

FILOSOFÍA DE LA PAZ; UNA IRRUPCIÓN DEL PRESENTE.

JUAN DANYSTER MONTOYA CARDONA

**UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI
2020**

FILOSOFÍA DE LA PAZ; UNA IRRUPCIÓN DEL PRESENTE.

JUAN DANYSTER MONTOYA CARDONA

**Trabajo de grado presentado como requisito parcial para optar al título
de MAGÍSTER EN FILOSOFÍA**

ADOLFO ADRIÁN ÁLVAREZ RODRÍGUEZ

Director

**UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI**

2020

Nota de aceptación:

Jurado

Jurado

Santiago de Cali, septiembre 2020

Dedicatoria

A los amigos y compañeros que ya no están y se fueron buscando la paz de Colombia, ahora son semilla y solo en el reconocimiento de la lucha y la diversidad de la misma sus voces darán frutos en la primavera de la vida.

A mi abuela Leonila Orozco por inculcarme el amor al prójimo y el perdón, por haber sido mi protectora y cuidadora como enseña el feminismo en su esencia, por haber sido dadora de sabiduría, pero, sobre todo, por haber sido parte de mis momentos más felices, te llevaré por siempre en mi corazón, espíritu y mi mente.

Agradecimientos

En primer lugar, a mi madre Leonila Cardona que me trajo a la vida y me inculcó siempre el amor por las letras y el Rock, que me motivó en la búsqueda de la paz como forma de sobrellevar y contribuir a la reducción del sufrimiento humano. Al profesor Julián Fernando Trujillo Amaya por sus enseñanzas, lo recordaré como uno de mis grandes maestros, parte de mi avance bibliográfico, analítico y humano se lo debo a él. Al profesor Adolfo Adrián Álvarez que decidió asumir el reto de ser mi director y permitirme avanzar en tan corto tiempo, nunca olvidaré las palabras más simples, concretas y certeras para el desarrollo de esta tesis: “debes hacer filosofía”, lo que es una sentencia, a su vez, para el resto de mi vida.

Reconozco también los aportes y discusiones entre compañeras y compañeros de los procesos sociales, de la universidad pública y privada, su apoyo económico y moral para continuar a pesar de las adversidades y la política imperante de la guerra, todo ello contribuyó al sentido del trabajo.

Tabla de contenido.

FILOSOFÍA DE LA PAZ; UNA IRRUPCIÓN DEL PRESENTE.	1
Jurado	3
Dedicatoria	4
Agradecimientos	5
Índice de tablas.	7
Resumen.	8
Introducción.	9
Capítulo I.	14
1. Preconceptos y preconcepciones de la paz.	14
Capítulo II.	19
2. Las conexiones conceptuales de la paz.....	19
2.1. La paz a partir de la guerra.....	19
2.2. La paz a partir del conflicto.	25
Capítulo III	36
3.1. La filosofía de la historia y el sentido de la paz.....	36
3.2. Filosofía práctica de la paz.	44
3.3. La pluralidad de la paz y su imperfección.	53
Capítulo IV	59
4. La irrupción de la filosofía de la paz en el ser-presente.	59
4.1. La irrupción de la filosofía de la paz en el ser.....	59
4.2. La irrupción de la filosofía de la paz en el presente.....	67
Capítulo V.	78
5. La decolonización del presente.....	78
5.1. La decolonización de la consciencia.	80
5.2. La decolonización del cuerpo.	82
5.3. La descolonización del territorio.....	84
Conclusiones.	85
Bibliografía.	97

Índice de tablas.

<u>Conflicto 1</u>	24
<u>Actitud performativa 1</u>	44

Resumen.**Filosofía de la paz; una irrupción del presente.**

El desarrollo de la paz como concepto ha sido poco, a pesar de la alta investigación y teorización sobre el conflicto y la violencia, no existe un estudio genealógico y propio de la paz. Así como esta se ha derivado a su vez, del conflicto, la guerra y la violencia, tales conceptos no brindan una definición, aquella resulta de su oposición. Por tal motivo, el presente trabajo tiene como propósito, evidenciar el desarrollo del concepto desde una perspectiva occidental no cerrada, es decir, bajo la comprensión de otras paces, en consecuencia, se deriva la paz de sus contrarios, pero se hace un esfuerzo por recuperar su sentido propio, la importancia de la paz como una necesidad del presente y como un valor y acción presente en las performatividades populares que justamente llevan a entender el desarrollo de la misma en la práctica, pero también el ataque por parte de sectores hegemónicos y dominantes a la diversidad y la diferencia como obstáculo para la misma, esto remite a la herencia colonial y los valores dominantes que implican exclusión y discriminación y que no permiten salir de un escenario de violencia.

Palabras claves: paz, guerra, conflicto, violencia, performatividad, actitud performativa, pluralismo, reconocimiento, ser, presente, filosofía práctica, decolonialidad.

Introducción.

No dejes que tu vida sea una falacia en el vuelo del tiempo, sino un templo de acción que salga más allá de sí, que perdure más allá de ella. A pesar del egoísmo, a pesar de la guerra y a pesar del temor

El campo de estudio del presente trabajo es la reflexión sobre la paz desde la filosofía. Abordar de manera amplia, pero centrada las concepciones que se han construido, es indispensable para el rastreo de los alcances y limitaciones de este. Justamente, parte de las investigaciones en torno a la paz han sido derivadas de los estudios de la guerra y el conflicto, ello ha marcado una dependencia y así mismo un obstáculo en la investigación y reflexión sobre la paz como categoría de amplio uso en el lenguaje común, en la comunicación social y en el mundo intelectual.

Desde la filosofía se optan por dos métodos claves en la investigación, el dialéctico y el hermenéutico, desde el primero se busca partir de valores y conceptos generales para llegar a ejemplos particulares, comprender el movimiento constante de la naturaleza y la humanidad y, en esa medida, la revisión de la época, valores, cambios y conservación; el hermenéutico, en cambio, sirve como forma de comparación de las diversas interpretaciones de la paz que en ciertos momentos han derivado de la mitología, la literatura o la cultura popular.

La problemática que conlleva las reflexiones es la concepción y práctica de la paz en un contexto y una cultura de guerra, pero sobre todo la búsqueda de su esclarecimiento y significado desde la filosofía. Existe en el presente un auge de movimientos pacifistas, pero

estos a su vez, no se definen por esquemas conceptuales, sino por luchas políticas particulares. Las diferentes visiones sobre la paz encuentran también cabida en los discursos de la guerra y la pacificación, es decir, en la eliminación de lo opuesto o lo diferente.

Otro elemento del presente trabajo es el estudio de los conceptos y valores que se han construido en los diferentes momentos de la historia de la misma forma que los valores han sido determinados también, por la época y las relaciones humanas. En otros términos, las diversas concepciones de la paz que han dependido de la comunidad y de la construcción o negación de tal concepto en el desarrollo histórico, son también objeto de estudio en la filosofía. Por tal razón, establecer la relación y diferencia que existe entre la guerra, el conflicto y la paz es el propósito central. Comprender que no existe una paz perfecta pero que el camino a ella implica la irrupción en la historia presente, fundamental en la reflexión.

Así, el trabajo se orienta con tres preguntas: 1. ¿Cuál es el sentido de la paz? 2. ¿Cuál es el tiempo de la paz? Y 3. ¿Cómo se hace posible la paz? Estas interrogantes se encuentran ligadas de manera intrínseca a la indagación ontológica que pone en el centro al ser, los pueblos y la humanidad. La primera pregunta se cuestiona por la metafísica de la paz, por el origen conceptual y su desarrollo en la historia, la segunda cuestiona la necesidad de la guerra en un mundo donde poco se trabaja por la paz y poco se asume la acción de la paz durante la temporalidad de la vida humana; y la tercera, entonces, orienta la discusión en torno a la praxis y la fuente de la ética. En efecto, indagar por el sentido y el significado de la pluralidad de “las paces” y la pluralidad de los actos de paz se deriva de estas interrogantes.

De tal forma, la reflexión sobre las preconcepciones de una filosofía de la paz independiente de la filosofía política y su centro de reflexión, la guerra, se convierte en un paso relevante. Por ello, se toma a manera de ejemplo, la concepción *Koiné Eiréne*¹, en

¹ Se traduce “paz común” o “paces comunes” expresión derivada a su vez de la Diosa de la paz griega.

contraste, con la concepción de *Pólemos*². En la antigüedad implicaba la división de la paz y la guerra, elementos que se debatirían en la antigüedad tardía y aún en la modernidad bajo las visiones del pacto social de Hobbes y Kant.

Como punto siguiente, se hace un recorrido por la filosofía política, los estudios del conflicto y las conexiones guerra-paz y conflicto-paz, nodales en el análisis, la interpretación y el estudio práctico de la paz. Para tal efecto, se toman los estudios de Bobbio, la crítica a la visión de Hobbes de la paz como fin de la guerra, solo alcanzable y sostenible de forma armada, y el aseguramiento de la libertad en Kant desde la constitución como forma de paz.

En lo que respecta a la relación conflicto-paz se toman los estudios de Galtung, además de las definiciones de McNeil, Lewin, Freud, Deutsch e Infante a modo de síntesis de la relación y el lugar que ocupa el conflicto en las teorías de la paz. Se expone el debate sobre el origen del conflicto y la relación con la agresividad y el comportamiento. Y en el mismo sentido, los aportes del profesor Remo Entelman en torno al carácter universal del conflicto, el giro en la visión ganador-perdedor y, por consiguiente, al giro epistemológico que define la paz desde su propia fuente.

Un tercer aspecto, la cuestión gira en torno a la finalidad de la historia, se critica la visión universalista de la paz de la misma forma que se establecen las diferencias, entre fin y finalidad de la especie y la historia, esto lleva al cuestionamiento por el papel de la guerra y la paz, se dilucida la pluralidad y la imperfección de la paz. Para lo anterior, Bobbio sirve de ayuda en la comprensión de la guerra atómica, la interpretación de la historia desde la guerra, y la visión de la historia de Hegel y la crítica de Benjamin al marxismo y la noción de progreso ligada a la guerra.

Con el interés de analizar algunos rasgos que pudiesen constituir una filosofía práctica de la paz, es menester comprender el pensamiento de Kant, en este punto se opta por la identificación de los móviles y la noción de libertad como objeto de cuidado del Estado y,

² Hace referencia a Pólemo, Dios de la guerra o la batalla.

así mismo, la forma para mantener un Estado en paz. Posterior a ello, se estudia la posibilidad de la deconstrucción de los imperativos que rigen la práctica y la performatividad de la paz como se observa en el Derecho Internacional Humanitario (DIH) y el Derecho constitucional de cada Estado, directrices de cumplimiento obligatorio, de regulativo social o control. Es decir, las directrices o imperativos establecidas en el DIH pueden ser también objeto de crítica en tanto son aplicables en la práctica y en cierto sentido medibles según la efectividad o los intereses puestos en cada proceso de paz o en cada guerra.

En un cuarto momento, se analizan las formas en que los pactos en el caso de Hobbes y Kant se hacen posibles desde el lenguaje, pues se entiende que los imperativos expresan órdenes y ello a su vez se entrelaza con la performatividad lingüística de la paz, esta se puede ordenar o decretar en un acuerdo, desde esa perspectiva resulta clave estudiar la concepción de Habermas como práctica del lenguaje y, por tanto, del *êthos*, fuente de las acciones humanas. Por otra parte, la perspectiva del reconocimiento de Hegel que es retomada en Honneth es usada para señalar que la negación del otro, puede derivar en relaciones de dominación injustas de la forma que resulta con la heteronormatividad al reproducir el rechazo y desconocimiento de otras formas de ser distintas a las categorías del género impuestas, elemento importante en la transformación del lenguaje y la práctica o performatividad de la paz.

En consecuencia, la paz no es solo un problema que deba ser analizado desde la teoría, sino que constituye una práctica en la performatividad lingüística y corporal, distintas en cada momento de la historia, si se quiere. En efecto, se supone que ésta práctica es también una práctica existencial, la paz no se realiza por sí sola, necesita de individuos y grupos que luchan por ella, no obstante, el punto en que la realización de la paz se hace posible o se convierte en voluntad es un punto de reflexión fundamental, puesto que, para ello se hace necesario apropiarse del presente como sujeto, cuestionar o rebelarse contra lo que oprime en un momento determinado y volcarse a la acción y transformación de relaciones violentas, por relaciones justas y pacíficas.

Por tal razón, se abordará el problema de la acción del ser, y el problema de la transformación de la época, es decir, de los valores y prácticas que excluyen y oprimen a los individuos y grupos de una sociedad determinada. Así, se parte de la noción originaria del concepto presente, se introduce la reflexión sobre el tiempo, este sirve como dilucidación de la posibilidad de la consciencia sobre el mismo, elemento que se liga con la "temporalidad del ser" planteada por Heidegger y recuperada por Sartre desde su noción de libertad, centrada en el individuo. De ahí que, se establezca la necesidad de la ruptura del presente como una época que conserva valores y prácticas de opresión, para ello retomamos algunos planteamientos de Foucault y Deleuze, en línea con el rechazo a la época que hace Nietzsche en favor de la liberación de la opresión y de la jerarquización "originaria" de los valores "bueno" y "malo", "virtuoso" y "corrupto", los primeros asociados con las clases dominantes y los segundos a las clases o grupos oprimidos, afros, indígenas, mujeres o trabajadores.

