanía global por medio de la comunicación. La relación en su totalidad provee un marco perfecto para la sociología para así intervenir e imponer la idea de paz sobre la guerra. Sin embrago, el análisis moderno nace de la idea del hombre dentro de la sociedad y no del

hombre por sí solo. Abarca el comportamiento del grupo social en conflicto, el dinamismo de sus relaciones y la conducta de los estados dentro de la sociedad internacional.

Como sostiene Bosc (1967), la sociología de la paz significa aplicar los conocimientos adquiridos del análisis del comportamiento de los estados para alcanzar la paz internacional. El análisis correcto de la realidad internacional, tensiones, conflictos y el juego común del poder, asegura que la paz alberga un compromiso provisional; una restricción de la violencia que generalmente se da mediante el equilibrio o balance de fuerzas. Por lo tanto, si se logra interpretar el verdadero significado de paz para la ciudadanía global actual, y si se comprende la intervención de los estados con sus propios intereses y valores, tendremos los elementos para poner aquellos mecanismos en marcha.

Paz teológica o individual. No debería olvidarse lo que fue el concepto de paz durante los últimos tres siglos, en los que predominó el Estado moderno, pero también deberían considerarse las reflexiones de San Agustín (1998), quien creía que las guerras entre los hombres existen, pero que, en realidad, son emprendidas con la intención de alcanzar la paz. Esto deja en claro que la paz constituye el deseo de poner fin a la guerra. El concepto racional de por qué se perturba un estado de paz se explica porque "aquellos quienes desean perturbar un estado existente de paz lo llevan a cabo no porque odien la paz, sino porque quieren que la paz actual se intercambie por una de interés propio" (Agustín, 1998, p. 936).

De esta manera, la teoría refleja que el hombre tiene cierto derecho a elegir el tipo de paz que quiere, incluso cuando ello implique perturbar un estado de paz existente. Está claro que esto refiere al hecho de que todos tienen derecho a la paz, pero esta debe ser justa. El hecho de cambiar el estado presente de paz por otro de elección propia, o comenzar una guerra para alcanzar la paz, presenta cierta similitud, y la teoría de San Agustín se ha manifestado a través de la historia. En nuestro caso, es importante señalar que durante el siglo XX muchos sucesos que representaron este concepto tuvieron lugar. Un ejemplo fue la

Revolución Rusa de 1917, así como la caída del comunismo en 1989, aunque en este último caso se produjo sin violencia.

La Segunda Guerra Mundial fue otro ejemplo en el que se luchó para alcanzar una paz sin totalitarismos ni crímenes racistas, sino en democracia. Otro ejemplo más reciente fueron los conflictos que tuvieron lugar en los Balcanes, particularmente en Bosnia, Croacia y Yugoslavia-Kosovo. Después de haberse liberado del comunismo, estos países no aceptaron la paz que tenían en sus manos y nuevamente lucharon por ideales que habían estado presentes desde la Segunda Guerra Mundial.

Deberíamos asumir que esta interpretación posee una lógica moral y racional propia de una sociedad, porque buscar una guerra para alcanzar otro tipo de paz no es un hecho que pueda sostenerse sobre valores distintos de aquellos considerados actualmente por el mundo globalizado. Así, existe cierto consuelo en la posibilidad de prevenir o disminuir el número de conflictos, ya que la sociedad global tiene cada vez menos razones para comenzar una guerra. Debido a esto, como en el caso de Kosovo, tuvo lugar una intervención internacional que no fue rechazada, porque nadie quería volver a escuchar sobre guerras caracterizadas por el genocidio. La intervención de las Naciones Unidas y la OTAN con auxilio humanitario, a pesar de no haber obtenido la aprobación del Consejo de Seguridad, sí obtuvo el apoyo de la opinión pública internacional, lo que constituyó una ventaja para conocer el sentimiento general de la sociedad global.

Otro aspecto que refleja San Agustín es la paz y orden, individualmente, como también en el Estado. Según San Agustín, “la paz del alma racional se encuentra en la relación de cognición y acción correctamente ordenada” (Agustín, 1998, p. 938), mientras que “La ciudad, hoy conocida como estado, no es más que armonía, un acuerdo ordenado” (Agustín, 1998, p. 938). El objetivo del Estado es la felicidad, el mismo que el de la paz; es decir, el objetivo del Estado es alcanzar la paz. Por lo tanto, la paz significa concordia,

acuerdo, armonía y orden, que no es más que justicia; con esto queda establecido que la paz es la armonía en el orden. De esta manera, se puede decir que, mientras el hombre no busque y procure la justicia, no alcanzará la paz. La creencia de San Agustín en este concepto está profundamente arraigada, porque remite al dilema permanente del hombre en el momento en que debe tomar una decisión.

Por ejemplo, si nos remitimos al estado natural del hombre y a su completa libertad, dado que no poseía tantos contactos sociales, es muy probable que, cada vez que tenía que tomar una decisión, si esta era a expensas de otra persona, terminara en conflicto. En otras palabras, no podía medir la responsabilidad al momento de elegir. Con el tiempo, el hombre aprendió las reglas para crear una conciencia moral, y esto se dio a través de los mandamientos de Moisés, que reafirmaron los aspectos morales del estado natural y establecieron lo que se conoce como “las leyes morales del hombre”. Esto es solo un ejemplo; no haré mención de otras contribuciones a las leyes.

Más adelante, el proceso de elección del hombre requirió de manera implícita responsabilidad, debido a que era consciente de elegir lo que era bueno o malo para él, o bueno o malo para su vecino, en nuestro caso, la sociedad. No obstante, el hombre eligió el mal y generó conflictos con los demás. Este estado de conflicto posicionó las posibilidades de paz en un segundo plano y, de esta manera, marcó el camino para la creación de un Estado que establecería leyes y la autoridad que las sostendría. Es decir, se establecieron leyes morales y civiles para la coexistencia, pero estas solo se cumplieron durante el período del Estado-nación.

En términos filosóficos, esto significa que el hombre cedió parte de su libertad a una autoridad, el Estado, para controlar la coexistencia de tal manera que pudiera vivir pacíficamente y en bienestar. Como ya se mencionó, hubo Estados que restringieron completamente la libertad del pueblo; de esta manera, surgió el deseo de cambiar esta forma

de paz por otra, en este caso, para recuperar la libertad. Una vez alcanzada la libertad, comenzó el mismo proceso, pero se había asumido que, cada vez que el hombre tenía la oportunidad de alcanzar una mayor libertad, evolucionaba y no recorría el mismo camino. Por otra parte, todas las naciones y sociedades intentaban constantemente mejorar sus relaciones junto con sus intereses.

Si la paz, ya sea entre las naciones o entre los pueblos, representa concordia, armonía, orden y justicia, cuando se dice que debería procurarse la paz o alcanzar una coexistencia más pacífica, si esto se realiza en nombre de la libertad, no puede haber error en la elección. Por lo tanto, San Agustín creía que el conflicto del hombre se debe a la falta de responsabilidad en sus elecciones constantes, tanto en las propias como en las de su vecino. Las naciones tienen la misma conducta al momento de elegir sus metas sin considerar los intereses de los demás.

En otras palabras, el problema bélico no puede ser bien considerado a menos que sea en términos de caridad o de abuso de la caridad, lo que refleja una elección deficiente. Pero no debe confundirse la búsqueda de la justicia con una guerra justa; la justicia se refiere a las desigualdades del hombre en sociedad y de una sociedad en relación con otras, porque es fácil encontrar razones para iniciar una guerra y afirmar que es justa. Esta acción, en sí misma, viola los principios de solidaridad y co*operación entre las naciones.*

Hoy en día, en el contexto de la globalización, puede identificarse un cambio radical en cuanto a la interpretación de la guerra. El paso más importante es que la Carta de las Naciones Unidas no permite la guerra y, a pesar de que, en términos generales, esta prohibición puede parecer ridícula, fue útil para crear un estado de alerta que evolucionó favorablemente entre las naciones. Actualmente, nadie aprueba o avala la guerra, a menos que sea para repeler algún intento de ataque contra territorios o acciones que involucren

genocidio, como en Irak y Kosovo. Estas son acciones que la sociedad actual acepta como guerra justa.

Finalmente, en estos días de globalización, el traspaso de las barreras del Estado y la transnacionalización están permitiendo un marco de libertad único en comparación con el siglo anterior. Nadie sabe cuánto más va a durar esta situación, pero constituye una gran oportunidad para la expansión de las ideas y para que se tomen medidas con el objetivo de mantener la paz. Se debe recordar que, mientras crece la libertad, también aumentan las medidas que se toman sin responsabilidad. Por lo tanto, nos enfrentamos a un crecimiento del crimen organizado, las mafias y el tráfico de drogas. Estas actividades son dirigidas por personas o grupos que violan el principio de solidaridad sin tener en cuenta al resto de la sociedad y constituyen una nueva amenaza para la paz mundial.

5. El ascenso del soft power en la posmodernidad

El concepto de *soft power* o "poder suave" se refiere a la influencia cultural de los valores en lugar de la fuerza, y ha ganado relevancia en la posmodernidad. Este término, popularizado por Joseph Nye, describe la capacidad de un país para lograr sus objetivos mediante la atracción y la persuasión, en lugar de recurrir a la coerción o al pago. La posmodernidad, marcada por la fragmentación, la globalización y el auge de los medios de comunicación, ha potenciado el alcance y la importancia del *soft power* en las redes internacionales.

Joseph Nye (2004) decía "power is the capacity to do things, at the most general level. Power mean the ability to get the outcomes one wants. So more specifically, power is the ability to influence the behavior of others, to get the outcomes one wants" (p. 2), y agregaba: "you can coerce them with threats, you can induce them with payments and you can attract and co-opt them to want what you want" (p. 2).

Diversos factores han contribuido a su ascenso. La globalización ha facilitado la difusión de ideas, culturas y valores a través de las fronteras, lo que hace que el poder suave resulte más efectivo que en épocas anteriores. Los avances tecnológicos, especialmente Internet y las redes sociales, han amplificado el alcance de la comunicación y de la influencia cultural, permitiendo a los países proyectar su imagen y valores a audiencias globales. A esto se suma el creciente protagonismo de la sociedad civil: organizaciones no gubernamentales, movimientos sociales y actores no estatales influyen cada vez más en la opinión pública mundial, y los países pueden aprovechar esta dinámica para fortalecer su influencia.

También existe una creciente crítica al poder duro, producto de las consecuencias negativas que suelen tener las intervenciones militares y las acciones coercitivas. En este contexto, el *soft power* aparece como una alternativa más aceptable. Además, en la era de la información, la imagen y la reputación de un país se vuelven fundamentales para atraer inversiones, turistas y talento, lo que convierte el *soft power* en una herramienta valiosa para construir una marca nacional positiva.

Los ejemplos de *soft power* en la posmodernidad son múltiples. La cultura popular, como el cine, la música, la moda o la gastronomía, puede influir en las percepciones y preferencias de otros pueblos, generando una imagen atractiva y deseable. Asimismo, la diplomacia pública, a través de programas de intercambio cultural, becas de estudio o campañas de información, permite difundir valores y visiones del mundo. Algunos países también fortalecen su poder suave al asumir liderazgos en temas globales como el cambio climático, la salud o la lucha contra la pobreza, lo que les otorga legitimidad e influencia.