Por lo anterior, el trabajo es una apertura al análisis del presente desde la filosofía de la paz, la práctica de individuos y grupos que marcan la historia, y las formas de una paz realizable, no obstante, y esto no es un secreto, existen prácticas y valores que no permiten que se promueva una negociación, un acuerdo, un cambio de valores o de visiones, puesto que, ello afecta intereses establecidos históricamente, como es el caso de los procesos de colonización y subordinación de unos pueblos sobre otros. Esto deriva en la reflexión por el lugar de cada uno en la historia, el espacio geográfico que ocupa, las relaciones y derechos que aseguran una vida digna, con reconocimiento social y jurídico. Pero también, deriva en la pregunta y reflexión por la emancipación y la irrupción del presente, a pesar de la herencia colonial que estratifica, racializa y categoriza, la pregunta se hace presente.

Capítulo I.

1. Preconceptos y preconcepciones de la paz.

Cabe tomar en consideración los preconceptos y preconcepciones de la paz, aquellos rasgos mitológicos e históricos que dieron paso a una epistemología propia de la paz. El contraste entre la Grecia antigua y las nociones del pacto social de Hobbes y Kant que predominaron en la modernidad nos permite dilucidar algunos elementos conceptuales y valorativos de la paz respecto a las nociones del mundo antiguo y moderno.

La paz como concepto, valor y derecho ha sido vista desde un sentido universal, es decir, fuera de las particularidades de la cotidianidad, de las prácticas diarias, la paz ha sido vista como un concepto general que solo es posible en una totalidad, pero que es poco definible. En los griegos, por ejemplo, existía una preocupación por la democracia y otros valores acordes con la paz y la justicia, esto era parte de la mitología y de la configuración de su mundo asumido por el mundo occidental, con lo que se lograba evidenciar una construcción propia del sentido de la paz, sobre todo, en algunos momentos históricos como expresa Roldán:

Y, más concretamente, en el periodo comprendido entre el fin de la Guerra del Peloponeso y el advenimiento de Filipo de Macedonia, cuando se intentó una redefinición pacífica del *statu quo*, simbolizada en el léxico político-jurídico por la expresión *Koiné Eiréne* («Paz común»). (Roldán, 1999, p.125)

Eiréne, era lo contrario de la guerra, pero se asociaba a la fertilidad del campo, a la armonía necesaria de los elementos para una cosecha fructífera, de ahí se desprende el sentido de quietud y concordia opuesto a la discordia. “La doctrina de la unidad esencial de los opuestos fue formulada por Heráclito mediante imágenes paradójicas, entre ellas las

metáforas de la Guerra (*Pólemos*) y la Discordia (*Éris*).” (Roldán, 1999, p. 131). La concepción de la guerra y la discordia se explicaba en la visión de Heráclito, la contradicción era la causa del movimiento del mundo, por tal motivo, era necesario otra forma de entender e interpretar el movimiento del mundo y la humanidad.

En el caso de la antigüedad tardía y los inicios de la edad media se dieron ciertas formaciones culturales y sociales que no precisamente fueron violentas, algunos investigadores se han preocupado por mostrar otra cara de este periodo y rescatar las acciones de paz de la forma que señala Rabaneda.

La visión de la Antigüedad Tardía ha experimentado cambios muy significativos... de decadencia, caída y creación y de invasiones bárbaras, a migraciones de pueblos. Los bárbaros salvajes y sanguinarios han pasado a presentarse de un modo más «amable» y el cristianismo ya no aparece como el asesino o salvador del imperio romano sino como un componente esencial en metamorfosis. (Rabaneda, 2012, p.132-133)

Concordia y discordia hacían parte de una dialéctica cerrada, se configuraban por oposición o por ausencia de la otra, de forma intransigente, esta lógica determinó la metafísica del mundo occidental y el sentido de la paz, se incorporó en un contexto político de más de mil años. Cabe aclarar que, para esta investigación no se han tenido en cuenta las concepciones árabes, asiáticas o africanas. Los griegos se debatían entre estas dos perspectivas, ello posibilitó el surgimiento de la democracia y el reconocimiento de la existencia de factores opuestos, como en el caso de las formaciones culturales a raíz de las migraciones bárbaras y los antagonismos presentados en esta convivencia, luego resueltos en algunos casos, por vías pacíficas.

A pesar de las cuestiones religiosas, se daban casos que desbordaban la fe, se compartían templos, se integraba en el comercio y se accedía al diálogo, claro está, siempre expuesto y abandonado en muchos casos por el radicalismo y la imposición. Agustín (1986) resaltó:

Mi primera sentencia era que nadie debía ser obligado a aceptar la unidad de

Cristo; que había que obrar de palabra, luchar en la disputa, triunfar con la razón para no convertir en católicos fingidos a los que conocíamos como herejes declarados. Mas esta opinión mía ha sido derrotada, no por las palabras de mis competidores, sino por ejemplos evidentes. (p.17)

La paz era también parte de la cotidianidad, la visión del historicismo oficial omite en gran medida este hecho de la historia, así como los esfuerzos por el establecimiento del diálogo de pensadores y diferentes sectores religiosos y no religiosos de la sociedad, la paz era pensada, pero no había sido tema central en las investigaciones y reflexiones de la filosofía y la historia.

La concepción negativa de la paz “predominaría” hasta la modernidad, visión que se halla en la obra de Tomas Hobbes, pero que supera su época en la concepción del pacto. En efecto, la concepción inicial griega de la paz se vio sometida también a los procesos históricos y a las interpretaciones que la justifican como hecho y reflexión del momento. En la edad media, se evidencia, cómo el diálogo fue opción en la solución de algunos conflictos religiosos, no obstante, lo que interesa en este punto es el contraste con la visión moderna de la paz desde las teorías del pacto que ofrecen una solución a las guerras. En efecto, las teorías del pacto social tomaron gran fuerza, la democracia que había sido excluida en la edad media, era contraria a la visión negativa del hombre de Hobbes:

La competición por riquezas, honor, mando u otro poder inclina a la lucha, la enemistad y la guerra. Porque el camino de cada competidor para lograr su deseo es matar, someter, suplantar o repeler al otro. En particular, la competición en los elogios inclina a una veneración de la antigüedad. Porque los hombres luchan con los vivos, no con los muertos, y atribuyendo a estos más de lo debido pueden oscurecer la gloria de aquellos. (Hobbes, 1980, p.200)

Para Hobbes, todos los hombres tienen un insaciable deseo de poder, lo que obliga, según él, a la competencia de unos con otros, a la disensión y a la lucha por la gloria u objetivos

comunes, pero no compartidos, es decir, por recursos que implican la delectación individual. En otras palabras, la lucha de dos o más por un objeto o por la dominación del otro.

De la doctrina de Hobbes se desprende la idea del pacto social, importante en la filosofía política. Las constituciones modernas conciben, por ejemplo, al pacto como garantía de paz y preservación de la misma por medio del condicionamiento y la regulación de determinada lucha, esto implica la limitación de la libertad o el derecho. La libertad es concebida como el derecho de hacer y tal derecho debe ser limitado por el Estado, esto determina un giro en la concepción de la paz; mientras en la antigüedad griega, la paz era parte de su mitología y concepción de democracia en tanto diversidad, pues no podía darse sin la pluralidad y la discordia, en el caso del pacto moderno, era el bien asegurado por el pacto y por el Estado para evitar el daño de unos y otros a causa de su poder hacer, de su libertad.

La paz reaparece desde Hobbes, como forma de contención del deseo egoísta, se vale de la ley y se hace principio ordenador del Estado, se convierte en el pacto social por la seguridad y la prevención de la guerra:

Cuando se hace un pacto en que las partes no llegan a su cumplimiento en el momento presente, sino que confían una en otra, en la condición de mera naturaleza (que es una situación de guerra de todos contra todos) cualquiera sospecha razonable es motivo de nulidad. Pero cuando existe un poder común sobre ambos contratantes, con derecho y fuerza suficiente para obligar al cumplimiento, el pacto no es nulo. (Hobbes, 1980. p.112)

De ahí que, la coerción sea parte fundante del pacto, la paz en este caso podría interpretarse como una paz armada, dada bajo riesgo de guerra permanente por el estado de naturaleza que mueve al daño de otros por la búsqueda del beneficio propio.

Contrario al contexto y a la idea de libertad de Hobbes, en el siglo XVIII se daba a conocer la industrialización, el avance técnico y la formación de los primeros Estados modernos, lo que constituyó parte del cuestionamiento de Kant. dos de sus preocupaciones, en efecto, fueron la guerra y el establecimiento de la paz:

El Estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), el cual es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien no se han declarado las hostilidades, sí existe una amenaza constante. (Kant, 2016, p.82)

El *estado de guerra* al que se refiere Kant difiere del *estado de naturaleza* de Hobbes, pues este último concebía al estado de naturaleza como el deseo de apropiación o búsqueda de satisfacción, por el contrario, Kant planteaba que el estado natural es de guerra, no porque naturalmente nos inclinemos a ella, sino porque en dicho estado no existe un Estado que pueda proteger la libertad natural de los hombres a través de la ley, ello representa una ruptura en el pensamiento filosófico y político, precisamente relacionado con el surgimiento y justificación del Estado. En Hobbes existe una visión negativa del ser humano y en Kant, en cambio, una visión positiva; así, el Estado aparece para controlar la perversión humana en el primero y en el segundo, para proteger la libertad.

En lo que respecta a la teorización sobre la paz, Kant es uno de los pioneros, su tratado ha servido de base para otras obras de carácter político, puso de manifiesto la necesidad de los imperativos como objetivos, metas morales y prácticas. Ellos sirven para la realización de la paz entre pueblo y Estado y entre Estados, entendiendo la paz como deber y protección de libertad, entendida no como hecho sino como obligación:

Los principios políticos que tienden a realizar tales alianzas entre los Estados, en cuanto sirven para *acercarse* continuamente al estado de paz perpetua, no lo son, sino que son sin duda realizables, en la medida en que tal aproximación es una tarea fundada en el deber y, por tanto, también en el derecho de los hombres y de los Estados. (Kant, 2005, p.190-191)

Esto se hace relevante en el contexto histórico del siglo XVIII, pues se enarbolaba la libertad como ejercicio de la razón y la paz, como forma de superación de la guerra, de la irracionalidad de la dominación y de la esclavitud.

En efecto, es obligatoria la lectura de Kant para el análisis práctico de la construcción de una paz perpetua, objetivo universal en constante construcción, concebida por acuerdos comunes y necesarios para lograrla, y de unos principios ordenadores. Ello indicará la posibilidad de tales imperativos y la inclusión de otros imperativos por fuera del universalismo occidental, es decir, por fuera de aquella concepción que sólo comprende unos principios ordenadores de la sociedad. Kant posibilita una visión moderna respecto a la paz, concibe la posibilidad de la autodeterminación de los pueblos que desde una reinterpretación contemporánea podría encontrarse en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

En síntesis, la paz en la historia occidental ha sido vista desde diferentes concepciones, no obstante, permanece el interés por la búsqueda de esta, pero sobre todo por comprenderla en su valoración propia, en su sentido etimológico, en su origen valorativo y en la práctica política que hace parte de la reflexión filosófica.

Capítulo II.

2. Las conexiones conceptuales de la paz.

2.1. La paz a partir de la guerra.

La guerra ha tenido una preponderancia en los estudios de académicos y políticos, podríamos decir que las civilizaciones se han erigido en la guerra, la historiografía le ha dado el papel principal y la filosofía no ha sido la excepción, en efecto, la guerra está presente en la historia y es un problema difícil de evitar en la reflexión y las preocupaciones diarias, sobre todo cuando se quiere iniciar una investigación sobre la paz.

Así, la conexión guerra-paz debe ser referenciada de manera obligada. No por azar ha sido ordenada de tal forma, lo que indica es que los primeros conceptos, las disertaciones posteriores y las filosofías del pacto social entendido como paz, han partido de la problemática de la guerra, en otras palabras, la paz ha sido pensada sólo en momentos que se necesita de ella, por demás ni se percibe o se enuncia en momentos de paz aparente. “De

ello se desprende que, una vez definida la paz como no-guerra, la definición de paz depende de la definición de guerra.” (Bobbio, 1982. p.162)

La conexión guerra-paz se encuentra en la filosofía y en el devenir humano, Hobbes y Kant como referentes, pueden ser divididos según su perspectiva frente a la condición humana, por un lado, el estado natural de guerra en Hobbes; de otra parte, la protección de la libertad natural del ser humano en el caso de Kant. Así pues, el pacto social, se conecta con la guerra y, por otra parte, es la preocupación principal de la filosofía política, ha imperado la premisa de la guerra como continuación de la política por otros medios y la política como medio para los pactos que previenen o controlan las guerras:

Pero siendo como es la naturaleza de los hombres, la asignación de tierras públicas o de determinadas rentas al Estado es en vano, y tiende a la disolución del gobierno y a la condición de mera naturaleza y guerra, tan pronto como el poder soberano recae en las manos de un monarca o de una asamblea que o bien son demasiado negligentes en cuestiones pecuniarias, o excesivamente arriesgados en aventurar el patrimonio público en una larga y costosa guerra.
(Hobbes, 1980. p.205)

Aduciendo al estado de naturaleza, Hobbes optaba por la regulación del soberano y de la asamblea por medio de la coacción para sobrellevar los costes externos e internos y los riesgos de asumir una guerra externa en términos monetarios y vidas, exigía en este caso, sanción para el soberano con el fin de prevenir y eliminar la corrupción.

El soberano debía también velar por la regulación de los súbditos:

Porque si encomienda a los particulares ordenar ese tráfico según su propia discreción, algunos pueden atreverse, movidos por afán de lucro, a suministrar al enemigo los medios de dañar al Estado, y a dañarse ellos mismos, importando aquellas cosas que, siendo gratas a los apetitos humanos, son, no obstante,

perniciosas o, por lo menos, inaprovechables para el Estado. (Hobbes, 1980. p.206)

Lo anterior puede incidir en la administración económica del Estado, la coerción, distribución del mercado y las tierras, de tal forma que la naturaleza humana no pueda exceder los límites de estos recursos y dañarse a sí misma, al grupo o la comunidad. En un sentido pesimista y realista, la concepción del pacto de Hobbes es valiosa, en tanto, no parte de la buena fe, sino de la perversión, esto evita la corrupción del Estado como instrumento de control, no solo de los súbditos, sino del soberano quien por ser tal, no queda exento de castigo.

No obstante, un elemento en el que coinciden la mayoría de los filósofos, es que la libertad es posible en los seres humanos, hay siempre un punto de elección, ella es entonces la que debe protegerse como valor intrínseco de la humanidad, ya sea por coerción o por constitución.

La constitución republicana es la constitución establecida de conformidad con los principios, 1. ° De la libertad de los miembros de una sociedad (en cuanto hombres), 2. ° De la dependencia de todos respecto a una única legislación común (en cuanto súbditos) y / 3. ° De conformidad con la ley de la igualdad de todos los súbditos (en cuanto ciudadanos). (Kant, 2016. p.84)

La perspectiva varía, pero se reconoce la posibilidad de exceso y egoísmo en el ser humano, como también la libertad y la necesidad de un pacto o constitución común que someta a todos por igual. En términos de Kant: “Un principio de la política moral es, por ejemplo, que un pueblo debe convertirse en un Estado de acuerdo con los conceptos jurídicos generales de la libertad y de la igualdad, y este principio no está basado en la prudencia, sino que es un deber.” (Kant, 2016. P. 133) Este deber se convierte en el móvil de la paz y en el aseguramiento de la libre convivencia pacífica, la protección de la individualidad y en ese sentido, en la limitación de la libertad en pro de sí misma.

Por el contrario, la libertad no debe ser vista como un mal a pesar de lo que se promulgue, en efecto:

Una teoría según la cual el hombre está arrojado en el mismo grupo que las demás máquinas vivientes, a las que sólo les faltaría tener la conciencia de no ser libres para convertirse, en su propio juicio, en los seres más miserables del mundo. (Kant, 2016. p. 134)

Tal teoría debe servir para alejarse de la miseria, o por lo menos controlar y cuestionar al soberano y al Estado que pueden limitar la libertad y negar ciertos derechos.

El deber moral y el móvil moral no deben compararse a la ley jurídica, pues esta no se encuentra con el valor intrínseco de la libertad, pero sí, tiene en cuenta la relación de la virtud y de la libertad en el derecho:

Sin duda, éste se fundamenta en la conciencia de la obligación de cada uno según la ley; pero, para determinar al arbitrio conforme a ella, ni le es lícito ni puede, si es que deber ser puro, recurrir a esta conciencia como móvil, sino que se apoya por tanto en el principio de la posibilidad de una coacción exterior, que puede coexistir con la libertad de cada uno según leyes universales. (Kant, 2005. p.41)

Lo anterior constituye una de las bases del pensamiento moderno occidental, ligar la paz al pacto, ya sea por protección de la libertad, prevención de la guerra o fin de esta.

El siglo XIX, en cambio, estuvo marcado en gran medida por el pensamiento de C. Marx, clave en las teorías de la guerra justa del siglo XX, para él la revolución implicaba la posibilidad de la paz socialista, pero a diferencia de Hobbes, no pensaba que la guerra fuera el origen de la civilización o la condición humana, sino el instrumento que usaron para preservar la propiedad privada. A pesar de que concebía que la contradicción era parte de la naturaleza y la humanidad, la violencia era la forma aguda de esas contradicciones en la sociedad y en efecto, era una imposición que solo se podía enfrentar con violencia.

Desde una reinterpretación de Marx, la superación de la lucha de clases es la forma de llegar a la justicia, la igualdad social y por ende a lo que se conoce como una paz estructural. En este sentido, la paz es la forma de superación de la lucha de clases, pero esta se da solo en el derrocamiento violento de la burguesía que se ha mantenido de manera violenta. Ahora bien, no necesariamente ha sido así en todos los momentos de la historia, puesto que la lucha de clases puede librarse en el escenario democrático y no necesariamente en el escenario de la guerra, sin embargo, parece que hay una constante, se ha visto la invasión y la intrusión violenta en Estados socialistas por parte de los Estados capitalistas y sus monopolios, pero también en otros territorios colonizados.

La guerra se supera con la paz, pero en este caso, su causa es la división de la sociedad en clases por la propiedad privada de los medios de producción y la acumulación de capital a costa de la producción social o la explotación de recursos naturales. Lo anterior interesa en la medida que, en el rastreo histórico de occidente, se halla que la paz no tuvo un lugar central, sino hasta después de la Segunda Guerra Mundial como regulación de la Guerra Fría y la guerra en general mediante la declaración universal de Derechos Humanos y el Derecho Internacional Humanitario. Los hechos de la primera mitad del siglo XX influyeron en el trabajo de Bobbio, la guerra era ineludible y era también ineludible pensar una salida. En segundo lugar, la conexión guerra-paz referenciada, se hacía más estrecha por el peligro, no de una guerra cualquiera, sino de una guerra atómica:

¿Pero acaso la estrategia de la guerra atómica permite aún mantener la distinción entre guerra ofensiva y guerra defensiva? Hay dos modos tradicionales de entender la segunda; en sentido estricto, como respuesta violenta a una violencia ejercida; en sentido amplio, como respuesta violenta a una violencia sólo temida o amenazante, es decir como guerra preventiva. (Bobbio, 1982, p.55)

En este primer punto, el problema se halla en la paradoja de una guerra preventiva en la era atómica, por tanto, la necesidad de una paz atómica como respuesta se convertía en bandera y oposición a la justificación de la guerra del marxismo y el liberalismo.

En cambio, se tornaba evidente el sinsentido de una guerra atómica, puesto que, la igualdad de proporciones no tiene en cuenta ningún tipo de defensa para el otro:

Por más que las potencias atómicas suelen declarar que los medios atómicos tienen sólo fines defensivos y se utilizarán no para atacar sino para defenderse, los expertos han formulado repetidas veces la doctrina según la cual lo que importa en una guerra llevada a cabo con armas termonucleares es el primer golpe.

(Bobbio, 1982, p.55)

El Estado atacante puede tomar una postura de negociación, pero con fines coloniales en la mayoría de los casos, debe aclararse que no existe un control en el ataque ni en los llamados castigos, la guerra nuclear somete a quien no pueda responder o mantener una tensión con el primer golpe por arma nuclear.

Así, el derecho, parte fundamental en la conexión guerra-paz, pierde sentido. La fuerza que es legitimada por el derecho se hace incontrolable en una guerra atómica, dos Estados pueden apelar por la legitimidad de la fuerza y sobre ello golpear primero, el riesgo es que, de cualquier forma, sin importar si el ataque es preventivo, puede ser el único, parece que en la guerra atómica cobra mucho más significado la premisa; *la mejor defensa es el ataque*. Aquí no existe defensa, se entiende entonces que la guerra sin importar si es deseable, justificable o no, como en otros momentos desarrolla Bobbio, es completamente destructiva, de ser atómica.

La paz es entonces una necesidad, por lo menos para frenar la guerra atómica y en términos clásicos hacer perdurar la paz como ausencia de guerra:

Definida de tal modo la guerra, la paz entendida como no-guerra puede definirse como el estado en que se encuentran grupos políticos entre los cuales no existe una relación de conflicto caracterizada por el ejercicio de una violencia duradera y organizada. (Bobbio, 1982, p.164)

La paz era entendida como opuesta a la guerra entre estados, grupos políticos o pueblos, se entiende como la ausencia de esta violencia diferenciada y en la era nuclear como la forma de evitar cualquier ataque de este tipo.

Bobbio, parte en efecto, de la guerra, pero interesa también el proceso y las derivaciones que de su pensamiento se desprenden acerca de la paz y los aportes a la filosofía. Kant es punto de partida tanto en las disertaciones filosóficas como en la relación del derecho con la fuerza y la justificación del Estado. En esa línea, Bobbio retoma el pensamiento de Hobbes y Kant, sin embargo, avanza en el reconocimiento de la paz como objeto de lucha política y reflexión independiente de la guerra:

Esto no excluye que teorías y movimientos por la paz, especialmente en el pasado, se hayan propuesto proyectos de paz limitados a un grupo de estados (y de modo particular a los estados europeos). Pero la paz parcial ha sido considerada siempre por los pacifistas como fase de transición hacia la paz universal. (Bobbio, 1982. p.178)

2.2. La paz a partir del conflicto.

La guerra ha sido un componente del que se deriva la explicación de la paz por la metafísica y la tradición occidental, como se ha visto, constituye la conexión guerra-paz. Pero, no es la única, la conexión conflicto-paz da un vuelco a la mirada de la paz y resulta innovador en las investigaciones de la segunda mitad del siglo XX y la primera década del siglo XXI. La guerra seguía siendo una gran preocupación, pero faltaba una categoría por profundizar; *el conflicto*, central en la comprensión de las interacciones entre paz y guerra. Este era concebido como un sinónimo de la guerra y la violencia, y en esa medida la idea negativa del mismo se perpetuaba. La tarea indispensable es diferenciar tales conceptos, sus valoraciones y dimensiones, rescatar el aspecto positivo del conflicto, y considerar la posibilidad de su transformación por medios no violentos y pacíficos.

So pena de que las investigaciones sobre el conflicto no son del campo de la filosofía, se

hace necesario señalar la diferencia entre conflicto y guerra, esto abre la puerta a nuevas reflexiones, de ahí que, para este punto se tomen los aportes del profesor Johan Galtung, fundador del centro de investigación para la paz, el International Peace Research Institute, partidario de la perspectiva positiva del conflicto y la paz, importante en las investigaciones de este siglo, además de los aportes de McNeil, Lewin, Freud, Deutsch e Infante. En contraste, con los aportes del profesor Remo Entelman, fundador del grupo Conflict Management y Entelpeacemakers de la Universidad de la UBA, en torno al carácter universal del conflicto y el giro en la visión ganador-perdedor que se tiene del mismo. lo anterior es importante en la medida que el debate trasciende la filosofía política y se convierte en un debate transdisciplinar.

Cabe decir que el conflicto es multidimensional, se da en diferentes campos y relaciones, es inherente al ser humano y se encuentra presente en todos los ámbitos de la vida y la historia, así, el conflicto toma valor dentro de las relaciones humanas como un elemento inherente al ser humano, sin decir con esto que, la condición conflictiva sea negativa per se; está en cambio, en la manifestación de los objetivos de los seres vivos: “Para que surja un conflicto es indispensable que los portadores de objetivos sean seres vivos” (Galtung, 2003, p.20). En consecuencia, es imposible negar que el conflicto es parte de la vida y determina la relación humana con el entorno.

Sin embargo, no todo el acontecer de la vida se puede catalogar como conflicto, sino que “...ocurre cada vez que existe una actividad incompatible. Una acción es incompatible con otra cuando previene, obstruye, interfiere, daña o de alguna manera posteriormente la hace menos agradable o menos efectiva.” (Deutsch. 2000, p.33) Por consiguiente, el conflicto contiene elementos precisos que lo desencadenan, en este caso la incompatibilidad de objetivos, por ejemplo, se convierte en una de las causas del mismo. Aunque no es la única, se entiende que el conflicto tiene un asunto, actores e intereses encontrados.

Se ha optado por una síntesis del conflicto elaborada a partir de las investigaciones de diferentes autores que lo definen como; “un proceso -producto subjetivo- cognitivo que implica percepciones de metas incompatibles por parte de al menos dos individuos.”

(Infante, 1998, p.491). Desde esta perspectiva, el conflicto no puede ser posible sin al menos dos individuos, cada uno de ellos ha construido entonces dos visiones del mundo, una visión de los otros y otra de él mismo, reconocer que sin el conflicto no hubiese avance dialógico es fundamental en la producción de otras formas de relacionarse.