A pesar de su creciente uso, el *soft power* ha recibido algunas críticas. Una de ellas es el riesgo de manipulación: hay quienes sostienen que este tipo de influencia puede ser empleado para modelar la opinión pública global de manera interesada o para enmascarar intereses nacionales bajo un discurso amable. También se señala la dificultad de medir su

impacto real, lo que complica la evaluación de su efectividad, y la dependencia de factores externos: la imagen de un país puede verse fácilmente afectada por crisis políticas, económicas o sociales.

Sin embargo, más allá de sus límites y controversias, el *soft power* se ha consolidado como una herramienta central en las relaciones internacionales de la posmodernidad. En un mundo donde la fuerza ya no es la única vía para ejercer poder, la atracción y la capacidad de inspirar se han vuelto esenciales para moldear el orden global. No obstante, el uso de este sistema en el contexto de la posmodernidad puede afectar significativamente los procesos de información sobre hechos fácticos, favoreciendo su tergiversación y dificultando el acceso a un conocimiento preciso de la realidad. Como consecuencia, puede aumentar la incertidumbre de los individuos respecto de los hechos y de sus implicancias.

6. La paz imperfecta de la globalización

El escenario desacelerado de la globalización no ofrece un panorama ordenado para el concepto de paz. Vamos a percibir, como en otros momentos de la historia, que es difícil sentir la paz y se nos desdibuja su verdadero sentido. Esto se explica porque estando el mundo actual en una transición, crisis y en un clásico cambio de época, donde se suman transformaciones tecnológicas que cambian las estructuras sociales y las creencias, la paz será siempre imperfecta porque no tiene asidero en el desorden ni en el caos.

El concepto de paz imperfecta según Francisco A. Muñoz y otros autores del instituto de la paz de la Universidad de Granada propone una reconceptualización de la paz que cuestiona las visiones tradicionales que la definen exclusivamente como ausencia de violencia o como un estado ideal de armonía absoluta. El autor sostiene que la paz constituye una condición originaria de la existencia humana y un componente fundamental de los

procesos sociales, culturales e históricos. Desde esta perspectiva, la paz no debe entenderse como una meta acabada o perfecta, sino como una realidad dinámica, inacabada y en permanente construcción.

El concepto central de la obra es el de “paz imperfecta”, entendido como un proceso abierto y continuo mediante el cual las personas y las sociedades gestionan conflictos, satisfacen necesidades y generan formas de convivencia más justas. La noción de imperfección no implica fracaso, sino reconocimiento de la complejidad inherente a la condición humana y a los sistemas sociales. La paz, por tanto, se construye en contextos donde persisten tensiones, contradicciones y conflictos, sin requerir la eliminación total de estos.

Muñoz critica la tendencia predominante en los estudios sobre la paz de privilegiar el análisis de la violencia. Según el autor, tanto las ciencias sociales como la Investigación para la Paz han desarrollado un conocimiento mucho más amplio sobre las guerras y las diversas formas de violencia que sobre las experiencias concretas de paz. Esta orientación, influida por una concepción pesimista de la naturaleza humana, ha llevado a interpretar la paz como una consecuencia secundaria de la superación de la violencia, en lugar de estudiarla como un fenómeno autónomo con características propias.

En su reconstrucción histórica del concepto, el autor señala que la paz surgió como categoría conceptual en estrecha relación con la aparición de la guerra. Mientras que en las primeras sociedades humanas la paz se vivía como una condición cotidiana sin necesidad de ser conceptualizada, el desarrollo de conflictos organizados y de estructuras estatales hizo necesaria su formulación como ideal normativo y horizonte ético. Posteriormente, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, la paz comenzó a consolidarse como objeto de estudio científico a través del campo de la Investigación para la Paz.

El texto distingue dos etapas fundamentales en la evolución de este campo. La primera corresponde a la paz negativa, definida como ausencia de guerra o violencia directa. La segunda introduce el concepto de paz positiva, asociado a la justicia social, la satisfacción de necesidades humanas, la participación política y la eliminación de formas estructurales de violencia, como la pobreza, la exclusión o las desigualdades. No obstante, Muñoz advierte que esta visión puede derivar en modelos excesivamente idealizados de paz perfecta, difíciles de alcanzar y potencialmente frustrantes.

Asimismo, Muñoz (2001) desarrolla una reflexión fenomenológica sobre la paz. Argumenta que esta se manifiesta en múltiples dimensiones de la experiencia humana: emociones, valores, creencias, prácticas sociales, representaciones culturales e instituciones. La paz forma parte de los sistemas cognitivos y emocionales de las personas y se encuentra asociada a disposiciones orientadas hacia la cooperación, el bienestar, la convivencia y la búsqueda del bien común. Debido a esta complejidad, su estudio requiere enfoques multidisciplinarios e interdisciplinarios que integren aportes de la filosofía, la psicología, la sociología, la antropología y otras ciencias humanas.

Finalmente, Muñoz plantea que el conflicto no debe concebirse exclusivamente como una manifestación negativa. Inspirado en las teorías de la complejidad, sostiene que la conflictividad es una característica constitutiva tanto del universo como de las sociedades humanas. Los conflictos surgen de la diversidad de intereses, necesidades y percepciones, y pueden actuar como motores de cambio, creatividad y transformación social. Desde esta perspectiva, la paz imperfecta no implica la desaparición del conflicto, sino su regulación y gestión mediante prácticas que favorezcan relaciones más cooperativas, inclusivas y justas.

En síntesis, la tesis central de Muñoz sostiene que la paz es una realidad histórica y social concreta, presente en múltiples ámbitos de la vida humana, que debe ser comprendida como un proceso inacabado y permanente de construcción colectiva. La propuesta de la paz

imperfecta busca superar tanto la identificación de la paz con la mera ausencia de violencia como las concepciones utópicas de una paz absoluta, ofreciendo una visión más realista, compleja y operativa para el análisis de las relaciones humanas y los procesos de transformación social.

Conclusiones Segunda Parte

1. Las expectativas suscitadas en los inicios del proceso de globalización, a partir de mediados del siglo XX, atravesaron múltiples etapas de entusiasmo y escepticismo a lo largo de las décadas subsiguientes. No obstante, en el transcurso de la última década, este proceso ha sido objeto de crecientes cuestionamientos. A pesar de que la globalización subsiste, sostenida principalmente por la hiperconectividad y los avances en las tecnologías de la información y las comunicaciones, no ha logrado cumplir con las promesas iniciales de diseminar de manera equitativa los beneficios de la libertad, el desarrollo y la prosperidad a nivel global.

2. En su fase inicial, la globalización fue celebrada con entusiasmo como la culminación de los ideales fundacionales de la modernidad: la razón instrumental, el progreso indefinido, la expansión del mercado y la universalización de los derechos. Sin embargo, en los últimos años, este mismo proceso ha devenido en un catalizador que ha reactivado, de manera paradójica, las premisas más ambiguas y problemáticas de la posmodernidad, tales como la fragmentación identitaria, el escepticismo epistemológico y la crisis de los grandes relatos normativos.

3. Estas transformaciones han tenido un impacto significativo, y, en gran parte, negativo, sobre categorías políticas centrales de la modernidad, como el Estado-nación, la soberanía, el poder, la política y la territorialidad. La erosión de estos

conceptos ha debilitado su capacidad estructurante dentro del marco institucional tradicional, alterando los fundamentos sobre los cuales se edificaba el orden político moderno.

4. En efecto, las mutaciones experimentadas por estas nociones en el contexto del Estado globalizado posmoderno han dado lugar a una configuración marcada por el desorden, la fragilidad institucional y la pérdida de coherencia entre los elementos que anteriormente sustentaban la organización política del Estado moderno.

5. Como se ha desarrollado en la Parte II de esta tesis, puede afirmarse que la globalización ha configurado un escenario global caracterizado por la desestructuración del orden interestatal, la desconfianza generalizada, el aumento de la insatisfacción individual y un sentimiento colectivo de frustración. Todo ello ha contribuido al crecimiento exponencial de fenómenos asociados a la inseguridad, como resultado de una caotización de las relaciones entre los Estados. En este contexto, sostenemos que el rasgo definitorio del presente estado de la globalización, percibido de manera transversal en diversas regiones y culturas, es la incertidumbre.

6. A su vez, el vertiginoso desarrollo de tecnologías disruptivas, como la inteligencia artificial, junto con la expansión acelerada de las redes de comunicación que afectan todos los ámbitos de la vida humana, ha provocado transformaciones profundas en las estructuras tradicionales de convivencia, desafiando modelos de sociabilidad consolidados y erosionando los marcos de referencia simbólica y normativa.

7. Ante esta situación, resulta necesario reconocer que la globalización no constituye un proceso concluido. El entrelazamiento entre las dinámicas posmodernas de vida, marcadas por la fragmentación, la inmediatez y la desmaterialización, y el

avance tecnológico incesante, así como la persistencia de mecanismos funcionales del comercio global, sugieren que seguimos inmersos en un proceso de globalización en curso, aunque profundamente reformulado respecto de sus postulados originales.

Crítica a la globalización y a la posmodernidad desde la *tranquillitas ordinis*

En este proceso de globalización y posmodernidad es donde más se ha alejado, en el sujeto, la noción de *tranquillitas ordinis*.

El fundamento filosófico de la globalización, la posmodernidad, tiene como una de sus características centrales la indiferencia de masas, en la cual domina un sentimiento de reiteración y estancamiento de la autonomía privada, ya no sometida a discusión. Lo nuevo comienza a percibirse como repetición de lo antiguo; la innovación se banaliza y el futuro deja de concebirse como un progreso ineluctable.

Es posible afirmar que esta filosofía se caracteriza, en primer lugar, por la permanencia de una crisis de valores. Uno de los rasgos propios de la posmodernidad es la disolución de criterios universales de verdad. Se debilita así la noción de una verdad objetiva y comúnmente cognoscible, dando lugar a una concepción relativista según la cual toda interpretación, discurso o perspectiva adquiere una legitimidad equivalente. Este fenómeno se desarrolla en el contexto de la globalización, proceso que termina abarcando integralmente al hombre.

La globalización surgió, nuevamente, como un proceso orientado a solucionar la convivencia en el orden mundial: las naciones, el multilateralismo, el comercio y el progreso aparecían vinculados al anhelo de una convivencia pacífica. Sin embargo, paradójicamente, dicho proceso no logra plenamente tales objetivos y la convivencia mundial termina

convirtiéndose en un desorden globalizado, donde la incertidumbre adquiere una centralidad predominante.

Desde nuestro punto de vista, la globalización y la posmodernidad configuran un estado cada vez más caótico para la convivencia humana, desorientador y revisionista respecto de los valores y del propio ideal de progreso y felicidad. Por ello, al trasladar este análisis al plano de la historia conceptual, es decir, a su propio contexto histórico y filosófico, advertimos nuevamente el abandono de la esencia ontológica del hombre y, en consecuencia, la no consideración de la *tranquillitas ordinis*.

Desde la perspectiva filosófico-política, el hombre aparece reducido a un átomo social, determinado fundamentalmente por el gusto y el placer.

A ello se suman otros rasgos característicos de la posmodernidad: la pluralidad de imágenes y discursos valorativos, la secularización de la idea de progreso, por la cual las sociedades pierden el sentido de su destino y el devenir deja de poseer una finalidad, y, finalmente, la sustitución de la experiencia histórica y temporal por la tecnología de la información, fenómeno que transforma todo en un presente permanente cuya finalidad es su propia reproducción.