En lo que corresponde a la identidad del conflicto personal, se diferencia puesto que es presentada de forma subjetiva y puede determinar la psiqué individual, así: “debe concebirse psicológicamente como una situación en la que fuerzas que se oponen de modo simultáneo entre sí y con igual intensidad actúan sobre un mismo individuo.” (Lewin. 1988, p.13). De allí que, las motivaciones, objetivos y percepciones de los actores sean también manifestaciones psicológicas de la influencia de fuerzas no sólo naturales sino sociales, tales fuerzas repercuten en el comportamiento y las decisiones de dicho individuo.

En esa dirección, la síntesis de la lucha entre las fuerzas que actúan en un individuo determinan en cierta medida la construcción del yo, en efecto, las motivaciones son producto de los deseos, ellos pueden ser reprimidos o creados, el conflicto que se gesta repercute en la psiqué del sujeto y la forma que opta para superarlo:

Así, como resultado más universal de la fase sexual gobernada por el complejo de Edipo, se puede suponer una sedimentación en el yo, que consiste en el establecimiento de estas dos identificaciones, unificadas de alguna manera entre sí. Esta alteración del yo recibe su posición especial: se enfrenta al otro contenido del yo como ideal del yo o superyó. (Freud, 1976, p.35-36)

De tal forma, el conflicto psicológico es un conflicto intrapersonal, pero puede derivar en un acto que repercuta en las relaciones interpersonales.

La filosofía de la paz se ha venido consolidando como un área transdisciplinar, por ello se toman otras investigaciones sobre el conflicto y la paz desde diferentes campos, estas comprenden el conflicto, una forma de la paz es la transformación del conflicto creativamente y no violentamente, en este caso, el conflicto se ve como oportunidad positiva:

Si la paz es lo que tenemos cuando un conflicto puede manejarse de forma creativa y no violenta, entonces el conflicto ocupa un lugar más alto que la paz en la cadena de conceptos. Volvemos al *triángulo de conflicto* (ABC) para desarrollar imágenes de la resolución de conflictos. (Galtung, 1998, p.101)

Para la transformación del conflicto el triángulo sirve como herramienta, comprende la dimensión social, psicológica y cultural de los actores y la contradicción que determina el mismo. Pretende contener de forma básica los elementos del conflicto, sin llegar a la reducción y ha servido en los estudios de las particularidades y la universalidad del conflicto que para Galtung es la paz en su aspecto positivo:

Mapa 1



Conflicto 1

Conocer las actitudes, es decir, creencias, sistemas de valores, conductas, comportamientos, cambios del conflicto y conocer la contradicción presentada por objetivos incompatibles es la forma básica para transformarlo:

La raíz del conflicto está siempre en una contradicción, es decir, objetivos que son incompatibles. Pero un conflicto suele tener también componentes de actitud y comportamiento. Y esas actitudes están generalmente condicionadas por el subconsciente colectivo, la cultura profunda, la cosmología de esa nación, género, clase, et. Y el comportamiento está condicionado por pautas adquiridas en situaciones de conflicto. (Galtung, 2003. p.04)

Por consiguiente, Galtung distingue el conflicto dependiendo de su causa, es decir, por objeto común; escasez, o por definición entre dos objetos incompatibles, en el primer caso se llama disputa y en el segundo, dilema, pero advierte:

La disputa fácilmente conduce a esfuerzos para dañar o lastimar al otro que se interpone en el camino. Mientras que el dilema puede llevar a esfuerzos para negar un deseo propio o negarse a sí mismo, en otras palabras, autodestruirse. También puede haber autodestrucción en la disputa al negarse a sí mismo la búsqueda de ese objetivo, sin embargo, la mayoría de nosotros experimentamos estas sensaciones todos los días el problema es como canalizar ello de manera constructiva y creativa. (Galtung, 1996. p.70)

El conflicto entonces, no solo se reduce a un problema de la especie o a un problema de la naturaleza animal. A pesar de los diversos estudios por demostrar que la conflictividad humana se reduce a la agresión natural por territorio, mujeres en la visión patriarcal u objetos, existen formas mucho más complejas de asumir un conflicto o ser partícipe, obedecen a factores sociales, observables también en animales de distintas especies:

No es fácil la tarea de observar la conducta agresiva cuando ocurre en el devenir natural de los asuntos sociales de un animal. Aun cuando el pelear es un acontecimiento natural en todos los órdenes importantes de mamíferos, su intensidad varía según las especies e igualmente dentro de la misma especie. (McNeil. 1992. p. 34)

En el mismo sentido, es evidente, la asociación del conflicto con la agresión o la violencia, sin embargo, la forma de asumirlo depende también de la adaptación y la regulación social específica sin importar especie.

Un animal puede heredar una capacidad de acción agresiva, pero la forma, la intensidad y la clase de expresión que a fin de cuentas lo va a caracterizar está

determinada por la naturaleza de las experiencias de su vida particular y lo que aprende de ellas. (Mc Neil. 1992. p.41)

En otros términos, un animal puede usar la agresión para sobrevivir, pero ello se da conforme a las experiencias y las formas que haya aprendido para mantenerse en la lucha por la existencia. A pesar de que el conflicto ha sido tomado desde una perspectiva cientificista, la experimentación con animales ha demostrado que no es suficiente ubicar el origen de la ira en una parte del cuerpo, sino que ello depende de las diversas formas de adaptación y no a un elemento necesariamente particular, por tal razón:

Es posible considerar la actividad del sistema nervioso como causa de la conducta de ataque, como necesario acompañante de la actividad hostil, como consecuencia de la expresión de agresión o, en cierta combinación o secuencia, como todo ello al mismo. (McNeil 1992. p.41)

La naturaleza de la agresión y la conflictividad en los seres humanos remite a explicaciones de orden biológico, sin embargo, dentro de la conducta humana existen elementos difíciles de cuantificar como la libertad y la voluntad. Ahora bien, la transformación de los conflictos, la evasión de la violencia o el castigo, pueden determinar conductas, el conflicto se convierte en necesidad de desarrollo y maduración de posteriores relaciones pacíficas requeridas por una comunidad determinada: “Esta intervención sistemática en las necesidades de sus miembros parece una condición necesaria de la vida en grupo, porque hace de la conducta de los demás un acontecimiento confiable y predecible y permite la planeación del bien común.” (Mc Neil 1992. p.49) Desde esta perspectiva, los seres humanos aprenden la forma de solucionar conflictos según los patrones de la cultura y su vida particular, necesarios para superar la frustración de la no realización de sus metas y deseos.

La naturaleza de la agresividad humana está en discusión, pero los entornos insertan formas diversas para afrontar frustraciones y confrontaciones con otro. No obstante, estos patrones de resolución, muestran un entramado mucho más complejo, el conflicto pasa a ser una

condición social atravesada por la cultura, y el tratamiento de las partes, el elemento decisivo en la transformación del conflicto:

El conflicto es mucho más de lo que a la vista aparece como disturbios, violencia directa. Existe también la violencia petrificada en las estructuras, y la cultura que legitima la violencia. Para transformar un conflicto entre partes, se necesita más que una nueva arquitectura para su relación. Las partes tienen que ser transformadas para que el conflicto no se reproduzca sin fin. Hay aspectos intraparte en la mayoría de los conflictos entre partes. En este libro, la economía dominante se percibe en general como violencia cultural. (Galtung, 1995, p.16).

No se puede negar la universalidad del conflicto ni tampoco su complejidad, lo primero asegura la posibilidad de concebirlo como parte fundante de las relaciones humanas y de la naturaleza y lo segundo, el estudio preciso y particular de su desarrollo en cada relación social, política o económica:

Es preciso tener en cuenta que todo intento serio de una ciencia del conflicto debe enfrentarse con el fenómeno universal; aquel cuya descripción responda a las características genéricas de todos los tipos de enfrentamientos entre seres humanos, individuales o agrupados, que puedan describirse como una subdivisión del amplio género de «conflicto». Ello con abstracción de cuáles sean las diferencias específicas que induzcan a considerar a cierto enfrentamiento como integrante de un tipo, clase, subclase o especie de conflicto. (Entelman 2005, p.44)

Por tanto, la visión universal del conflicto obliga a su reconocimiento. En otras palabras, el conflicto universal da cuenta de los microconflictos entre personas o grupos, de los meso conflictos dentro de un Estado o región, de los macroconflictos entre estados nacionales y globales; de la misma manera, permite evidenciar que no todos los conflictos conducen a guerras y que muchos pueden tener desenlaces diversos: acuerdos, pactos, moderación, superación, etc.

Las coincidencias en los patrones del conflicto pueden derivar en una visión universal. En el siglo XX algunas disertaciones e investigaciones lograron ser introducidas en la cultura académica. Una de las definiciones más generales para Entelman es que: “Podemos en efecto predicar de nuestro objeto, el «conflicto en general», que es una especie o clase de relación social en que hay objetivos de distintos miembros de la relación que son incompatibles entre sí.” (Entelman, 2005. p.49) Por ende, el conflicto como relación social dada por objetivos o conductas incompatibles es un aspecto que se toma en posturas previas pero que coinciden entre sí.

El conflicto debe ser analizado en sus particularidades y definido en sus dimensiones, aquellas se conciben en relación con el adversario y los objetivos de los actores. Un conflicto individual no es visto como una relación social en el sentido estricto, los actores actúan bajo su propia voluntad: “También ejecutan conductas independientes, que son concebidas y resueltas sin tomar en cuenta las conductas de los demás integrantes del grupo. Por ello, tales conductas que llamo independientes no definen la existencia de una relación social.” (Entelman, 2005. p.46-47)

Estas dimensiones comprenden las conductas en términos de relaciones sociales, sin embargo, las relaciones se pueden dar en dos campos:

En el análisis de este apartado la noción de «dimensión» hace referencia a las actitudes de los actores con relación al adversario y al objetivo o meta del conflicto. En este punto se pueden identificar dos actitudes distintas: las que centran el conflicto en relación con los actores y las que centran el conflicto en relación con los objetivos. (Entelman, 2005, p.189)

En efecto, una dimensión obedece al plano de las actitudes y el comportamiento y otras al motivo de la disputa, la contradicción o la confrontación.

Justamente una de las dificultades que se presenta en la transformación del conflicto, es la manera como se predestina y proyecta al otro, es visto como perdedor y la única forma de

dar por terminado un conflicto para beneficio propio, es la derrota del oponente, el castigo. Con tales determinaciones morales y volitivas, la paz no puede darse, pues la resolución del conflicto o la guerra no debería servir para definir un ganador o un perdedor, ello sería el germen para un próximo conflicto violento.

Es común que los actores que creen haber obtenido lo que se denomina una «victoria» consideren que ha cesado el conflicto. Pero suele ocurrir que, aún en supuestos que la parte «derrotada» no discuta el resultado, en el futuro inmediato se haga necesaria una nueva definición sobre resultados, en el proceso de implementar la «victoria». (Entelman, 2005. P. 199)

En el caso de la resolución de conflictos se toma desde el ámbito formal, por ello no se desconoce la continuación de este y la transformación por otros medios, no obstante, la terminación del conflicto indica una implementación posterior de los acuerdos o el veredicto del juez en el caso de un conflicto judicial, sin embargo, la sensación de «victoria» puede volver intransigente al supuesto ganador e inconforme al derrotado en la prolongación o exacerbación del conflicto.

Lo anterior se deriva justamente de la práctica y el lenguaje de la guerra que ostenta el fin de un conflicto con la dominación del adversario, así:

Es famosa en la historia reciente la situación que sobrevino al triunfo indiscutible de los Aliados, y especialmente de Estados Unidos, sobre Japón, precisamente con motivo de lo que todo el mundo consideró el final de la Segunda Guerra Mundial, en 1945. Los vencedores ocuparon el territorio del vencido, en una acción que siempre es vista como signo notorio de la conclusión de la guerra. (Entelman, 2005. p. 199-200)

En este caso, el «fin» no era la transformación pacífica e incluyente del conflicto armado y la guerra, sino la declaración de un vencedor.

Debido a la novedad en las investigaciones del conflicto, se ha dado una confusión entre los modos de acabar un conflicto y el método para llegar a tal resolución y/o transformación,

en el primer aspecto lo fundamental es decretar el fin y la implementación posterior y en el segundo, el camino para llegar a un modo determinado de hacer del conflicto una oportunidad y un beneficio para la mayoría. En efecto, la visión ganador-perdedor de «fin» del conflicto ha imperado en Colombia, los procesos de paz en Colombia se centraron en el castigo a los actores y no en la distribución, el pacto y las garantías de no repetición por las partes, elemento de fuerte influencia en la opinión pública.