San Agustín y los pensadores posmodernos coinciden en denunciar las formas aparentes de paz que se sostienen sobre relaciones de dominación y exclusión. No obstante, mientras la posmodernidad suele situar los criterios de legitimidad en marcos históricos y discursivos necesariamente realizables, Agustín los vincula a un orden moral objetivo que antecede y juzga toda configuración política concreta. En este sentido, la concepción agustiniana de paz no cancela la sensibilidad posmoderna hacia la diferencia y la crítica en el poder, sino que puede ofrecerle un fundamento normativo más estable desde el cual orientar la búsqueda de una paz verdadera.

Conclusión final

Nuestro trabajo buscó, primero desde la filosofía política y luego desde la ciencia política, describir, siguiendo el método de la historia conceptual, el concepto de paz en la historia de occidente.

En la primera parte, intentamos hacer un repaso histórico sobre el concepto de paz: qué tipo de paz ha vivido cada etapa de la humanidad, de acuerdo con sus progresos o de acuerdo con sus situaciones particulares. Este recorrido va desde la Eirene griega y la Pax Romana, pasando por la paz medieval, hasta llegar a nuestros días. Hemos tratado de citar a todos aquellos que aportan una opinión en un momento histórico determinado, dado que se trata de un concepto necesario para la vida del ser humano, de los pueblos y de las sociedades, pero cuando se realiza un recuento histórico, los períodos de guerra y de paz están casi equilibrados.

También hemos intentado distinguir el concepto de paz como ausencia de guerra, porque, como hemos observado, surgió una globalización que vivió un auge eufórico en torno a una serie de medidas que prometían estabilidad y progreso en el mundo. Se pensaba que esto se lograría mediante el proceso de una democratización, junto a una importante apertura hacia la libertad del individuo, especialmente en el ámbito económico, a la que debía sumarse el rol contenedor del Estado, con el objetivo de formar una sociedad global interconectada y con intereses afines, capaz de aportar estabilidad y paz en el mundo, y, a su vez, aportar todo el progreso posible. Esta era una visión ideal que, en muchos casos, se relacionó con el opúsculo de Kant, “La paz perpetua”, que aspiraba a limitar el poder de los Estados, unificar intereses contrapuestos de los hombres y, de alguna manera, alcanzar una afinidad capaz de permitir una gobernanza global en un mundo en paz. Kant, como ya hemos mencionado, sostenía que el Estado hobbesiano, tan protector y tan potente en su función de defender y

proteger al hombre, con una contrapartida en términos de pérdida de libertad, era lo cual, en definitiva, generaba las condiciones para el conflicto. Esto se debía a que los Estados no compartían intereses comunes y, cuando no existía concordancia en esos intereses, se creaba la posibilidad de fricciones que, muchas veces, derivaban en guerras.

En ese sentido, la globalización, tal como se inició a partir de la caída del Muro de Berlín, fue asumida en un primer momento como una etapa para poner fin a las tareas del modernismo reclamadas por la sociedad. Si bien el modernismo nos brindó un mundo estructurado que, de alguna manera, dio progreso, dio bienestar, dio seguridad y también certidumbre, instrumento sustantivo para alcanzar la paz, el gran dinamismo y el sueño de una democracia que abarcara a todos los pueblos y de una paz sustentada en el progreso para toda la humanidad no llegaron a concretarse tal como se esperaba al inicio de la misma. Más bien, de acuerdo con lo que hemos argumentado en esta tesis, pareciera estar resolviendo el sueño del posmodernismo: un mundo más inestable, más angustiado y sin capacidad para determinar o garantizar una convivencia que proporcione paz y libertad.

En estas circunstancias, en las que el Estado se ha fragmentado y ha perdido poder, y en las que el poder mismo, en determinadas oportunidades, hace resurgir apetencias que llevan a que nos veamos invadidos por males como el terrorismo y el narcoterrorismo, en el marco de una libertad que se presenta sin control, proliferaron todo tipo de organizaciones delictivas. Todo ello fue conformando una situación caracterizada por una gran imprevisibilidad respecto del futuro.

Como ya señalamos, este proceso también tuvo sus retrocesos y estuvo acompañado de caídas económicas. Sin embargo, lo más relevante es que la modernidad, que en su origen pretendía defender y, finalmente, posibilitar la recreación parcial de aquel ideal kantiano, ya difuminado, se fragmentó. De este modo, dio lugar a un concepto sustantivo de la globalización: la incertidumbre.

La incertidumbre se ha propagado a todas las esferas de la actividad humana, tanto en el plano individual como de grupo y estructuras. Conceptos de frontera, soberanía y territorialidad están avasallados por el mundo virtual, a lo cual se suma una globalización no reversible debido al avance de la tecnología y a la hiperconectividad.

Comparando esta situación con la de la antigua Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, donde la población accedía principalmente a la información proporcionada por la agencia estatal TASS, la ausencia de mecanismos efectivos de crítica y contraste informativo favorecía una convivencia sustentada en una percepción de certidumbre que no siempre se correspondía con la realidad. Contribuían asimismo a esta percepción factores como el acceso garantizado a la vivienda, un salario, la alimentación y la educación para los hijos. De este modo funcionaba el Estado comunista soviético.

Sin embargo, este sistema terminó por fracasar. Entre las razones habitualmente señaladas se encuentran las limitaciones a las libertades individuales, la ausencia de una plena libertad de expresión y de elección política, así como la escasa capacidad del sistema para promover la movilidad social, el progreso y la prosperidad desde una perspectiva de libertad individual. Estos factores, entre otros, contribuyeron al colapso de la Unión Soviética.

También hemos dado cuenta de que el proceso de globalización, que cayó en una falta de control general, sin orden global, provocó debacles y no logró el progreso esperado. Esto se debió, entre otras cosas, a la gran concentración de la riqueza en determinadas regiones y a la distribución desigual de los beneficios en distintas zonas del planeta. Sin embargo, si algo persiste en este contexto es el intercambio comercial del cual dependemos todos, así como la interconectividad, que, como mencionamos anteriormente, resulta de importancia para el individuo, porque ya no necesita ser representado para poder expresar sus ideas. En oportunidades, forma sus propias comunidades. Prueba de esto, ha emergido otro fenómeno, el de la posverdad, que origina que cada uno interprete a su manera su verdad, o bien esa

"verdad" se ramifique en comunidades y colectivos que comienzan a tomar referencias y conductas que significan un problema para la armonía global, ya que conducen a cosmovisiones enfrentadas y divergentes.

Observamos también que la globalización mantenía un proyecto para determinar y concluir lo que la modernidad había dejado inconcluso, dado que esta se caracterizaba por la racionalidad, la uniformidad, la organización y la idea de que existe una única verdad; en cambio, el posmodernismo difunde la aceptación de un estado emocional e intuitivo inherente al ser humano. La posmodernidad defiende la diversidad y la posibilidad de que todos los individuos piensen de diferente manera, considera el caos y el conflicto como estados viables, y acepta la no existencia de verdades absolutas, sino múltiples matices de una misma realidad.

Hemos visto también que la posmodernidad se propagó dentro de un mundo globalizado. Tal como hemos mencionado, fue el puente para que esto sucediera: la economía, la política, la tecnología y lo social se desarrollaron de manera interrelacionada con todo el planeta.

En un mundo globalizado, tanto las utopías como la fascinación por un futuro incierto, así como la valoración del pasado y de la historia, quedan relegadas a un segundo plano. Lo primordial es el presente. El hombre posmoderno se define como desilusionado, alejado de la promesa del progreso y entregado a un sistema de consumo instantáneo como búsqueda de placer y satisfacción. El foco del poder se centra en la industria del consumo, de la que forman parte también los medios de comunicación, que contribuyen a la posverdad sustentada por diferentes ideologías.

En el postmodernismo, los medios de comunicación se convierten en los principales transmisores de cultura. Las redes sociales, la mensajería instantánea y los sofisticados dispositivos tecnológicos irrumpieron con poder y control sobre las personas, permitiendo

que en tiempo real interactúen sobre temas y cuestiones en distintos lugares del planeta, que no se mencionan en los medios masivos de comunicación.

Si bien la postmodernidad surgió como un movimiento contrario al modernismo, debido a que este último no completó en la práctica el enunciado de sus principios, esta nueva corriente evidenció ciertas contradicciones e ideologías ambivalentes en su afán de apostar por el individualismo, la apatía y la desesperanza por el futuro. A la vez, defiende ideas sustentables de igualdad social, pero nunca explica cómo llevarlas a cabo.

Como ya lo hemos tratado, agregamos que el postmodernismo es una corriente filosófica que asume que ya se han sobrepasado las ideas que caracterizaban la modernidad y la Ilustración. La filosofía postmoderna surgió, sobre todo, en los años 60, y su pensamiento desarrolla una fuerte crítica a la tradición y a la racionalidad propias de la modernidad occidental.

Dentro de nuestra conclusión final volvemos al proceso de globalización porque, según hemos analizado, ha dado lugar a lo que se puede definir como una gran incertidumbre. Dentro de este contexto, el surgimiento del postmodernismo ha provocado un efecto polarizador y atomizador del pensamiento estructurado de la modernidad en cuanto a la concepción de un futuro, de la paz y la armonía en un mundo globalizado. Esto produce un nivel tremendo de incertidumbre, que, como mencionamos antes, es una característica social de la globalización, que, además, se ve acompañado por un profundo sentimiento de angustia, miedo, y expuesto a un abandono del Estado-Nación protector al que pertenece, diluyéndose el concepto de territorialidad, como sucede en Europa en este momento, donde ya no existen fronteras. Esta situación es reemplazada por un avance virtual que nos ubica a todos dentro de un espacio, cuando antes eran espacios demarcados por territorio y límites.

En la actual situación, lo que más preocupa y daña el ánimo de un ciudadano global, de un pueblo o de una nación, es la falta de liderazgos y la falta de satisfacción que pueden

dar los Estados democráticos. Como lo hemos analizado, las democracias se han vuelto débiles, y el ciudadano común en general no percibe tranquilidad y previsión en los sistemas de gobierno. En la época de la era bipolar se sostenía que había un tipo paz; y, si bien esto era así, se llamó “la paz del terror”, puesto que alterarla podía comprometer al planeta en un holocausto nuclear. Es por eso que la globalización iniciada en 1990 fue una promesa muy esperanzadora, había convicción de que, con la interacción creciente de las naciones independientes, el acercamiento entre los pueblos y las personas, y la ventaja tecnológica para poder comunicarse, se contribuiría enormemente a lograr la tan deseada estabilidad de las naciones. Sumado a una aceptación general de más libertad, se pensó en un camino lógico para alcanzar una paz global sustentable. Con el correr del tiempo, estas premisas fueron quedando de lado, y todo este proceso globalizador fue teniendo diferentes inconvenientes, donde se volvió a notar, en algunas naciones, la falta de libertad, de seguridad, de bienestar y desarrollo. Aparecieron las amenazas de pobreza, como así también dificultades para implementar la igualdad ante la ley; aparece el racismo, aparece el terrorismo, aparece la problemática del poder y las discriminaciones, finalmente se comienza a tener una percepción, tal como lo describe Juan Gabriel Toklatian, a cuyos sustentos adherimos, de que tal vez estamos en el momento más peligroso desde la Segunda Guerra Mundial. Concluimos que tal vez estamos en el momento de mayor incertidumbre que ha tenido el mundo en la historia. También expresa Toklatián que en el mundo de hoy, sin un ordenador del sistema internacional, se posee una capacidad de devastación inédita en la historia de la humanidad. Son momentos que han superado la barrera de la incertidumbre y la inestabilidad. Esto es debido a que el sistema internacional, que debería moderar y resolver los conflictos en el mundo, ha perdido toda legitimidad. Y la misma la consideramos con insuficiente credibilidad.