Puede parecer que existen métodos más adecuados para obtener la resolución de cierto modo determinado. Pero, al menos no siempre es así. Por el contrario, a veces se utiliza un método que parece ser el específico para arrojar un resultado ganador-perdedor, como la guerra internacional o la acción judicial dentro de un Estado, cuando el verdadero propósito es llegar a una resolución por acuerdo o compromiso. (Entelman, 2005, p. 201)

De la misma manera, la visión ganador-perdedor del conflicto, repercutió en la negativa de gran parte de la sociedad colombiana como se evidenció en el plebiscito del 02 de octubre de 2016. Por otra parte, el desenlace luego de la firma ha sido de fallas y debilidad en las garantías de no repetición, por el contrario, la violencia por parte de otros actores paramilitares y disidencias de las Farc, aumentó:

Lamentablemente, uno se encuentra con actores que han ganado un juicio y que, llevados por su convencimiento de que no están más en conflicto, se niegan a negociar los términos del cumplimiento de la condena. Para terminar, tal vez, perdiendo la totalidad o parte de su crédito. (Entelman, 2005, p. 201)

Los valores juegan un papel importante en la actitud y comportamiento de los actores, durante y después del modo de conclusión del conflicto, en el modo ganador-perdedor, propio de la resolución de un conflicto armado, y usado como “único” modo para poner fin a cualquier conflicto, el ganador solo declara el fin del conflicto si el otro se adhiere a sus valores y, a su accionar.

La observación de algunos conflictos, especialmente políticos, ideológicos y religiosos, mostraba que algunos actores concluían el conflicto porque uno de ellos adoptaba los valores de su adversario, que ahora aceptaba como los propios. Se «convertía a ellos». De allí parece provenir la denominación de «conversión», aplicada a este resultado. (Entelman, 2005, p. 202)

Esta visión puede ser extrapolada al plano ideológico; en efecto durante el proceso de paz colombiano se evidenció también, la tensión entre perspectivas distintas del mundo, entre la distribución de la tierra y la negación de ello justificado en el derecho a la propiedad privada por parte de algunos partidos, congresistas y el ejecutivo del Estado. Otra comparación que sirve para ilustrar tal problema es la guerra fría, claro ejemplo de búsqueda de adhesión o sumisión de un régimen a otro: “El conflicto Este-Oeste, ejemplo típico de conflicto ideológico, concluyó con la adopción, por la Unión Soviética, de los valores fundamentales de su adversario: sistema democrático de gobierno y economía de mercado.” (Entelman, 2005, p. 202)

El carácter universal del conflicto da cuenta de su existencia en todas las dimensiones de la vida social, pero el modo de resolver los distintos conflictos ha estado ligado estrechamente a la guerra, a la dominación y a la adhesión de los valores del otro, ello imposibilita la creatividad y la inclusión de forma participativa:

Hay conflictos en los cuales las partes, en su búsqueda de soluciones, llegan conjuntamente a un nuevo valor que reemplaza satisfactoriamente, para las dos partes, los valores anteriores que hicieron incompatible el objetivo. Ambas participan del nuevo valor y ambas sufren las pérdidas de los valores anteriores que la solución obtenida desplaza. (Entelman, 2005, p. 203-204)

Toda solución de un conflicto, sin importar si es armado, debe tener en cuenta los valores y objetivos, estos aseguran la posibilidad de llegar a unos valores mínimos y no disentir entre valores últimos e inflexibles, pero sobre todo a no perder de vista el objeto de la negociación y, en consecuencia, de la implementación de lo acordado. En otros términos, el

conflicto no es negativo es necesario, pero solo en su forma pacífica puede implicar creación en pro de intereses colectivos.

La conexión conflicto-paz interesa, dado que la paz en Galtung, por ejemplo, es el conflicto transformado de forma no violenta, tomado creativamente y visto como oportunidad. La visión ganador-perdedor imperante, anula en cambio, otras formas de compromiso y bienestar sobre el castigo o la derrota. No obstante, la paz debe diferenciarse del conflicto, como se observó, la discusión ha sido direccionada desde métodos positivistas de análisis e investigación; desde fórmulas matemáticas o estadísticas para la obtención de resultados, hasta terapias conductistas, sin decir con esto que no sean importantes, pero sí, unos limitantes en la reflexión filosófica y práctica de la paz.

Capítulo III

3. La filosofía de la historia y el sentido de la paz.

3.1. La filosofía de la historia y el sentido de la paz

La filosofía de la historia es la reflexión sobre *la finalidad* de la humanidad entendida como destino, y sobre *el fin* de la especie, en ella se encuentra contenido el problema de la guerra y su justificación, condición histórica:

Si la filosofía de la historia es la reflexión sobre el destino de la humanidad en su conjunto, la presencia de la guerra en cada fase de la historia humana, por lo menos hasta hoy, constituye para dicha reflexión uno de los problemas más inquietantes y fascinantes. (Bobbio, 1982, p.24)

La preocupación por la guerra obedece también a la preocupación por el destino de la humanidad, su progreso o destrucción y por ello resulta inevitable.

Cabe resaltar una diferencia, el término finalidad obedece a la especulación futura de una sociedad mejor, diferente o degradada. *El fin* de la humanidad indica el fin como especie, su muerte; en la primera existe una concepción de sociedad ideal y en la segunda no hay determinación social sino sólo el fin como especie o como individuos de una especie, se refiere al fin del ciclo vital de todos los seres, en cualquier caso, la filosofía de la historia se preocupa por el camino de la humanidad y su supervivencia.

La historia no es algo que ocurre, sino que atraviesa al ser, en términos de Hegel la historia es el espíritu universal del que toma consciencia el individuo. Desde esta perspectiva la posibilidad de la paz en la historia resulta como momento opuesto a la guerra y como deseo de protección de la consciencia. En otras palabras, la consciencia de la finitud propia, de la muerte como verdad absoluta, obliga a evitar su encuentro y a tratar de postergar la vida.

En consecuencia, la búsqueda de la paz es un deseo de la consciencia y una realidad del espíritu desde esta perspectiva. Sin embargo, Hegel señala que a pesar de la oposición de la ciencia y la religión ello no impide que ambas pretendan llegar al saber absoluto, es decir, a la comprensión del infinito y la finitud de la vida para descifrar dicha realidad.

La serie de las configuraciones que la consciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia desarrollada de la *formación* de la consciencia misma hacia la ciencia. Aquel propósito representa dicha formación bajo el modo simple del propósito, como inmediatamente formado y realizado; pero este camino es, frente a la no verdad, el desarrollo real. (Hegel, 1993. p.54)

Para Hegel la historia no era otra cosa que la historia misma de la consciencia, el camino del individuo por el conocimiento de su autoconsciencia conforme a la consciencia dialéctica de las cosas y el mundo, en un primer momento implicaba emprender el paso a la ciencia, en un segundo momento el paso a la religión y en un tercer momento, la anulación de tal dicotomía, el espíritu; forma superior de sí mismo.

La conciencia pasa por diferentes niveles, un primer nivel es el reconocimiento de los objetos en el aquí y el ahora, el plano de las cosas para sí; otro nivel que implica conciencia del mundo como producto de la misma es el nivel de la autoconciencia, el ser desea al mundo y lo racionaliza, mira al mundo y se mira a sí mismo, lo que quiere decir que la conciencia conoce al mundo por sus propios conceptos. Sin embargo, el paso a la autoconciencia depende de otra autoconciencia, con el deseo la conciencia descubre que los objetos pueden ser entendidos y consumidos según la disposición propia, autoconsciencia. El problema que se encuentra es que tales objetos no pueden brindar reconocimiento alguno.

“Pero esta naturaleza universal independiente, en la que la negación es como negación absoluta, es el género como tal o como autoconciencia. La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia.” (Hegel, 1993, p.112) En la negación del mundo como actividad de la conciencia se da la apetencia, pero la conciencia no puede encontrar satisfacción sino en otra autoconciencia, en otros términos, el deseo desea el deseo del otro, el encuentro de dos autoconciencias que se eliminan da cuenta de la negación en este proceso de reconocimiento. La búsqueda de la satisfacción del deseo absoluto es entonces la raíz del egoísmo y justifica al Estado como regulador de tal egoísmo.

En esa lógica, la eliminación de la autoconciencia del otro lleva también a la servidumbre o a la muerte. No obstante, para mitigar y/o acabar con la violencia, el individuo debe reconocer en el Estado la fuente de seguridad, ello se puede dar en la reflexión o en el seguimiento de la ley. En Hegel el Estado es la representación del todo y en ese sentido el fin histórico que se debe defender. Así, el sentimiento de dependencia orienta el sentido de la vida desde el gobierno, símbolo del fin histórico y lugar del individuo:

El gobierno es el espíritu real reflejado en sí, el simple *sí mismo* de la sustancia ética total. Es cierto que esta fuerza simple permite a la esencia desplegarse en su estructuración y dar a cada parte subsistencia y ser para sí propio. El espíritu tiene en esto su realidad [Realität] o su ser allí, y la familia es el elemento de esta realidad [Realität]. Pero es, al mismo tiempo, la fuerza del todo que de nuevo reúne estas partes en el uno negativo les da el sentimiento de su dependencia y las mantiene en la conciencia de tener su vida solamente en el todo. (Hegel, 1993. p.26.)

La paz es concebida solo si el Estado representa y es reconocido como el espíritu absoluto de la comunidad, si se ve en el Estado un fin histórico y la consumación de la comunidad por el que vale la pena sacrificar la vida propia. Un aspecto positivo, que puede encontrarse en la filosofía de Hegel, es la comprensión y aceptación de la dependencia a cambio de la perpetuidad de la paz. Para Hegel, la tranquilidad de la comunidad no dependía solo del trabajo sino del encuentro directo con la muerte en la experiencia de la guerra, la guerra daba los valores para la defensa de la patria, del Estado y de la comunidad.

De esta manera, la guerra ha servido en la historia para la exaltación del sacrificio y la anulación del egoísmo como valores dados únicamente en esa experiencia, lo que impide, desde esta perspectiva, que el espíritu se aleje del espíritu del mundo:

La guerra..., constituye el momento en el cual la idealidad de lo particular alcanza su derecho y se convierte en realidad; ella consigue su más elevado sentido en que, por su intermedio... La salud ética de los pueblos se mantiene en su equilibrio, frente al fortalecimiento de las determinaciones finitas, del mismo modo que el viento preserva al mar en la putrefacción, a la cual lo reduciría una durable o, más aun, perpetua quietud. (Hegel, 1968. p. 270)

La guerra se opone no solo a la existencia particular, sino a la quietud y “degradación” de los valores; cada sector no sólo combate, sino que aporta a esos momentos de la idealidad, el heroísmo de morir por la causa del Estado, elemento integrador social. En lo que respecta a la guerra como visión, no queda claro si exista como tal, una teoría de la guerra justa en Hegel, pero se podría establecer; primero, que los fines individuales son también fines históricos y segundo, que la guerra es un medio para mantener al Estado, limitar la conciencia natural y, por ende, evitar la proliferación de otra posible guerra bajo la restauración de los valores en la comunidad. Lo anterior es importante en la filosofía de la historia pues ha tenido por centro; la guerra. Y esta a su vez ha sido comprendida como momento de la historia y condición.

De lo anterior se desprenden dos fines de la conciencia en la historia, uno es el fin general, el mantenimiento del Estado y el sacrificio individual por el mantenimiento de tal. En lo que respecta al conocimiento, puede decirse que existen tres fines, el conocimiento del mundo, el conocimiento de la autoconciencia y el conocimiento de lo absoluto. La dialéctica del espíritu y la historia determinan los fines de la autoconciencia, el entorno, el conocimiento de sí y la muerte que puede ser concebida en un acto heroico por el Estado.

En contraste, Marx y Engels desarrollan el materialismo moderno, una filosofía de la historia que comprende, también, fines individuales y colectivos; uno de esos fines consistía en la eliminación de la violencia y la explotación del hombre por el hombre, ésta solo satisfacía a una clase en particular. En el comunismo, a diferencia de lo que pensaba Hegel, no era posible la perpetuidad del Estado. Sino lo contrario, la eliminación de tal Estado, es decir, la superación de la violencia ejercida por este contra la clase trabajadora y oprimida y su posterior abolición en una sociedad comunista internacional. No obstante, en el socialismo se concebía la violencia del Estado como paso al comunismo, significaba la contención de la burguesía en contra del proyecto comunista.

Sin embargo, la posibilidad del Estado posterior a la revolución se representa como alternativa en el establecimiento del orden y la prevención de la violencia burguesa o reaccionaria, en cualquier caso, la disolución del Estado sólo era posible con el logro del comunismo a escala mundial, esto implica la finalidad histórica de la humanidad para el marxismo.

A pesar de que la violencia no es tema central, tiene cabida en la siguiente reflexión: es vista como un hecho inevitable de la historia, pero esto no quiere decir que sea el motor de la historia. De la misma manera, la violencia no es comprendida como causa de todos los problemas, sino como la consecuencia del proceso económico de desarrollo humano.