Nos encontramos ante un mundo que, si bien sigue globalizado, se contrae en ideas y en grupos humanos con enfoques, teorías y prácticas ideológicas a través de las que surgen extremos en las corrientes políticas nacionalistas y de izquierda.

Este panorama dista de lo que había prometido la globalización en un origen, y revela un grave problema de desintegración ante la incapacidad de actuar de manera conjunta a nivel mundial. Así que la pregunta que corresponde plantear aquí es si el ser humano en este momento tiene siquiera tiempo de pensar en algún tipo de paz, porque vive inmerso en una vorágine informativa y de inquietud que lo arrastra hacia una angustia existencial. En este escenario es donde la incertidumbre permanece y se incrementa. Nos hemos preguntado cuál puede ser el concepto de paz que los individuos experimentan, en medio de las infinitas percepciones que nos brinda el mundo interconectado e hiperinformado, donde, como ya hemos señalado, no puede establecerse una única verdad y el engaño se ha vuelto una constante que desacredita tanto a los medios de comunicación como a las redes sociales por la confusión y la desinformación que conllevan.

Por las razones aquí expuestas y desarrolladas en esta tesis, concluimos que la paz que se observa en este momento histórico, bajo el modelo vigente de globalización, no puede ser otra que una paz imperfecta, insatisfecha: la paz de la incertidumbre. Esta incertidumbre es, a su vez, el reflejo de una transición o de una crisis de modelo: el paso de un orden global a otro cuyo destino aún no se vislumbra, y que acentúa un escenario marcado por la angustia e incluso, en ocasiones, por el miedo. Esto último, debido a que el mundo está inmerso en una incertidumbre vital, y hace que el cambio se vea sin un futuro cercano. A lo largo de la historia, los grandes procesos de transformación, como la Revolución Industrial, la era del Renacimiento o incluso el fin del Imperio Romano y el inicio de la Edad Media, tampoco ofrecieron un futuro claro desde la perspectiva del ciudadano común. En todos los casos, lo que predominaba era el temor y la aprehensión frente a lo desconocido. Pero si hay una paz

que hoy podemos identificar en el contexto de la globalización, esa es la paz imperfecta: la paz de la incertidumbre.

Por tal motivo es que si bien definimos qué es la paz y cómo puede sentirse o percibirse en un contexto de incertidumbre, es tal condición la que hace necesario recurrir al concepto agustiniano de paz: la concordia interior de cada uno proyectada hacia los demás, y la armonía en el orden. Puesto que, desde allí, se hace posible encontrar la raíz de la paz.

La paz tiene su matriz en el interior de cada uno y esperar que provenga desde el escenario exterior, en condiciones de crisis y de cambio de época, se presenta como harto dificultoso si no imposible. Natalio Botana (2004) agrega que, más allá de este aparente relativismo que impera y que impresiona al espectador de la historia contemporánea, lo que permanece es la continuidad de ese entramado (p. 12).

No tenemos dudas de que no es posible edificar los cimientos de la paz sobre un estado de injusticia, ni tampoco es posible asentarlos en un contexto sostenido por la fuerza. Sobre tales temas, Jean-Yves Calvéz (2004) ha dicho que “la paz es una preocupación constante de la sociedad internacional, la cual considera pobremente organizada y algunos ven, a modo de Hobbes, en una situación de “todos contra todos” (p. 12), sin una verdadera regulación. No obstante, coincidimos en que la paz es primordial. Y una de las primeras y grandes afirmaciones sobre ella es que no hay paz sin justicia.

En las argumentaciones contenidas en este trabajo hemos dado cuenta sólo una parte de la obra de San Agustín, pero es oportuno dejar señalado de manera explícita el porqué recurrimos a él. El período histórico que le tocó vivir fue determinante para que escribiera un tratado en el que compara la ciudad de Dios con la ciudad terrenal. Su pensamiento dejó un sinfín de enseñanzas valiosísimas para la organización de la convivencia durante la Edad Media y la Edad Moderna.

San Agustín vivió en un momento convulsionado del tardo Imperio Romano, cuya parte occidental se desmoronaba debido a una profunda crisis económica, a las invasiones bárbaras, las revueltas populares, las guerras intestinas, fomentadas por distintas fracciones del ejército que defendía de las guerras de la frontera, la persecución religiosa y otras miserias vicisitudes.

En este contexto, el santo de Hipona procuró unificar la doctrina cristiana y para ello respondió a las acusaciones paganas, quienes culpaban al cristianismo de los males que azotaban al Imperio. En ese tiempo de inestabilidad, decadencia y confusión, el santo buscaba mostrar, un sendero, una vía en el que se señala que la salvación no anida en los bienes terrenos, sino en lo espiritual, en el vínculo con Dios.

En síntesis, lo que se pretende destacar es que la concepción del mundo, del hombre, de Dios, la verdad y la justicia están íntimamente conectados y relacionados con los hechos históricos.

Analizamos y comprendimos que lo que hizo San Agustín el hiponiense fue plasmar la desesperación del hombre de aquel momento ante un imperio que se caía a pedazos, ante una vida que se le desarmaba, ante un futuro que no podía visualizar, en medio de hechos sangrientos, repudiables y miserables. Desde su concepción, elaboró acerca de este tema su importante tratado sobre la paz. Él la relaciona y lo repetimos nuevamente con la concordia: con corazones que deben estar de acuerdo, con un orden y con una armonía. Entonces, como él decía, mientras los humanos no coincidan de esta manera, no se puede hablar de paz. Nunca coincidirán si los abruma la guerra, que termina siendo el resorte para alcanzar una paz impuesta. Era la filosofía del momento: la pax romana, que siempre concluía por medio de fuerza y el poder que sometía a todos a esa paz basada en el control.

Lo que hizo San Agustín en su momento fue brindar a la comunidad cristiana un concepto de sociedad basado en la confianza, y le ofreció esperanza realizando su propuesta

desde lo espiritual. Y eso tiene validez hoy, y lo tendrá siempre: Si no extraemos esa paz desde nuestro interior, y con esos valores, y la construimos desde ámbitos exteriores al individuo sin considerar a la persona humana, difícilmente vamos a tener un mundo en paz, con una paz nacida del espíritu y que adquiera su verdadero significado. Puesto que es la paz del espíritu, la paz que todos buscamos cuando decimos "vivir en paz", que implica estar en orden con uno mismo y en orden con lo que nos rodea.

Entendemos, además, que tal propuesta supera al intento kantiano, al buscar disminuir el poder de los Estados hobbesianos y darle al ciudadano un orden global, con gobernanza y armonía de propósitos e intereses que no respondieran sólo a los intereses de los Estados, porque eso lleva inevitablemente a conflictos o a guerras.

Es por ello que rescatamos a San Agustín, y lo hacemos en el reconocimiento de que ayuda a definir con mayor profundidad aquello que puede ayudar a estructurar una paz duradera en este período de globalización. Su pensamiento refuerza y es un sustento filosófico valedero; sobre todo, si el nivel de incertidumbre existente se prolonga y si no se logra un ordenamiento del mundo y los conflictos se intensifican.

Llegados al punto final de nuestros argumentos cabe la pregunta: ¿Es posible aplicar la *tranquillitas ordinis* agustiniana al posmodernismo de la globalización?

La respuesta que sostenemos por vía de las líneas argumentativas que hemos volcado en estas páginas es que sí. Pero es un sí que contiene dos limitaciones: a) es parcial y b) sí, si se retoma la comprensión clásica del ordo, inspirada en la unicidad del ser, concebida como bien, verdad y belleza tal como lo han propuesto los autores clásicos y San Agustín, y se lo aplica al hombre posmoderno.

La cuestión central consiste en determinar si puede existir algún tipo de orden legítimo en una sociedad caracterizada por el pluralismo radical, la fragmentación cultural, el relativismo, la multiplicidad identitaria y desconfianza frente a los fundamentos absolutos.

La *tranquillitas ordinis* agustiniana presupone: unidad moral, verdad objetiva, teleología; hay que recordar que la concepción del hombre agustiniana es la de un viator que sigue un iter, alguien que marcha en un camino y que persigue un fin: la trascendencia. Además, presupone una jerarquía de bienes.

La posmodernidad erosiona tales presupuestos. No acepta una cosmovisión única o una autoridad moral universalmente aceptada. Sus sociedades son plurales, secularizadas, multiculturales y mediáticamente fragmentadas.

La realidad es que ninguna sociedad puede existir sin algún orden.

Aquí aparece el punto decisivo para nuestra propuesta. Incluso la sociedad posmoderna necesita: instituciones, normas, legitimidad, estabilidad mínima, confianza pública y búsqueda de la justicia, pero todas ellas no pueden estar impuestas desde afuera como lo hacen las ideologías del autoritarismo o el totalitarismo.

La posmodernidad puede criticar los fundamentos clásicos, pero no puede abolir completamente el problema del orden.

El filósofo Zygmunt Bauman define la posmodernidad como una "modernidad líquida". Esto significa crear un orden que ya no recae en las instituciones, sino directamente sobre los hombros de cada individuo, haciendo que las relaciones, los trabajos y las identidades sean frágiles y temporales.

Coincidimos con Bauman y sostenemos que el orden en nuestro tiempo debe nacer del hombre mismo.

La clave consiste entonces en que, para lograr la paz en tiempos de globalización, incertidumbre y postmodernidad, es necesario que el hombre deje la idea de un orden procedimental y vuelva sobre sus pasos para lograr un orden sustancial, derivado de interpretar al individuo como persona.

La *tranquillitas ordinis* tiene su espacio en la posmodernidad si el hombre retoma la idea de que es persona humana y se aleja de su propia concepción como clinamen, ese sujeto inclinado que se ve incapacitado y superado por la propia realidad que él mismo ha creado, y se traduce en la consideración del concepto de persona en su dimensión reflexiva, apertura al propio ser; en su dimensión comunitaria, su integración al mundo, a la sociedad y a la historia; y en la dimensión participativa, su relación con los otros.

Nuestro argumento encuentra su núcleo diamantino en que la paz sólo se puede alcanzar, en consonancia con lo afirmado por San Agustín, si la tranquilidad del orden nace del hombre en su dignidad como tal.

Esta tesis concluye; no así la investigación que propone, la cual permanece necesariamente abierta. Toda reflexión filosófico-política sobre la paz es, por definición, una tarea inacabada, porque acompaña la permanente construcción de la persona y de la comunidad política.

En este sentido, el principal aporte de nuestro trabajo consiste en haber mostrado que la *tranquillitas ordinis* conserva una capacidad explicativa y normativa para pensar la paz en el contexto de la globalización contemporánea, no como un simple estado de ausencia de conflicto ni como una experiencia exclusivamente fenomenológica, sino como una dimensión ontológica cuyo fundamento reside en la dignidad de la persona humana.

El tránsito aquí propuesto desde una fenomenología hacia una ontología de la paz constituye una perspectiva filosófico-política que permite reinterpretar críticamente las insuficiencias de la paz contemporánea y ofrecer un fundamento más sólido para su comprensión.