Luego, en el fondo, el empleo infantil que el señor Dürhring ha elegido para mostrar la violencia como “lo fundamental de la historia”, prueba que la fuerza no es sino el medio, mientras que la ventaja económica es el fin que se persigue. En

la medida en que el fin es “más fundamental” que el medio empleado para alcanzarlo, en esa medida también el aspecto económico de la relación es más fundamental en la historia que su aspecto político. (Engels, 1972, p. 171-172)

De ahí que, se haya desprendido una mirada economicista del origen de la violencia y de las condiciones para su desarrollo, en contraste, la violencia no ha sido para Marx y Engels, ni un fin para el reconocimiento del individuo dentro del Estado, ni la causa u origen de la historia. En efecto, la violencia no es tomada como mal absoluto, sino como posibilidad de fuga del estado de opresión:

Más la violencia juega también otro papel en la historia, tiene un papel revolucionario: es, según la frase de Marx, la partera de toda vieja sociedad preñada de otra nueva sociedad, es el instrumento con ayuda del cual el movimiento social se abre paso y rompe formas políticas muertas. (Engels, 1972, p. 196)

De esto se derivan dos perspectivas, la primera es la exaltación de la violencia, elemento necesario del movimiento histórico, y la segunda mirada de la violencia como medio para el derrocamiento de una sociedad opresora y retrograda.

Marx y Engels consideraron que la violencia no era siempre una opción, que su uso para la lucha revolucionaria dependía de las condiciones materiales y que el objetivo principal era en cambio su abolición y la abolición de su forma institucional, el Estado. Así pues, la sociedad comunista guardaba el carácter teleológico de la historia y de la humanidad. El marxismo se halla sumido en el paradigma occidental del progreso y de la historia lineal, sin decir con esto, que el marxismo se encuentre reducido a ese análisis, por el contrario, ha servido para alimentar la crítica y la reflexión de la filosofía de la historia, en esa misma línea, Walter Benjamin puede ser adherido a esta crítica de la historia y del materialismo histórico, considera que es un sistema que encubre el fin de la historia en el comunismo, pero que comprende la necesidad del cambio para evitar la destrucción humana.

W. Benjamin trata de conciliar el idealismo que se halla en el marxismo con el carácter convulsivo de la historia, es decir, con la evidencia de la destrucción humana en el pasado y que refuerza la idea que no será diferente en el futuro. Uno, desde la dialéctica, ella indica que los cambios son abruptos o violentos y dos desde la transformación, pues, aunque los cambios puedan ser violentos la transformación del estado de cosas puede significar un cambio positivo en las revoluciones violentas o pacíficas. Existe entonces, una perspectiva distinta que se opone a la interpretación inicial del Angelus Novus³, aunque el llamado progreso muestre destrucción al mirar atrás, vale guardar una esperanza futura:

En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como “materialismo histórico”. Puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie. (Benjamin, 2008, p. 18)

La metáfora del enano que manipula partida de ajedrez, hace referencia al materialismo histórico que gana siempre la partida, el aspecto teleológico y finalista de la historia hallado en el marxismo ve en el futuro, progreso:

Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren. (Benjamin, 2008, p. 40)

El contraste entre el optimismo marxista y el pesimismo histórico de Benjamin, comprende la necesidad de las revoluciones, la evidencia de estas, no como parte del progreso, sino como forma de ralentizar la destrucción humana. En consecuencia, Benjamin tampoco reduce la violencia al aspecto negativo cuando se trata del freno revolucionario, la

³Obra del pintor Paul Klee interpretada por Walter Benjamin.

consciencia de la destrucción a favor del progreso, lo que lo lleva a ser, justamente, un opositor de la violencia y un crítico del pensamiento marxista.

Lo anterior se conecta con las visiones de la historia, tanto si la violencia es su motor como si tiene un fin determinado; sin embargo, N. Bobbio encuentra una constante en la historia, la guerra, pero duda que la guerra sea el motor de la historia. La pregunta por la tarea de la filosofía frente a este problema abre la puerta a la filosofía práctica de la paz, es decir, a la necesidad de cambio de dicha práctica, al cuestionamiento por el desarrollo, al sentido de la historia y la reflexión sobre ella:

El problema de dar un sentido a la historia en su conjunto presupone que nos encontremos capacitados para dar una respuesta a la siguiente pregunta «¿Cuál es el fin último de la historia?». Pero si la historia está destinada a culminar en la autodestrucción del hombre, si la historia no tiene una finalidad, sino sólo un final, ¿tiene sentido aún plantearse el problema del sentido de la historia? (Bobbio, 1981, p. 24).

Determinar un sentido de la historia sería dar respuesta a la pregunta por el fin de la historia, no obstante, el cuestionamiento por el sentido de la historia podría cambiar el sentido de progreso impuesto.

La filosofía de la historia se ha encargado de justificar los hechos dentro de la historia a diferencia de la historia que se encarga de evidenciarlos: “La tarea de la filosofía de la historia es la de descubrir el carácter peculiar del movimiento histórico y justificar, sobre la base de tal descubrimiento, *todo lo que ocurre*.” (Bobbio, 1982, p. 61) Es así como el historicismo tradicional parte del hecho que la historia guarda la guerra, y que por esto ella es el motor del progreso y el fin de la historia.

La gran filosofía de la historia de la época moderna que va del iluminismo al historicismo, el positivismo y el marxismo, nace de la pregunta sobre el

significado de la guerra y, en general, de la lucha, para el desarrollo de la civilización humana. (Bobbio, 1982, p. 161).

La filosofía de la historia se ha ocupado principalmente de este problema mientras, la paz se ha constituido por oposición, se encuentra en un segundo plano, existe un interés en ella solo cuando existe el interés de terminar una guerra, no obstante, las sociedades han ido pacificándose, lo que indica que la filosofía de la historia ha tenido sentido en la superación de la guerra, en el salto hacia la paz ¿Por qué ha pasado esto?

La filosofía de la paz debe ocuparse de la realidad de la paz en los diferentes procesos históricos, la filosofía política ha servido a la reflexión de la paz desde las visiones del pacto social, por ejemplo. Pero es también necesario reflexionar sobre las prácticas lingüísticas y extralingüísticas que hacen posible la paz en su diversidad y pluralidad, las primeras prácticas se entienden como la construcción a través del lenguaje y las segundas, como las prácticas corporales y populares que permiten una convivencia pacífica y un reconocimiento en el seno de la vida social.

3.2. Filosofía práctica de la paz.

La filosofía de la paz debe concebir el pacto y las diferentes prácticas que diferencian los momentos de paz, estos pueden servir de ejemplo para acuerdos que reconozcan prácticas desde el respeto por el otro y la posibilidad de su existencia, todo esto es posible también, gracias al lenguaje y la comunicación que permiten la posibilidad de cuestionar al otro por lo que hace y de expresar si esto nos afecta de manera positiva o negativa. Las prácticas perlocucionarias permiten también, pedirnos cuentas los unos a los otros, en ese sentido, cabe resaltar la necesidad del giro lingüístico y performativo que está implicado en la filosofía de la paz, es decir, la práctica de la misma desde los actos de habla y las prácticas corporales, opuesto al lenguaje y la performatividad de la guerra.

“El opúsculo de Kant a La paz perpetua suele situarse en la línea de una serie de proyectos de organización internacional y de paz perpetua que se han sucedido desde la baja Edad Media hasta nuestros días”

Uno de los autores que podemos situar en la filosofía práctica de la paz es Kant, la paz perpetua es la muestra de una serie de principios que pueden usarse y que deben seguirse en la práctica de la paz, no solo en las relaciones internas sino también internacionales. (Truyol, 1985) (Kant, 2016, p. 11)

Kant recoge el acumulado de tales proyectos, los sitúa en un contexto y parte de la libertad como derecho que debe defenderse, por ello, se cuestiona por las prácticas y la defensa de la misma dentro de un Estado y entre Estados.

Así pues, el Estado, órgano protector de la paz y la libertad, no tiene libertad propia, en tanto, depende de la autodeterminación y designio del pueblo, fundamental en su manutención. “Un Estado no es un patrimonio (como, por ejemplo, el suelo sobre el que tiene su sede). El Estado es una sociedad de hombres sobre la que nadie más que ella misma tiene que mandar y disponer.” (Kant, 2016, p. 73) Se puede decir también, que la paz es la soberanía y esta depende de la defensa del territorio, la racionalidad que posee determinado Estado es otorgada por su pueblo que de manera racional lo ha elegido y legitimado para esta función.

Las leyes restrictivas y punitivas de los Estados sirven para la regulación del pueblo bajo la legitimidad de este y de sus representantes, pero tales representantes deben a su vez reconocer el derecho de los pueblos a la autodeterminación. En este punto cabe resaltar que, aunque tales leyes sean dadas u aceptadas por el ejercicio de la razón solo las imperativas y las prohibitivas pueden asegurar el cumplimiento de las mismas, a diferencia de las permisivas, pues no existe en este último caso, obligación en su cumplimiento.

La legitimidad de la fuerza del Estado parte del contrato, no por una condición egoísta, ni por la prevención del ataque de unos a otros, sino por la libertad, condición que debe

asegurar el Estado, de lo contrario, en el estado de naturaleza, la libertad podría verse vulnerada:

El Estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), el cual es más bien un estado de guerra, / es decir, un estado en el que, si bien no se han declarado las hostilidades, sí existe una amenaza constante. El Estado de paz debe, por tanto, ser *instaurado*, pues la omisión de las hostilidades no es todavía una garantía de la paz... (Kant, 2016, p. 82)

Por consiguiente, se desprende la necesidad de la constitución republicana para el aseguramiento de la paz, la constitución republicana debe representar la voluntad general que le otorga poder al Estado y no debe confundirse con la democracia:

Para que no se confunda la constitución republicana con la democrática (como suele ocurrir) es preciso hacer notar lo siguiente. / Las formas de un Estado (*civitas*) pueden clasificarse por el diferente número de personas que posean el poder supremo del Estado o por el *modo de gobernar* al pueblo que tenga el gobernante, sea ese modo el que sea. (Kant, 2016, p. 86)

En el primer punto, el Estado tiene el poder general porque la constitución lo demanda y en la segunda forma el poder es dado por la mayoría. En la constitución republicana se concibe, por el contrario, que sea el ejecutivo controlado por la mayoría el que gobierne. Dentro de la práctica de la paz, se halla el problema de la libertad, Kant se opone en este punto a la colonización de unos sobre otros: “Para ellos, América, los países negros, las islas de las especias, el Cabo, etc., eran países –cuando fueron descubiertos- que no pertenecían a nadie, pues ellos no tomaban en cuenta a sus habitantes para nada.” (Kant, 2016, p. 100) Kant era crítico de la negación de la existencia y de las prácticas de las poblaciones que, en ese momento, como ahora, sirven para la explotación y el sostenimiento de los capitales europeos.

La necesidad de la protección de la libertad es desde Kant, uno de los orígenes del Estado, nace para servir a la protección de la libertad bajo un régimen de paz. El derecho público supedita toda acción al derecho de otros hombres, es decir, que la afectación a tales derechos, será pública y juzgada, debe regirse por principios que puedan ser vistos por todos, conocidos por todos para establecer justicia según el acuerdo común sobre el daño a la dignidad humana: “Son injustas todas las acciones referidas al derecho de otros hombres, cuyos principios no soporten ser publicados.” (Kant, 2016, p. 140)

En resumen, el cumplimiento de los imperativos para llegar a la paz perpetua se hace fundamental para su construcción, pero determinar el deber no por la razón, sino por la naturaleza que persigue la paz, se ha convertido en la crítica al kantismo, esto constituye el reconocimiento de la voluntad como aquello que depende exclusivamente del individuo y las normas que se proponga seguir.

La filosofía práctica de la paz no sólo se limita a los imperativos categóricos, tales como no matar, algunos de ellos están acompañados por enunciados performativos que implican una acción en lo que se dice, dicha acción debe cumplir unos *criterios de autenticidad* para que el enunciado sea performativo, una expresión como *yo prometo* es una expresión que es a su vez acto, su verificación se da de manera posterior. En este punto, la filosofía de Austin se liga a la filosofía de la paz de Kant, pues en cada acto performativo hay elementos positivos o negativos para la práctica de la paz, según la norma de la moral individual, la norma del acuerdo, la constitución o el tipo de democracia.

Los actos perlocucionarios pueden ser juzgados acorde al deber y al derecho público, se puede censurar o criticar, analizar preguntas y descubrir deseos, en la medida que los enunciados no son solo referencias, sino que sobre ellos se construyen acuerdos y acciones:

Durante mucho tiempo los filósofos han presupuesto que el papel de un “enunciado” sólo puede ser “describir” algún estado de cosas, o “enunciar algún hecho”, con verdad o falsedad. Es cierto que los gramáticos han señalado siempre que no todas las “oraciones” son (usadas para formular) enunciados:

tradicionalmente, junto a los enunciados (de los gramáticos) hay también preguntas y exclamaciones, y oraciones que expresan órdenes o deseos o permisiones. (Austin, 1990, p. 41)

De modo que, los actos perlocucionarios entran en el juego ético de la acción y el contexto, no es lo mismo una orden en un contexto casual que en un contexto militar, por ejemplo:

Se trata de lo siguiente: expresar las palabras es, sin duda, por lo común, un episodio principal, si no el episodio principal, en la realización del acto (de apostar o de lo que sea), cuya realización es también la finalidad que persigue la expresión. Pero dista de ser comúnmente, si lo es alguna vez, la única cosa necesaria para considerar se ha llevado a cabo. Hablando en términos generales siempre es necesario que las *circunstancias* en que las palabras se expresan sean *apropiadas*.” (Austin, 1990, p. 49)

Las palabras y los enunciados no son suficientes para que el acto ilocucionario, es decir, lo que se expresa, sea realizable; verdadero o falso. El contexto determina el acto de habla, el acto cobra significado en las relaciones sociales y los rituales que se establecen. En términos de la paz, los acuerdos deben estar acompañados por rituales de reconocimiento recíproco, tanto de las víctimas, eje central como del Estado garante de no repetición, si esto no se da, difícilmente se podrá lograr un acto performativo de paz.