Desde esta perspectiva, la paz deja de ser únicamente un objetivo político para convertirse en una exigencia del orden mismo del ser humano. En consonancia con el pensamiento agustiniano, puede afirmarse, finalmente, que sólo allí donde el orden reconoce

en la persona humana su origen, su medida y su fin, la *tranquillitas ordinis* deja de ser una formulación doctrinal para convertirse en la condición de posibilidad de una paz verdadera, estable y universalmente compartible.

La paz será siempre imperfecta mientras permanezca circunscrita al ámbito de la experiencia. Sólo cuando sea comprendida desde una ontología de la persona humana, cuya naturaleza encuentra en la comunidad política el ámbito propio de su realización como zoon politikon, podrá hacerse efectiva la *tranquillitas ordinis*; esto es, el orden fundado en la dignidad de la persona que hace posible una convivencia auténticamente humana, justa y duradera.

Hasta aquí nuestra conclusión de como hemos observado la paz globalizada a través de la visión agustiniana de "la tranquilidad en el orden"

A modo de resumen sostenemos que la incertidumbre posmoderna,
que en el fondo es, una crisis de des-orden, sólo puede ser leída correctamente si recuperamos la categoría de *tranquillitas ordinis*. Esto nos permitió una reconstrucción analítica aportando una herramienta que antes no se aplicó de esta manera. Al introducir la *tranquillitas ordinis* como lente analítica y metodologica, logramos demostrar fenómenos que las otras teorías predominantes, como la paz liberal, la paz democrática o la paz de seguridad colectiva, fueron insuficientes, y que sólo alcanzaron para explicar la paz imperfecta del modernismo, posmodernismo y globalización.

Finalmente como propuesta de este trabajo, si deseamos aplicar el concepto de *tranquillitas ordinis* a la sociedad de nuestro tiempo, esta requiere la existencia de una comunidad que, integrada por individuos, tenga en común formas de convivencia basadas en un orden de relaciones suficientemente justo como para permitir que los diversos miembros de la comunidad puedan desarrollar su existencia dentro de un horizonte común, dado que aquella no es sólo un conjunto de individuos que habitan un mismo territorio ni tampoco una

agregación de intereses particulares. Para que exista propiamente comunidad debe existir un principio que permita a sus miembros reconocerse partícipes de un orden común.

Sólo con una comunidad que reúna estas condiciones sería posible aplicar el concepto ontológico de paz sostenido en la *tranquillitas ordinis*.

Entendemos además, que la finalidad que orienta esta conjunción es la que podemos llamar *ratio communitatis*, y representa la necesidad y el fundamento para legitimar la aceptación de la paz en la estructura comunitaria. Se requiere una ratio capaz de orientar las relaciones y resolver los conflictos, dado que en las condiciones pluralistas de la posmodernidad y la globalización, la paz, entendida como orden justo y reconocimiento reciproco, puede constituir esa ratio comunitatis. La cuestión no es solamente alcanzar la paz, sino construir comunidad mediante la paz.

Con esto nos acercamos a las ideas de los pensadores estructuralistas de que la paz no es solamente ausencia de enfrentamiento, sino un estado producido y sostenido por determinadas estructuras de relaciones sociales, políticas, económicas y simbólicas. Afirmamos, entonces, que la estructura que sostiene la paz y las condiciones que permiten que ella permanezca no es otra que el hombre volcado hacia una *ratio communitatis*, nacida de la concordancia de voluntades en torno a determinados bienes comunes.

Bibliografía

Aggestam, K., & Björkdahl, A. (2013). *Rethinking Peacebuilding: The Quest for Just Peace in the Middle East and the Western Balkans*. Routledge.

Agrell, W. (1988). Peace Research as the good guys' Rand Corporation? *Journal of Peace Research*, *25*(1), 95–96.

Agustín, S. (1958). *La ciudad de Dios*. BAC.

Agustín, S. (1940). *La ciudad de Dios*. El Club de Lectores.

Agustín, S. (1983). *Obras Completas*. Sermones (2do. 51-116). BAC. Sermón 96, 1, 1.

Alba, M. A. (1992). Educar para la paz y los derechos humanos: una tarea posible. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, *22*(1), 55–67.

Alberdi, J. (2003). *El crimen de la guerra*. Librería Histórica.

Albrow, M. (1996). *The Global Age*. Polity Press.

Anderson-Gold, S. (2012). Philosophers of Peace: Hobbes and Kant on International Order. *Hobbes Studies*, *25*.

Angell, N. (1909). *The Great Illusion*. G. P. Putnam's Sons.

Anzaldi, P. (2019). *Clausewitz: La ciencia política de la guerra*. S. B. Editorial.

Aramayo Rodríguez, R. (1996). *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración: A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*. Tecnos.

Aran, A., & Ginat, R. (2014). Revisiting Egyptian Foreign Policy towards Israel under Mubarak: From Cold Peace to Strategic Peace. *Journal of Strategic Studies*, *37*(4).

Arango Durling, V. (2007). *Paz social y cultura de la paz*. Panamá Viejo.

Aranguren, J. L. L. (1963). *Ética y política*. Guadarrama.

Aristóteles. (2016). *Política*, Losada.

Aristóteles. (2001). *Ética a Nicomaco*. Alianza Editorial.

Arlotti, R. (2003). *Vocabulario técnico y científico de la política*. Dunken.

Armstrong, D. (1998). Globalisation and the Social State. *Review of International Studies*, *24*.

Aron, R. (1966). *Peace and War*. Weidenfeld & Nicolson.

Aron, R. (1985). *Paz y guerra entre las naciones*. Alianza Editorial.

Asamblea General de las Naciones Unidas. (1999). *Declaración y programa de acción sobre una cultura de paz.* Naciones Unidas.

Balibar, É. (2001). *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*. La Découverte.

Barash, D. P. (1991). *Introduction to Peace Studies*. Wadsworth Publishing.

Barbé, E. (2003). *Relaciones internacionales*. Tecnos.

Barbis, D. (1981). Polemologie: A Synopsis. *South African Journal of Sociology*, *12*(1).

Barnes, H. E. (1921). A Sociological Criticism of War and Militarism: An Analysis of the Doctrines of Jacques Novicow. *The Journal of International Relations*, *12*(2).

Barnett, M. (2006). Building a Republican Peace: Stabilizing States after War. *International Security*, *30*(4).

Bauman, Z. (2003). *Comunidad: En busca de la seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI.

Bauman, Z. (2012). *26 personas para salvar al mundo*. Sudamericana.

Bauman, Z. (2016). *Extraños llamando a la puerta*. Paidós.

Bauman, Z. (2016). *La globalización: Consecuencias humanas*. Fondo de Cultura Económica.

Bay, C. (1961). *La estructura de la libertad*. Tecnos.

Baylis, J. (1997). *International Security in the Post Cold War Era. En The Globalization of World Politics*. Oxford University Press.

Baylis, J., & Smith, S. (1997). *The Globalization of World Politics*. Oxford University Press.

Belladore Pallieri, G. (1964). *Dottrina dello Stato*. Cedam.

Beneyto Pérez, J. (1948). *Historia de las doctrinas políticas*. Aguilar.

Benford, R. D., & Taylor IV, F. O. (2008). *Peace Movements*. En Encyclopedia of Violence, Peace and Conflict. Elsevier.

Bobbio, N. (1981). *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Gedisa.

Bobbio, N. (1983). *Pacifismo*. En N. Bobbio & N. Matteucci (Dirs.), Diccionario de política (Vol. 2). Siglo XXI.

Bobbio, N. (1993). *Igualdad y libertad*. Paidós.

Bobbio, N. (1998). *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Atalaya.

Bondurant, J. V. (1958). *Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict*. Princeton University Publishing.

Borgese, G. A. (1953). *Foundations of the World Republic*. University of Chicago Press.

Bosc, R. (1967). *Sociologie de la paix*. Spes.

Bosé, M., & Fernández Puyana, D. (2017). *La historia de la paz en Occidente*. UNESCO.

Botana, N. (2024). *La experiencia democrática*. Edhasa.

Botana, N., & Calvez, J. (2004). *El horizonte del nuevo siglo*. Sudamericana.

Boulden, J. (2001). *Peace Enforcement*. Praeger.

Boulding, E. (2000). *Cultures of Peace: The Hidden Side of History*. Syracuse University Press.

Boulding, K. E. (1945). *The Economics of Peace.* Prentice Hall.

Boulding, K. E. (1962). *Conflict and Defense: A General Theory*. Harper.

Boulding, K. E. (1978). *Stable Peace*. University of Texas Press.

Bourke, V. J. (1931). The Political Philosophy of St. Augustine. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, *7*, 45–55.

Bouthoul, G. (1967). *Sociologie de la politique*. Presses Universitaires de France.

Bouthoul, G. (1971). *La guerra*. Oikos-Tau.

Boutros-Ghali, B. (1992). *An Agenda for Peace: Preventive Diplomacy, Peace-Making and Peace-Keeping*. United Nations Department of Public Information.

Brack-Utne, B. (1989). *Feminist Perspectives on Peace Education*. Pergamon Press.

Brailsford, H. N. (1914). *The War of Steel and Gold: A Study of the Armed Peace*. G. Bell & Sons.

Brewer, J. D. (2010). *Peace Processes: A Sociological Approach*. Polity Press.

Brie, R. J., & Del Acebo, E. (2001). *Diccionario de sociología*. Claridad.

Brinton, C. (1966). *Las ideas y los hombres*. Aguilar.

Brock, P. (1991). *Freedom from War: Nonsectarian Pacifism*, 1814–1914. University of Toronto Press.

Brock, P. (1992). *A Brief History of Pacifism from Jesus to Tolstoy* (2nd ed.). Syracuse University Press.

Brock, P., & Young, N. (1999). *Pacifism in the Twentieth Century*. Syracuse University Press.

Burchill, S. (2005). *The National Interest in International Relations Theory*. Palgrave Macmillan.

Burdeau, G. (1949). *Traité de science politique. Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence*.

Byres, M. (2000). *The Role of Law in International Politics*. Oxford University Press.

Calamandrei, P. (1966). *Costituente italiana e federalismo europeo*. En Scritti e discorsi politici (Vol. 2, p. 414). La Nuova Firenze.

Calderón Concha, P. (2009). Teoría de los conflictos de Johan Galtung. *Revista de Paz y Conflictos*, (2).

Calvocoressi, P. (1987). *A Time for Peace*. Hutchinson.

Canetti, E. (1972). *Massa e potere*. Rizzoli.

Carta de las Naciones Unidas. (1945). *Capítulo VII: Acción en caso de amenazas a la paz, quebrantamientos de la paz o actos de agresión*.

Casini, P. (1975). *Il patto sociale*. Sansoni.

Castells, M. (1996). The Rise of the Network Society (Vol. 1). Blackwell.

Castro, J. (2013). *El desarrollismo del siglo XXI*. Pluma Digital Editores.

Ceadel, M. (1980). *Pacifism in Britain, 1914–1945: The Defining of a Faith*. Clarendon Press.

Ceadel, M. (1987). *Thinking about Peace and War*. Oxford University Press.

Ceadel, M. (1996). *The Origins of War Prevention: The British Peace Movement and International Relations, 1730–1854*. Oxford University Press.

Checa Hidalgo, D. (2014). Estudios para la paz: Una disciplina para transformar el mundo. *Annals of the University of Bucharest. Political Science Series*, *16*(1).