En consecuencia, los actos de habla no son para Austin verdaderos o falsos, dado que, pueden o no, cumplir con el ritual establecido o las condiciones, no importa si la acción de lo que se promete se cumple, ello obedece, en algunos casos, al plano moral. Los aportes en los estudios actuales de la paz de la mano de una actitud performativa enfocada a la paz, sirven para reconocer el papel de los actos de habla en la construcción de relaciones pacíficas, diferentes a las relaciones de superioridad impuestas por un lenguaje violento.

En esa misma línea, Habermas concibe al lenguaje como una práctica de consecuencias éticas y políticas. La conciliación entre la teoría y la práctica y la preocupación por la

acción comunicativa, hacen imprescindible reconocer las reglas del lenguaje mediadoras y partícipes de la práctica humana, símbolos y decisiones:

En el tránsito desde la interacción simbólicamente mediada a la interacción dirigida por normas queda de manifiesto, empero, por el lado filogenético, un vacío que puede llenarse recurriendo a las hipótesis de Durkheim sobre los fundamentos sacos de la moral, sobre el capital de solidaridad social protegido por el rito (Habermas, 1987, p. 8)

El paso de la experiencia del lenguaje al símbolo y el rito, constituye un elemento fundamental para los rituales de solidaridad, la paz no puede darse ni ser fortalecida sino se recupera este material espiritual de los pueblos en sus diversas formas.

El comportamiento de un individuo, grupo o población no puede ser determinado por lo inmediatamente observable, sino que tras este y en la acción misma se halla todo un lenguaje simbólico que da significado a la acción, en efecto, el debate sostenido por Habermas da cuenta de ello:

Pero Mead no solamente rechaza el individualismo metodológico de la teoría del comportamiento, sino también su objetivismo. No quiere ver reducido el concepto de «comportamiento» a reacciones comportamentales observables, sino que tal concepto ha de incluir también el comportamiento simbólicamente orientado y dar cabida a la reconstrucción de la interacción lingüísticamente mediada. (Habermas, 1987, p. 11)

Para Habermas el objetivismo elude al individuo y sus procesos internos; el acto tiene un significado, depende de los símbolos que son a su vez, sociales. No obstante, es decisión del individuo racionalizarlos de X o Y manera bajo la normatividad y el rito simbólico que aprueba o desaprueba su acción.

Por esta razón, el rito lingüístico es una de las formas de la construcción de una eticidad sólida, el símbolo:

Ambas ideas habían cristalizado en la concepción de que los valores culturales, por vía de institucionalización e internalización, quedan referidos a las situaciones de acción y asociados con sanciones; así obtendrían en la esfera de la realidad de las formas de vida y de las vidas individuales la consistencia de una eticidad sustancial. Los sistemas de acción salvan la distancia entre los valores y normas por los que el agente se orienta, de un lado, y las condiciones de la situación que restringen su espacio de acción, de otro. (Habermas, 1987, p. 354)

Existe también, una reducción a la determinación cultural de las acciones humanas, es decir, a la imposibilidad de la libertad, pero la acción comunicativa no se limita a la determinación ideológica. Salir del objetivismo y del racionalismo moderno que limita la relación sujeto–objeto, es uno de los objetivos que encierra la filosofía práctica de la paz, no puede existir paz sin las condiciones, las normas y el ritual que la permitan. Es por esto importante apelar por una ética pública, ello implica el juicio de cada acto performativo dado por el deseo individual construido, y que también se hace público cuando tales decisiones afectan al resto:

En esa misma línea Adela Cortina ve en la comunidad, la acción del ethos, la normatividad basada en valores y acciones comunicativas que aportan en la construcción de una ética mínima, pública y global:

En primer lugar, no puede decirse que hay morales privadas, sino que *toda moral es pública*, en la medida en que todas tienen vocación de publicidad, vocación de estabilidad, como, por otra parte, tampoco la tiene la ética cívica. Las éticas de máximos, que es a las que suele considerarse ‘morales privadas’, precisamente por ser propuestas de felicidad para cualquier persona tienen vocación de publicidad, aunque no de estatalidad. (Cortina, 2002, p. 51)

Un elemento central, es la diferencia establecida entre la moral estatal y la privada, sin embargo, ambas se encuentran sujetas al escarnio público, no importa en este punto, si la moral privada se orienta bajo unos máximos independientes de los objetivos comunes o

colectivos, si el individuo tiene objetivos que no representen un bien para el resto, ello no lo exime del reconocimiento y las cuentas que pueda pedir el otro.

De esta forma, Cortina encuentra que el deseo individual no responde al deber, ni a la responsabilidad con el otro; apela por la inteligencia, capaz de equilibrar deseos y pasiones, y de saber cuáles degradan y cuáles elevan según la simbología aprendida a través de la comunicación.

Sólo que, y esta tercera consideración sería asimismo importante, intentar satisfacer todos los deseos no es propio sino de un hedonismo que, por muy creativo que Campbell lo pretenda, tiene dos consecuencias: la insatisfacción que provoca la búsqueda incesante y la *falta de civilidad* de quienes la emprenden. Porque quien está empeñado en satisfacer todos sus deseos no lo logra, y además se desinteresa de las cuestiones públicas; entre ellas, de que se cubran mínimos de justicia ajenos. (Cortina, 2002, p. 154)

La diferenciación histórica entre necesidades y deseos pone el debate central entre lo que se debe satisfacer y lo que se debe controlar, pero, sobre todo, de qué forma. Tanto el Estado como el individuo tienen la responsabilidad de medir el gasto en la satisfacción de sus necesidades y deseos. Interesa reflexionar sobre el deseo de la paz y la necesidad de esta, reconocer su valor por encima del placer propio puede servir en la responsabilidad con el otro, a pesar de, que ello no represente un valor para el hedonismo contemporáneo. La práctica de la paz, en términos de Martínez Guzmán, es un compromiso público y un mínimo ético que debe transformar las relaciones y las actitudes, dar el salto de la perspectiva objetivista a la perspectiva performativa, esto implica el compromiso público con las acciones lingüísticas y corporales.

Según Martínez Guzmán (2005) los cambios de valores deben darse de la siguiente forma:

Tabla 2

GIRO EPISTEMOLÓGICO DESDE LA ACTITUD OBJETIVA A LA ACTITUD PERFORMATIVA	
DESCRIPCIÓN DE NUESTRA EXPERIENCIA COTIDIANA DESDE LA FENOMENOLOGÍA COMUNICATIVA	
ACTITUD OBJETIVA	ACTITUD PERFORMATIVA
Objetividad	Intersubjetividad
Perspectiva del observador	Perspectiva del participante
Relación sujeto-objeto	Relación entre sujetos
Referida a hechos	Basada en lo que «nos hacemos»
	Unos a otros
Neutralidad respecto de valores	Valorativa
Sin asumir compromisos	Asume compromisos por lo que
	Hace y valora
No sujeta a responsabilidad	Sujeta a que se le pida cuentas y a responder
	Paradigma de la comunicación
Paradigma de conciencia	Reconstruye posibilidades
Se pretende realista pero idealiza	(competencias) humanas
Matemático-experimentalmente.	

Actitud performativa 1

Nota: Recuperado de “Filosofía para hacer las paces.” De Martínez Guzmán V. 2005. P. 219.
 Barcelona. Icaria editorial. P. 219

El paso de la actitud objetiva a la actitud performativa no puede darse desde el aislamiento, la soledad o el solipsismo, ni tampoco puede darse por fuera del plano social, cultural, político y económico. La interacción se da desde lo cotidiano, lo local, y lo global, esto hace inevitable el reconocimiento de la interacción intersubjetiva, convertida en la forma alterna de comprensión y acción de la paz: “Desde la perspectiva participante de la actitud performativa rompemos la dicotomía hecho-valor. No somos neutrales respecto de lo que nos hacen, lo que vemos que unos hacen a otros, o en relación con lo que nosotros hacemos.” (Martínez Guzmán, 2005, p. 219) En definitiva, la paz es vista como una construcción individual y colectiva que debe ser movida por los anhelos y disposiciones de todos y todas, bajo los términos mínimos de la justicia social y el reconocimiento intuitivo de la guerra como amenaza y daño a las formas de ser y existir, pero, sobre todo, debe ser, el reconocimiento de la práctica y de lo que nos hacemos.

3.3. La pluralidad de la paz y su imperfección.

La filosofía de la paz comprende la paz en singular en tanto objeto de estudio, da por hecho su pluralidad y las diversas formas de presentarse y reconocerse. Ella comprende no solo las relaciones, sino la acción comunicativa, los actos ilocucionarios y perlocucionarios que indican la posibilidad de responder y exigir el cumplimiento de nuestras acciones, los primeros obedecen a las condiciones y los segundos a los efectos. Por otra parte, la filosofía de la paz debe estudiar el problema del reconocimiento, la existencia y las formas de ser, aspectos que constituyen la identidad y la posibilidad de portar derechos o exigirlos.

La teoría del reconocimiento pasa por el análisis de la autoconciencia y la intersubjetividad, de la reciprocidad y de las formas del reconocimiento ligadas al deseo (amor), la libertad (derecho) y la comunidad (solidaridad) (Honneth, 1997), garantes de relaciones y comportamientos acordes y sanos con el otro y con la dignidad propia. Por el contrario, el no reconocimiento del otro mediante prácticas psicológicas y físicas puede ser el origen del carácter violento de ciertos grupos e individuos: “a esas tres formas corresponden, como muestra el resultado de esa verificación, tres modos de menosprecio, cuya experiencia puede influir en el origen de los conflictos sociales.” (Honneth, 1997. Pág. 8) De tal forma

la filosofía de la paz no puede excluir la reflexión sobre el reconocimiento, puesto que es un elemento clave en la aplicación de la norma o el cumplimiento del acuerdo, permite entender al otro como un actor con facultades determinadas.

Un símbolo que se construye con el reconocimiento es el cuidado, saber que esta es la primera forma de reconocimiento significa saber que ello constituye el elemento determinante en la identidad y el carácter del sujeto. Hegel reduce el reconocimiento a la satisfacción de intereses propios y satisfacciones personales, lo que a la postre justificaría la fuerza del Estado llamada a controlar el exceso de tales deseos, pero, no se puede negar el vínculo y carácter social del ser humano por la existencia del deseo:

No fue precisamente esta tendencia de la filosofía social moderna de reducir la actividad del Estado a una intervención instrumental del poder contra la que el joven Hegel intentó volverse en su obra filosófico-política. La posición específica y única de sus escritos de Jena resulta de que en ellos ha echado mano del modelo hobbesiano de una lucha entre los hombres para implantar ahí su proyecto crítico. (Honneth, 1997, p. 19)

La teoría del reconocimiento sirve en la práctica social y en la práctica de la paz, da cuenta del saber «otro» como sujeto que desea y piensa, reconoce a su vez, el derecho y la dignidad que porta y que se intuyen en relaciones pacíficas derivadas del posterior desarrollo y autoconfianza del individuo identificado y reconocido en el cuidado, el derecho y la solidaridad.