Chemillier-Gendreau, M. (2021). ¿Cómo se puede evaluar la acción de las Naciones Unidas después de 75 años de existencia? *Revista de la Facultad de Derecho de México*, *71*(279).

Chenu, M.-D. (1950). *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Vrin.

Chenu, M.-D. (1958). L'évolution de la théologie de la guerre. *Lumière et Vie*, *38*, 76–97.

Chiluwa, I. E., & Samoilenko, S. A. (Eds.). (2019). *Handbook of Research on Deception, Fake News and Misinformation Online*. IGI Global.

Choi, S.-W. (2011). Re-Evaluating Capitalist and Democratic Peace Models. *International Studies Quarterly*, *55*(3).

Chomsky, N., & Dieterich, H. (1999). *La sociedad global*. Editorial XXI S.R.L.

Cisneros, I. H. (2000). *Los recorridos de la tolerancia*. Océano.

Clark, G., & Sohn, L. B. (1962). *World Peace through World Law*. Harvard University Press.

Clark, I. (1997). *Globalisation and Fragmentation*. Oxford University Press.

Cohen, J., & Fung, A. (2021). *Democracy and the Digital Public Sphere*. En L. Bernholz, H. Landemore & R. Reich (Eds.), *Digital Technology and Democratic Theory*. University of Chicago Press.

Collier, D., & Levitsky, S. (1998). Democracia con adjetivos: Innovación conceptual en la investigación comparativa. *Agora*, (8).

Comblin, J. (1958–1960). *Théologie de la paix* (Vols. I–II). Éditions Universitaires.

Comins Mingol, I. (2002). *Construyendo la paz: Una perspectiva interdisciplinar y transdisciplinar*. Universidad de Jaume.

Comins Mingol, I., & Muñoz, F. A. (Eds.). (2013). *Filosofías y praxis de la paz*. Icaria.

Connolly, W. E. (1994). Tocqueville, Territory and Violence. *Theory, Culture & Society*, *11*(1).

Cookson, J. E. (1982). *The Friends of Peace: Anti-War Liberalism in England, 1793–1815*. Cambridge University Press.

Cooper, R. (1997). *The Post-Modern State and the World Order*. New Perspectives Quarterly.

Cooper, S. E. (1991). *Patriotic Pacifism: Waging War in Europe, 1815–1914*. Oxford University Press.

Coste, R. (1997). *Théologie de la paix*. Cerf.

Cousens, E., & Kumar, C. (Eds.). (2001). *Peacebuilding as Politics: Cultivating Peace in Fragile Societies*. Lynne Rienner Publishers.

Cuesta, S. (1945). La teoría del Estado según San Agustín. *Pensamiento*, *1*.

Curle, A. (1971). *Making Peace*. Harper & Row.

D'Ors, A. (1954). *De la guerra y de la paz*. Rialp.

Da Empoli, G. (2025). *Los ingenieros del Caos*. Ed. Anaya.

Darby, J. (2001). *The Effects of Violence on Peace Processes*. United States Institute of Peace Press.

Davies, D. (1930). *The Problem of the Twentieth Century*. Ernest Benn.

Day, D. (1997). *Loaves and Fishes*. Orbis Books. (Trabajo original publicado en 1963)

De la Reza, G. A. (2009). *La invención de la paz*. Siglo XXI.

De Mesquita, B. B., Morrow, J. D., Siverson, R. M., & Smith, A. (1999). An Institutional Explanation of the Democratic Peace. *American Political Science Review*, *93*(4).

De Sousa Santos, B. (1995). *Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization and Emancipation*. Butterworths.

Declaración del Primer Congreso del Movimiento Mundial del Gobierno Federal Mundial. (1947). Declaración de Montreux.

Delmas, P. (1995). *El brillante porvenir de la guerra*.

Diehl, P. F. (1987). Peacekeeping and Peace. *Bulletin of Peace Proposals*, *18*(1).

Dietrich, W., & Sützl, W. (2006). *A Call for Many Peaces*. En Schlüsseltexte der Friedensforschung/Key Texts of Peace Studies/Textos Claves de la Investigación para la Paz. LIT Verlag.

Díez de Velasco, M. (1976). Instituciones de derecho internacional público (Parte 2). Tecnos.

Doyle, M. W. (1983). Kant, liberal legacies, and foreign affairs. *Philosophy & Public Affairs*.

Doyle, M. W. (1986). Liberalism and World Politics. *American Political Science Review*, *80*(4).

Doyle, M. W. (1997). *Ways of War and Peace*. W. W. Norton.

Doyle, M. W. (2005). Three Pillars of the Liberal Peace. *American Political Science Review*, *99*(3).

Drucker, P. (1993). *La sociedad poscapitalista*. Editorial Sudamericana.

Dufour, F.-G., & Martineau, J. (2007). Le moment libéral et sa critique: Pour un retour à l'histoire au-delà du fonctionnalisme. *Études internationales*, *38*(2).

Dugin-Buela. (2020). *La comunidad organizada*. Editorial CEES.

Dunn, D. (1992). *The Nature of Conflict and Cooperation*. En R. Corey & T. Salmon (Eds.), International Security in the Modern World. Macmillan.

Dunn, D. J. (2001). John Burton and the Study of International Relations: An Assessment. *The International Journal of Peace Studies*, *6*(1).

Einstein, A. (1960). *Einstein on Peace*. Simon and Schuster.

Einstein, A., & Freud, S. (1933). *Why War?* International Institute of Intellectual Cooperation.

Elmar, A., & Mahnkopf, B. (2008). La globalización de la inseguridad. Paidós.

Enríquez del Árbol, E. (2000). *La paz y las relaciones internacionales*. En F. A. Muñoz & M.

Erasmo de Rotterdam. (1964). *Querela pacis*. En Obras escogidas. Aguilar.

Erasmo de Rotterdam. (1980). *Adagia*. Torino Einaudi.

Erasmo de Rotterdam. (2007). *Elogio de la locura*. La Montaña Mágica.

Espinosa Antón, F. J. (2021). Proyectos de paz perpetua del siglo de la Ilustración. Estudios de la Paz y el Conflicto. *Revista Latinoamericana*, *2*(3).

Etzioni, A. (1965). *El difícil camino hacia la paz*. Paidós.

Faguet, E. (1908). *Le pacifisme*. Société Française d'Imprimerie et de Librairie.

Ferguson, J. (1978). *War and Peace in the World's Religions*. Oxford University Press.

Ferman, G. (1994). *Política y posmodernidad*. Almagesto.

Fernández, E. (1983). El contractualismo clásico (siglos XVII y XVIII) y los derechos naturales. *Anuario de Derechos Humanos*, (2), 63–64.

Fernández Herrería, A. (2004). *Paz Gaia*. En M. López Martínez (Dir.), Enciclopedia de paz y conflictos. Universidad de Granada.

Fernández Herrería, A. (2004). *Paz intercultural*. En M. López Martínez (Dir.), Enciclopedia de paz y conflictos. Universidad de Granada.

Fernández Herrería, A. (2004). *Paz interna*. En M. López Martínez (Dir.), Enciclopedia de paz y conflictos. Universidad de Granada.

Fernández Herrería, A. (2004). *Paz social*. En M. López Martínez (Dir.), Enciclopedia de paz y conflictos. Universidad de Granada.

Fernández Prieto, L. (2012). *Memoria de guerra y cultura de paz en el siglo XX*. Ediciones Trea.

Ferrell, R. H. (1952). *Peace in Their Time: The Origins of the Kellogg-Briand Pact*. Yale University Press.

Fink, A. (1977). Los sistemas internacionales: El equilibrio ayer y hoy. *Revista de Política Internacional*, (154).

Fisas, V. (1998). *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Icaria.

Fitzgerald, A. (2018). *Agostinho através dos tempos: Uma enciclopédia*. Paulus.

Folliet, J. (1957). *Iniciación cívica*. Ediciones del Atlántico.

Fontan, V. (2013). *Descolonización de la paz*. Pontificia Universidad Javeriana.

Fontanel, J., & Smith, R. (1985). Économie et pacifisme. *ARES*, *7*, 50–51.

Foucault, M. (2004). *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977–1978)* (M. Senellart, Ed.). Gallimard/Seuil.

Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica*. Siglo XXI Editores.

Friedman, T. L. (2007). *The World Is Flat*. Picador.

Fukuyama, F. (2004). *La construcción del Estado: Hacia un nuevo orden mundial en el siglo XXI.* Ediciones B.

Gadamer, G. (1977). *Verdad y método*. Salamanca Sígueme.

Galtung, J. (1964). An Editorial. *Journal of Peace Research*, *1*(1).

Galtung, J. (1968). Peace. En *Encyclopedia of the Social Sciences*. Macmillan.

Galtung, J. (1981). Cosmología social y el concepto de paz. *Journal of Peace Research*, *18*(2), 183–199.

Galtung, J. (1985). *Sobre la paz*. Fontamara.

Galtung, J. (1990). *60 discursos sobre la guerra y la paz*. PRIO.

Galtung, J. (1995). La investigación sobre la paz y el conflicto en los tiempos del cólera. *Sociológica*, *10*(28).

Galtung, J. (1996). *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*. SAGE Publications.

Galtung, J. (2003). *Paz por medios pacíficos: Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Bakeaz.

Galtung, J. (2003). *Violencia cultural*. Documentos de Gernika.

Gandhi, M. K. (1938). *Hind Swaraj or Indian Home Rule. Navajivan Publishing House*. (Obra original publicada en 1909)

García Pérez, J. (2008). El fenómeno de la guerra en el siglo XX: Una aproximación a la dinámica, geografía, modos operatorios y naturaleza de los conflictos armados. *Norba. Revista de Historia*, *21*.

Garner, J. W. (1925). Limitations on National Sovereignty in International Relations. *American Political Science Review*, *19*(1).

Gartzke, E. (2007). The Capitalist Peace. *American Journal of Political Science*, *51*(1).

George, A. L., et al. (2000). *Stable Peace among Nations*. Rowman & Littlefield.

Gerosa. (1931). S. Agostino e l'imperialismo romano. *Miscellanea Agostiniana*, (2), 978–1040.

Gilbert, G. H. (2008). *The Bible and Universal Peace*. BiblioLife.

Giner, S. (2001). *Teoría sociológica clásica*. Ariel.

Giuliano da Empoli, G. (2019*). Los ingenieros del caos*. Ediciones Anaya Multimedia.

Gleditsch, N. P. (1989). Journal of Peace Research. *Journal of Peace Research*, *26*, 1–6.

Gleditsch, N. P. (2015). *Democracy and Peace*. En N. P. Gleditsch: Pioneer in the Analysis of War and Peace (pp. 61–90). Springer.

Gray, J. (2024). *Los nuevos leviatanes*. Sexto Piso.

Greenspan, A. (2007). *The Age of Turbulence*. Penguin.

Greco, M. (2008). *Grandes maestros de la filosofia*. Capital SA.

Grieco, J. M. (1988). Anarchy and the Limits of Cooperation: A Realist Critique of the Newest Liberal Institutionalism. *International Organization*, *42*(3).

Habermas, J. (1974). The public sphere: An encyclopedia article. *New German Critique*, *3*, 49–55. (Original work published 1964)

Habermas, J. (1997). *Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública* (5.ª ed.). Gustavo Gili.

Hall, S. (1990). *Cultural Identity and Diaspora. En J. Rutherford (Ed.), Identity: Community, Culture, Difference.* Lawrence & Wishart.

Harari, Y. N. (2024). *Nexus*. Penguin Random House.

Hardt, M. y Negri, A. (2002). *Imperio*. Paidós.

Harris, I. M., Fisk, L. J., & Rank, C. (1998). A portrait of university peace studies in North America and Western Europe at the end of the millennium. *The International Journal of Peace Studies*, *3*(1).

Harto de Vera, F. (2016). La construcción del concepto de paz negativa, paz positiva y paz imperfecta. *Cuadernos de Estrategia*, (183).

Heath, C. (Ed.). (1910). *Peace Year Book*. National Peace Council.

Hegel, G. W. F. (1968). *Filosofía del derecho*. Claridad.

Hegel, G. W. F. (2009). *Filosofía del derecho*. Editorial Claridad.

Hermans, F. (1962). *Historia doctrinal del humanismo cristiano*. Fomento de Cultura.

Hershberger, G. F. (1946). *War, Peace, and Nonresistance*. Herald Press.

Hidalgo, J. (1944). *El concepto de imperio en San Agustín*. Arbor.

Hinsley, F. H. (1986). *Sovereignty* (2.ª ed.). Cambridge University Press.

Hobbes, T. (1943). *Leviathan as the Matter, Form and Power of a Commonwealth*. Basil Blackwell.

Hobbes, T. (1979). *Leviatán*. Editora Nacional.

Hobbes, T. (2011). *Leviatán*. Editorial Losada.

Hobsbawm, E. J. (2009). *Guerra y paz en el siglo XXI*. Crítica.

Höglund, K., & Söderberg Kovacs, M. (2010). Beyond the absence of war: The diversity of peace in post-settlement societies. *Review of International Studies*, *36*(2).

Holmes, W. H. (1996). *Derecho y paz en las relaciones internacionales*. Fondo de Cultura Económica.

Hölzing, P. (2009). Kants Theorie des republikanischen Friedens und die republikanische Tradition. *Philosophisches Jahrbuch*.

Howard, M. (2002). *The Invention of Peace and the Reinvention of War*. Profile Books.

Howlett, C. F., Peterson, C., Buffton, D., & Hosteller, D. L. (2022). *The Oxford Handbook of Peace History*. Oxford University Press.

Huntington, S. (1997). *El choque de civilizaciones*. Paidós.

Huntley, W. (1996). Kant's third image: Systematic sources of the liberal peace. *International Studies Quarterly*, *40*.

Ingram, N. (1991). *The Politics of Dissent: Pacifism in France, 1919–1939*. Clarendon Press.

International Peace. (1931). G. Bell & Sons.

Jaeger, W. (1933). *Paideia: Historia del pensamiento griego*.

Jaguaribe, H. (2002). *Un estudio crítico de la historia* (Vol. 2). Fondo de Cultura Económica.

James, A. (1999). The practice of sovereign statehood in contemporary international society. *Political Studies*, *47*(3), 457–473.

Jiménez Arenas, J. M. (2011). *Pax homínida: Una aproximación imperfecta a la evolución humana*. En J. Bolaños Carmona & F. A. Muñoz (Eds.), *Los habitus de la paz: Teorías y prácticas de la paz imperfecta*. Editorial Universidad de Granada.

Jiménez Arenas, J. M. (2018). Evolución humana y paz: Una aproximación desde la teoría y la práctica. *Vínculos de Historia*, (7), 15–36.

Jiménez Arenas, J. M. (2020). De la paz imperfecta a la agencia pacifista. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, *22*(35), 35–64.

Jiménez Bautista, F. (2004). Propuesta de una epistemología antropológica para la paz. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, (34), 21–54.

Jiménez Bautista, F. (2004). *Paz negativa, paz neutra*. En M. López Martínez (Dir.), *Enciclopedia de paz y conflictos*. Universidad de Granada/Consejería de Educación y Ciencia.

Johnson, P. (1977). *Enemies of Society*. Weidenfeld & Nicolson.

Juan XXIII. (1963). *Pacem in terris*. Libreria Editrice Vaticana.

Jünger, E. (1996). *La paz*. Tusquets Editores.

Kant, I. (1983). *Perpetual Peace and Other Essays*. Hackett Publishing Company.

Kant, I. (1983). *Speculative Beginning of Human History*. Hackett Publishing Company.

Kant, I. (1987). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros estudios de filosofía de la historia*. Tecnos.

Kant, I. (1991). *Sobre la paz perpetua*. Tecnos.

Kant, I. (1993). *Perpetual Peace and Other Essays: Idea for Universal History with a Cosmopolitan Intent*. Hackett Publishing Company.

Kant, I. (1995). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres; Crítica de la razón práctica y La paz perpetua*. Ed. Porrúa.

Kazin, M. (2017). *War Against War: The American Fight for Peace, 1914–1918*. Simon & Schuster.

Kedourie, E. (1960). *Nationalism*. Hutchinson University Library.

Kelsen, H. (1934). La technique du droit international et l'organisation de la paix. *Revue de Droit International et de Législation Comparée*, (1).

Kennedy, P. (1993). *Preparing for the Twenty-First Century*. HarperCollins.

Kenny, A. (2009). *Breve historia de la filosofía occidental*. Paidós.

Keohane, R. O., & Nye, J. S. (1987). Power and interdependence revisited. *International Organization*, *41*(4).

Keynes, J. M. (1920). *The Economic Consequences of the Peace*. Harcourt, Brace & Howe. (Obra original publicada en 1919)

King, M. L., Jr. (1958). *Stride Toward Freedom: The Montgomery Story*. Harper & Brothers.

Koselleck, R. (1993). *Pasado y futuro para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.

Krasner, S. D. (1978). *Defending the National Interest: Raw Materials Investments and U.S. Foreign Policy*. Princeton University Press.

Kudriavtsev, V. N. (1990). *Wars and Peace in the 20th Century*. Social Sciences Today Editorial Board/Nauka Publishers.

Kulfas, M. (2025). *Producir en la nueva globalización*. Siglo XXI Editores.

La Santa Biblia. (1968). Ediciones Paulinas.

Labourdette, S. (1987). *Mito y política*. Troquel.

Labourdette, S. (1993). *Política y poder*. A-Z Editora.

Landa, J. (1996). Declaring war on war: Bertha von Suttner and the peace movement. *The European Legacy: Toward New Paradigms*, *3*(1).

Lanús, J. A. (1996). *Un mundo sin orillas*. Emecé Editores.

Larsen, J. A. O. (1944). Federation for peace in ancient Greece. *Classical Philology*, *39*(3).

Laski, H. (1969). *El liberalismo europeo*. Fondo de Cultura Económica.

Lederach, J. P. (1998). *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. United States Institute of Peace Press.

Lederach, J. P. (2005). *The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace*. Oxford University Press.

Lederach, J. P., & Lederach, A. J. (2010). *Cuando hay pastores y lobos: Construyendo la paz en comunidades divididas*. Kairós Colombia.

Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swing.

Lineham, P. J. (2015). *Peace Making in History*. En *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* (pp. 637–642). Elsevier.

López Becerra, M. H. (2011). Reflexiones sobre las desigualdades en el contexto de los estudios de paz. *Revista de Paz y Conflictos*, (4), 8.

López Martínez, M. (Ed.). (2004). *Enciclopedia de paz y conflictos*. Universidad de Granada.

López Martínez, M. (Ed.). (2015). *Contra la deshumanización: Saberes y reflexiones desde la paz*. Universidad de Granada.

Mac Ginty, R. (2006). *No War, No Peace: The Rejuvenation of Stalled Peace Processes and Peace Accords*. Palgrave Macmillan.

MacIntyre, A. (1984). *Tras la virtud*. Editorial Grijalbo.

Mannheim, K. (1969). *Diagnóstico de nuestro tiempo*. Fondo de Cultura Económica.

Maoz, Z., & Russett, B. (1993). Normative and Structural Causes of Democratic Peace, 1946–1986. *American Political Science Review*, *87*(3).

Marx, K., & Engels, F. (1973). *Manifiesto comunista*. Progreso.

Massey, D. (2005). *For Space*. SAGE Publications.

Massot, V. (2024). *La fisica politica*. Claridad.

McGrew, A. G. (1992). *Conceptualizing Global Politics*. En A. G. McGrew, P. G. Lewis, et al. (Eds.), *Global Politics: Globalization and the Nation State*. Polity Press.

Mead, W. R. (2002). *Special Providence: American Foreign Policy and How It Changed the World*. Routledge.

Merton, T. (2004). *Peace in the Post-Christian Era*. Orbis Books.

Millán Campuzano, M. A. (2015). *Hermenéutica de la paz y los conflictos*. E-dae.

Miller, D. (Ed.). (1991). *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*. Basil Blackwell.

Minogue, K. R. (1975). *El nacionalismo*. Ediciones Orme.

Mirón Pérez, M. D. (2004). Eirene: Divinidad, género y paz en Grecia antigua. *Dialogues d'Histoire Ancienne*, *30*(2).

Mitrany, D. (1943). *A Working Peace System: An Argument for the Functional Development of International Organisation*. Royal Institute of International Affairs/Oxford University Press.

Mohn, B. (1984). Conceptual integration toward unravelling human aggression. *Indian Journal of Social Work*.

Montañés Serrano, M., & Ramos Muslera, E. A. (2012). La paz transformadora: Una propuesta para la construcción participada de paz y la gestión de conflictos desde la perspectiva sociopráxica. OBETS. *Revista de Ciencias Sociales*, *7*(2).

Morgenthau, H. (1963). *La lucha por el poder y por la paz*. Editorial Sudamericana.

Morin, E. (2005). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.

Moro, T. (2013). *Utopía*. Rialp.

Morris, N. A. (2004). *Thomas Aquinas for Today* (cap. X). Hoath House.

Mousesian, M. L. (2017–2018). Markets and Morals: The Limits of Doux Commerce. *William & Mary Business Law Review*, *9*.

Muñoz, F., & Molina, B. (Eds.). (2010). *Pax orbis: Complejidad y conflictividad de la paz*. Editorial Universidad de Granada.

Muñoz, F. A. (Ed.). (2001). *La paz imperfecta*. Editorial Universidad de Granada.

Muñoz, F. A. (2004). La paz. En B. Molina & F. A. Muñoz (Coords.), *Manual de paz y conflictos* (pp. 21–42). Instituto de la Paz y los Conflictos. http://ipaz.ugr.es/wp-content/files/publicaciones/ColeccionEirene/eirene_manual/La_Paz.pdf

Muñoz, F. A., & Bolaños Carmona, J. (Eds.). (2011). *Los habitus de la paz: Teorías y prácticas de la paz imperfecta*. Universidad de Granada.

Muñoz Muñoz, F. A. (Ed.). (2001). *La paz imperfecta*. Editorial Universidad de Granada.

Muñoz Muñoz, F. A., & López Martínez, M. (Eds.). (2000). *Historia de la paz: Tiempos, espacios y actores*. Editorial Universidad de Granada.

Musto, R. G. (1986). *The Catholic Peace Tradition*. Orbis Books.

Naciones Unidas. (1997). *Resolución 52/15: Año Internacional de la Cultura de la Paz*. Naciones Unidas.

Naciones Unidas. (1999). *Materiales preparatorios y discursos hacia la cultura de paz*. Naciones Unidas.

Naciones Unidas. (2000). *La Corte Internacional de Justicia*. Naciones Unidas.

Naím, M. (2013). *El fin del poder*. Random House Mondadori.

Nilsson, D. (2006). *In the Shadow of Settlement: Multiple Rebel Groups and Precarious Peace*. Institutionen för freds- och konfliktforskning.

Nye, J. S. (1999). Redefining the National Interest. *Foreign Affairs*, *78*(4).

Nye, J. S. (2004). *Soft Power: The Means to Success in World Politics.* PublicAffairs.

Ontza, J. (Dir.). (1980). *La política*. El Mensajero.

Orduna Diez, L. (2007). Las ideas de Keynes para el orden económico mundial. *Revista de Economía Mundial*, (16).

Owen, J. (1994). How Liberalism Produces Democratic Peace. *International Security*, *19*(2).

Pablo VI. (1967). *Populorum progressio*. Librería Editrice Vaticana.

Papp, D. (1997). *Contemporary International Relations*. Allyn & Bacon.

Paris, R. (1997). Peacebuilding and the Limits of Liberal Internationalism. *International Security*, *22*(2), 54–89.

Pèges, T. (1916). *Saint Thomas d'Aquin et la guerre*. Pierre Téqui Éditeur.

Peyrefitte, A. (1995). *La sociedad de la confianza*. Editorial Andrés Bello.

Pérez Luño, A. E. (1985). La paz como valor constitucional. *Anuario de Filosofía del Derecho*, *2*, 131–132.

Platón. (2019). *La república*. Edimat libros, SA.

Pieper, J. (2005). *Introducción a Tomás de Aquino: Doce lecciones*. Rialp.

Polanyi, K. (2007). *La gran transformación*. La Piqueta.

Pollard, A. F. (1923). The Balance of Power. *Journal of the British Institute of International Affairs*, *2*.

Popper, K. (1972). *Conjeturas y refutaciones*. Paidós.

Popper, K. (2006). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós.

Pospieszna, P., & Schneider, G. (2013). The Illusion of "Peace Through Power-Sharing" in Constitutional Choice in the Shadow of Civil War. *Civil Wars*, *15*(sup1).

Projet de paix perpétuelle. (2012). En Collection complète des œuvres (Vol. 12). Rousseau Online. http://www.rousseauonline.ch

Quevedo, A. (2001). *De Foucault a Derrida*. EUNSA.

Quinton, A. (1974). *Filosofía política*. Fondo de Cultura Económica.

Rapaport, A. (1992). *Peace: An Idea Whose Time Has Come*. University of Michigan Press.

Rapoport, A. (1999). *Peace, Definitions and Concepts Of. En L. Kurtz* (Ed.), Encyclopedia of Violence, Peace and Conflict (Vol. 2). Academic Press.

Rawls, J. (1996). *Political Liberalism*. Columbia University Press.

Raymond, A. (1962). *Peace and War*. Weidenfeld & Nicolson.

Real Academia Española. (2025). Diccionario panhispánico del español jurídico.

Reardon, B. (1985). *Sexism and the War System*. Teachers College Press.

Reus-Smit, C. (2009). *Constructivism*. En S. Burchill et al. (Eds.), Theories of International Relations (4th ed.). Palgrave Macmillan.

Reves, E. (1945). *The Anatomy of Peace*. Harper & Brothers.

Richmond, O. (2006). The Problem of Peace: Understanding the "Liberal Peace". *Conflict, Security & Development*, *6*(3), 291–314.

Richmond, O. (2014). *Peace: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.

Richmond, O. P., & Mitchell, A. (2012). *Hybrid Forms of Peace: From Everyday Agency to Postliberalism*. Palgrave Macmillan.

Rodríguez Alcázar, F. J., et al. (Eds.). (1997). *Ciencia, tecnología y sociedad: Contribuciones para una cultura de paz*. Universidad de Granada.

Rodríguez Magda, R. M. (2007). Transmodernidad: La globalización como totalidad transmoderna. *Revista Observaciones Filosóficas*, *4*.

Rodrik, D. (2012). *The Globalization Paradox*. Antoni Bosch.

Rosenau, J. (1997). *The complexities and contradictions of globalisation*. *Current History*.

Rousseau, C. (1966). *Derecho internacional público*. Ariel.

Rousseau, J. J. (1923). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Calpe.

Rousseau, J. J. (1957). *El contrato social*. José M. Cajica.

Rousseau, J. J. (1968). *The Social Contract and Discourses*. Everyman's Library.

Rousseau, J. J. (1990). *Emilio o de la educación*. Alianza.

Rousseau, J. J. (1996). *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*. Ed. Tecnos.

Rousseau, J. J. (2008). *Escrito sobre la paz perpetua*. Paris. Ed. Vrin.

Rubio, A. (1985). *Presupuestos teóricos y éticos sobre la paz*. Universidad de Granada.

Rummel, R. (1983). Libertarianism and International Violence. *Journal of Conflict Resolution*, *27*.

Russell, B. (1959). *Common Sense and Nuclear Warfare*. Allen & Unwin.

Russell, B. (1961). *Has Man a Future?* Allen & Unwin.

Russell, E. (2009). Bertrand Russell's Work for Peace (to 1960). *The Journal of Bertrand Russell Studies*, *29*.

Russen, J. (2005). *History Narration Interpretation Orientation*. New Work Berghahn Books.

Russett, B. (1993). *Grasping the Democratic Peace*. Princeton University Press.

Russett, B., & Oneal, J. R. (2001). *Triangulating Peace: Democracy, Interdependence, and International Organizations*. W. W. Norton & Company.

Sack, R. D. (1986). *Human Territoriality: Its Theory and History*. Cambridge University Press.

Sakwa, R. (2013). The Cold Peace: Russo-Western Relations as a Mimetic Cold War. *Cambridge Review of International Affairs*, *26*(1).

Sánchez, J. A., et al. (Eds.). (1994). *Paz y prospectiva: Problemas globales y futuro de la humanidad*. Universidad de Granada.

Sartori, G. (1992). *Elementos de teoría política*. Alianza Editorial.

Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica*. Aguilar.

Sassen, S. (2010). *Territorio, autoridad y derechos: De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Katz Editores.

Scheler, M. (1977). The Idea of Peace and Pacifism, Part II. *Journal of the British Society for Phenomenology*, *8*(1).

Scheler, M. (2017). *La idea de la paz perpetua y el pacifismo*. Escolar y Mayo Ediciones. (Original work published 1931).

Scheler, M. (1955). *La idea de paz y el pacifismo*. Ediciones Populares Argentinas.

Schmitt, C. (2025). *El nomos de la tierra: En el derecho de gentes del ius publicum europaeum*. Editorial Olejnik.

Scholte, J. (1997). *The Globalization of World Politics*. Oxford University Press.

Seipel, I. (1930). *San Agustín y la Sociedad de Naciones*. *Archivo Agustiniano*, *34*.

Sharp, G. (1973). *The Politics of Nonviolent Action*. Porter Sargent.

Sharp, G. (1979). *Gandhi as a Political Strategist: With Essays on Ethics and Politics*. Porter Sargent.

Sharp, G. (1993). *From Dictatorship to Democracy*. Albert Einstein Institution.

Shinko, R. E. (2008). Agonistic Peace: A Postmodern Reading. *Millennium: Journal of International Studies*, *36*(3).

Sieben, H. J., & Coste, R. (1984). *Paix*. En M.-A. Chevallier (Ed.), *Dictionnaire de spiritualité* (pp. 40–73). Beauchesne.

Simon, H. A. (1957). *Models of Man: Social and Rational: Mathematical Essays on Rational Human Behavior in a Social Setting*. Wiley.

Singer, P. (2002). *One World: The Ethics of Globalization*. Yale University Press.

Smith, A. D. (1976). *Las teorías del nacionalismo*. Península.

Smith, D. (1999). *Atlas de la guerra y la paz*. Akal. (Original work published 2003 as The Atlas of War and Peace, Earthscan)

Smith, S. (2004). Singing Our World Into Existence: International Relations Theory and September 11. *International Studies Quarterly*, *48*, 499–515.

Snyder, R. C., Bruck, H. W., & Sapin, B. (1954). *Decision-Making as an Approach to the Study of International Politics*. Princeton University Press.

Sørensen, G. (1992). Kant and Processes of Democratization: Consequences for Neorealist Thought. *Journal of Peace Research*, *29*(4).

Stiglitz, J. (2002). *El malestar en la globalización*. Santillana.

Strauss, L., & Cropsey, J. (Comps.). (2009). *Historia de la filosofía política*. Fondo de Cultura Económica.

Suárez, F. (1956). *Guerra, intervención, paz internacional*. Espasa Calpe.

Swanwick, H. (1938). The Roots of Peace: A Sequel to Collective Insecurity, Being an Essay on Some of the Uses, Conditions and Limitations of Compulsive Force in the Prevention of War. J. Cape.

Terminski, B. (2010). The Evolution of the Concept of Perpetual Peace in the History of Political-Legal Thought. *Perspectivas Internacionales*, *6*(1), 277–291.

Timasheff, N. S. (1961). *La teoría sociológica*. Fondo de Cultura Económica.

Tocqueville, A. (1840). *Democracy in America*. Oxford University Press.

Todorov, T. (2012). *Los enemigos íntimos de la democracia*. Galaxia Gutenberg.

Tomás de Aquino. (1947). *Suma teológica*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Truyol Serra, A. (1944). *El derecho y el estado en San Agustín*. Editorial Revista de Derecho Privado.

Turner, M., & Kühn, F. P. (2015). *The Politics of International Intervention: The Tyranny of Peace*. Routledge.

Ulrich, B. (2000). *What Is Globalization?* Polity Press.

Van den Dungen, P., & Wittner, L. S. (2003). Peace History: An Introduction. *Journal of Peace Research*, *40*(4), 363–375.

Vásquez, I. (2014). *La paz capitalista*. El Cato Institute. https://www.elcato.org/la-paz-capitalista

Vattimo, G. (1983). *El pensamiento débil*. Cátedra.

Veblen, T. (2009). *Teoría de la empresa de negocios*. Comares.

Velasco Arroyo, J. C. (1997). Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano. *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política*, *16*, 97.

Wallerstein, I. (1997). Citado en J. Baylis & S. Smith, *The Globalization of World Politics*. Oxford University Press.

Waltz, K. (1979). *Theory of International Politics*. Addison-Wesley.

Waters, M. (1995). *Globalisation*. Routledge.

Weart, S. R. (1998). *Never at War: Why Democracies Will Not Fight One Another*. Yale University Press.

Weber, M. (1944). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.

Weede, E. (2004). The diffusion of prosperity and peace by globalization. *The Independent Review*, *9*(2), 173.

Weede, E. (2011). *The Capitalist Peace*. En The Handbook on the Political Economy of War. Edward Elgar.

Weldes, J. (1999). *Constructing National Interest: The United States and the Cuban Missile Crisis*. University of Minnesota Press.

Werley, N. (2002). Paix: L'insaisissable définition. *Éla*, *128*.

Wittner, L. S. (1969). *Rebels Against War: The American Peace Movement, 1941–1960*. Columbia University Press.

Woolf, L. S. (1916). International Government. Brentano's.

Wright, Q. (1942). *A Study of War*. University of Chicago Press.

Yunker, J. A. (2011). *The Idea of World Government*. Routledge.

Zartman, I. W. (1995). *Elusive Peace: Negotiating an End to Civil Wars*. Brookings Institution Press.

Zell, R. (s. f.). Dialogue as way to peace in the utopia of Thomas More. *History of European Ideas*, *20*(4–6), 899–905.