Hegel y Mead han descifrado tal conexión en el hecho que no podemos llegar al entendimiento de nosotros mismos como portadores de derechos, si no poseemos un saber acerca de qué obligaciones normativas tenemos que cumplir frente a los otros ocasionales. Sólo desde la perspectiva normativa de un «otro generalizado» podemos entendernos a nosotros mismos como personas de derecho, en el sentido que podemos estar seguros de la realización social de nuestras pretensiones. (Honneth, 1997, p. 133)

Ahora bien, existen identidades absolutistas que no reconocen la posibilidad de sus derechos y pretensiones en la relación con los otros, estas identidades sobrepasan las obligaciones con los otros y se tornan violentas, un ejemplo de ello es la dominación y la violencia ejercida contra las personas que forman la periferia excluida del género masculino:

La heterosexualización del deseo exige e instauro la producción de oposiciones discretas y asimétricas entre «femenino» y «masculino», entendidos estos conceptos como atributos que designan «hombre» y «mujer». La matriz cultural -mediante la cual se ha hecho inteligible la identidad de género-- exige que algunos tipos de «identidades» no puedan «existir»: aquellas en las que el género no es consecuencia del sexo y otras en las que las prácticas del deseo no son «consecuencia» ni del sexo ni del género. (Butler, 2007, p. 72)

Las identidades fijas que promulgan la llamada “verdad” sobre el sexo, y las abstracciones del género, en este caso, llevan a la opresión, por un lado, y por otro, al rechazo de la norma, y a la violencia acaecida sobre quienes no son reconocidos bajo estas categorías. Por otra parte, la inteligibilidad y el reconocimiento de «las formas de ser del pueblo» expresadas en la corporeidad representan un aporte en la reconstrucción de las relaciones pacíficas, puesto que, reconocer la existencia y la expresión de los otros, implica la apertura al conocimiento de determinado pueblo en su pluralidad:

Las concentraciones silenciosas, inclusive las vigiliias o los funerales, a menudo significan más que el simple relato escrito u oral de los motivos por los que se convocaron. Estas formas de performatividad corporeizada y plural son componentes esenciales de cualquier comprensión de «el pueblo», aun cuando sean necesariamente parciales. (Butler, 2017, p. 15)

Es relevante comprender la performatividad, expresión sensible de un individuo o un colectivo. Los intereses comunes, determinados en el contexto latinoamericano. La

exigencia de derechos y el reconocimiento de estos han sido las causas permanentes de movilización, en oposición al abandono y desprotección estatal. En consecuencia, la relación entre la lingüística y el cuerpo es evadida y negada por el discurso dominante, la no determinación y la exclusión de las formas de existencia hacen parte de las prácticas imperantes:

Siguiendo mis viejas costumbres, podría sentirme inclinada a decir que «Si tiene significado, este viene sin duda del discurso»; y tal vez sea cierto. Pero esta réplica, en el caso de que se mantuviera, no nos dejaría examinar algo esencial: la relación quiásmica que existe entre las formas de la performatividad lingüística y las formas de la performatividad corporal. (Butler, 2017, p. 16)

El reconocimiento de la intersubjetividad da cuenta de la imperfección de los hechos, ellos son contruidos desde diversas perspectivas y negaciones de corporeidades y expresiones lingüísticas, sin embargo, esto no excluye la obligación de pedirnos cuentas, posible por el lenguaje, en efecto, los valores se ligan a los hechos, y estos sirven a su vez como objetos de limitación posterior.

No hay «hechos puros». Los hechos siempre forman parte de lo que nos contamos y son algo de lo que siempre podemos pedirnos cuentas. Nuestro campo de estudio *es lo que nos hacemos unos a otros*. No hay dicotomía hechos y valores. (Martínez Guzmán, 2005, p. 114.)

En otros términos, la construcción de la pluralidad que se da en la acción conjunta y performativa, conduce a la comprensión de la pluralidad de la paz en el reconocimiento de la diversidad de relaciones pacíficas, que lejos de estar fuera de la posibilidad del «pueblo», las comunidades o el resto de ciudadanos, se hallan precisamente y solo son posibles en esos lugares, en la calle y bajo la interacción intersubjetiva de la performatividad de los cuerpos. La filosofía de la paz comprende así, la necesidad de la desacralización del saber, hacer las paces por parte de una minoría intelectual o docta, y toma a su vez, de la

evidencia palpable de los errores humanos, la idea de que cualquiera puede establecer las paces:

Finalmente pensamos que saber hacer las paces, no es sólo para héroes o santos, sino para gente como nosotros, con nuestras grandezas y nuestras miserias, con nuestro egoísmo y nuestra capacidad solidaria. De ahí la necesidad de debates públicos, movimientos sociales y formas de conducirnos, maneras de gobernarnos, por encima y por debajo de los Estados-nación. (Martínez Guzmán, 2005. p.114-116).

El reconocimiento no es solo un fenómeno de la conciencia, es también un valor ético y una apuesta política, se entrelaza con las luchas por las identidades individuales y colectivas, posibles por la performance de los cuerpos y las responsabilidades derivadas de las promesas y los acuerdos que dan cuenta de la publicidad de la ética y el conocimiento de la necesidad de la reconstrucción de las relaciones pacíficas.

Esto permite la posibilidad de la comprensión de la capacidad humana para cultivar la paz, la reconstrucción histórica de los valores y las normas que rigen las relaciones en oposición también al determinismo genético, puesto que:

No depende la dotación genética de los seres humanos el que podamos cultivar nuestras relaciones de manera violenta, excluyente o basándonos en la institución guerra, sino de la noosfera, de la esfera de los conocimientos, de la cultura... De ahí la importancia del reconocimiento y reconstrucción histórica de los momentos de paz vividos a lo largo de la historia, por más latentes e imperfectos que hayan sido.” (Martínez Guzman, 2005. p. 259 – 260.)

En otras palabras, la noosfera que es el plano de las normas recoge y contiene aquellas legislaciones comunes o formales que, a pesar de la violencia y el egoísmo humano, han servido también en relaciones positivas que la cultura puede conservar y de las que se puede valer.

Es un hecho que cualquier construcción humana se encuentra ligada al error, las relaciones de injusticia o de violencia pueden proliferar por contextos adversos o desiguales, sin embargo, el reconocimiento de esta característica da cuenta del camino inacabado de la paz y, por tanto, de la realización diaria:

Si vemos la propia etimología latina de la palabra perfecto, vemos que proviene de *per* (intensivo) – *facio* [ficio]- (hacer): hacer muy bien, terminar. Perfeccionar, ... En el mismo sentido son entendidos los verbos perfectivos –los que están terminados-. Al añadir la copula *in* (no) negamos tales definiciones. Con lo que estaríamos ante una situación inacabada, sin terminar de hacer bien, imperfecta. Podríamos haber optado por otra palabra, quizá más positiva, que diera el sentido perseguido a la paz, pero honestamente no la hemos encontrado. (Muñoz, 2001. p. 13-14)

Del mismo modo, la interpretación de la perpetuidad en la filosofía de Kant, sirve para entender que la paz no es un absoluto, sino un objetivo, al igual que la autodeterminación de los pueblos y la recuperación de las relaciones pacíficas y justas, propias de la práctica de la paz.

En el diccionario de María Moliner «perpetuo se aplica a lo que dura siempre o es para siempre». Tiene una curiosa etimología: *perpetuus* deriva de *pétere* con el prefijo de intensificación *per*. De *pétere* viene «pedir». Pero también significa «aspirar, tender a» y más cosas: «intentar, llegar a, dirigirse a o hacia, exigir, reclamar, demandar». (Martínez Guzman, 2005, p. 159)

De esta forma, los móviles humanos no podrían tender hacia la paz sin antes fallar en las formas de exigirla o de establecerla. Finalmente, la revaloración de La Paz Perpetua como universal, es decir, como meta común y mundial y la paz imperfecta como inacabada y en construcción, encuentran el horizonte práctico en su propio límite, esto no excluye la diversidad de cada pueblo, ni la diversidad de visiones. Por el contrario, se opone al ideal masculino de dominación, a la determinación violenta del género y la raza; se opone a la

negación de los valores del cuidado y la justicia y se propone en el presente, la superación del modelo neoliberal que restringe los derechos colectivos.

En consecuencia, la pluralidad de las paces depende de los actos performativos de cada pueblo y el reconocimiento de estos actos como importantes en la construcción de una paz diversa, no obstante, la pluralidad hace referencia justamente al hecho de que hay distintas paces y distintas formas de construirla, esto se analizó desde el desarrollo conceptual dado en la antigüedad hasta la paz de los modernos como Hobbes y Kant, pero también la filosofía de la historia analizada por Bobbio ha servido para dar cuenta de la paz como un elemento negativo y positivo en la superación de la guerra, de tal forma que, el reconocimiento recobra valor, por un lado los actores de un conflicto no deben reconocerse ni como ganadores o perdedores, por otro lado, el reconocimiento social es fundamental para evitar la violencia, la negación de oportunidades, la insatisfacción del cuidado en los niños o la negación de los derechos humanos que a su vez representa una forma de no reconocimiento y de eliminación del otro en tanto persona natural y sujeto de derechos.

Capítulo IV

4. La irrupción de la filosofía de la paz en el ser-presente.

4.1. La irrupción de la filosofía de la paz en el ser.

“¿Qué exige un filósofo en primera instancia de sí? Superar en sí mismo su propia época y convertirse en intemporal. ¿Con qué tiene, pues, que librar su más dura batalla? Con aquello por lo cual es, justamente, hijo de su época.”

Friedrich Nietzsche. El caso Wagner.

La filosofía de la paz abre su propio paradigma, justo y pertinente, en la medida que tiene desarrollo histórico, se propone la recuperación de las relaciones de coexistencias pacíficas, es decir, de formas de vida conscientes de su bienestar. Por otra parte, postula que la

deconstrucción de la paz en su sentido negativo, es decir, como ausencia de guerra, violencia o conflicto, es una necesidad para pensar y actuar de otra forma.

La irrupción en el presente y el desmonte de la metafísica de la guerra imperante como proyecto filosófico transformador que debe volver al ser, a su temporalidad y a la consciencia de la libertad. La reconstrucción de la interpretación etimológica del término presente, entendido como lo manifiesto, en relación con el término irrupción y la posibilidad de cambio de sentido de la época vivida, deriva del cuestionamiento por el tiempo del ser, por su finitud, pero también por la posibilidad de acción en ese tiempo que es propio.

La interpretación del término presente en la historia occidental sirve como punto de partida en la construcción y acción de un discurso que se proponga hacer del presente algo propio, así, se debe empezar por cuestionar el *etimo*, es decir, el origen de la palabra o la verdad del verbo, pues no existe un significado único sino una multiplicidad de interpretaciones del “origen”.

La “preposición latina *praesens* – entis. 5.200 a. C. que viene del griego *πρῶ*.” (Roberts y Pastor, 2001. Pág. XVII) y del prefijo *prae* quiere decir, delante. La raíz de la palabra *esse* significa *ser* y el sufijo *nt* indica agente y, (*ente*), la cosa que existe. En efecto, la remisión a la etimología indoeuropea, ha marcado la historia, la visión occidental del mundo y la vida. El presente es dado como lo manifiesto, lo que se encuentra, lo que se halla en un lugar y tiempo, es decir, lo que puede ser contado a condición de la existencia del agente, del ser consciente que da cuenta de lo existente.

La referencia al término *irrupción*, sirve a su vez para quebrantar la metafísica moderna. Si se remite al origen indoeuropeo de la palabra se encuentra que: “Irrupción contiene el prefijo *in* que significa (a), (hacia adentro), (sobre), (después de)” (Roberts y Pastor, 2001. Pág. XVII) y el verbo *rumpere* de la raíz latina *reup* (Roberts y Pastor, 2001. Pág. 196) que significa romper o hacer pedazos. Así pues, la irrupción es el punto de quiebre equivalente a un cambio abrupto y a la transformación de un estado de cosas. La entrada violenta en

aquello que se encontraba en quietud o pasividad, implica la crisis por aquello que se creía era verdad como la creencia en la pacificación a través de los ejércitos o la seguridad como único modo de paz, tales valores y creencias son obstáculos que deben superarse so pena de que cueste dejarlos.

De ahí que, la filosofía de la paz deba entrar en el *ser*, ingresar como fuerza vital, es decir, generar angustia por la finitud y, en consecuencia, hacer posible el propio destino por fuera de la imposición violenta, las condiciones y la metafísica moderna que excluyen la posibilidad de existir, ser libre y vivir pacíficamente. La irrupción debe desembocar en la acción, la apropiación del presente, la transformación y superación de la época.

Del cuestionamiento de la extensión del tiempo presente y la época se llega a la imposibilidad de la ubicación en un momento dado o estático, si así fuese, no tendría lugar.

Por consiguiente, si hay algo de tiempo que puede concebirse como indivisible en partes por muy pequeñas que sean, sólo ese momento debe considerarse como presente. Pero ese momento vuela tan rápidamente del futuro al pasado que no se detiene ni siquiera un instante. Si se detuviera, se dividiría en pasado y futuro y el presente no tendría espacio alguno. (Agustín, 2003, p. 299)

Al ser el presente algo inmedible, puede significar también la posibilidad de hacer algo más de la vida que un simple medio de la sensación del tiempo, por el contrario, hacer de ella la consciencia del ahora, el lugar del presente y la acción, antes que el tiempo se agote. En efecto, Agustín afirma: “el tiempo puede sentirse y medirse cuando está pasando. Cuando ya ha pasado, no puede hacerse, porque no existe.” (Agustín, 2003, p. 300) Empero, el pasado no hace parte del presente y el individuo no puede hacer nada con lo que ya pasó, pero sí, puede darse cuenta del flujo del tiempo y hacer en el ahora el pasado y la vida que será, reconocimiento fundamental en cualquier reflexión y práctica filosófica.

La interpretación se funda existencialmente en el comprender, y no es éste el que llega a ser por medio de aquella. La interpretación no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender. (Heidegger, 2003, p. 172)

En otros términos, la visión tradicional del mundo debe ser transformada al igual que el prejuicio, la comprensión no garantiza una interpretación auténtica del mundo, se encuentra supeditada a una mirada previa que debe cuestionarse constantemente el ser humano si quiere ser dueño de su destino y libertad.

Así pues, la comprensión es la circularidad completada con la interpretación, implica el sentido de las cosas enraizado en la estructura existencial del ser humano, es decir, del ser que es consciente de que lo único real y auténtico es su presente y su finitud (ser-ahí). Por esta razón, la ruptura con la raíz no implica el desconocimiento del sentido de las cosas sino la deconstrucción del mismo;

En él se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas. Dado que, en virtud de su sentido de existencia, el comprender es el poder-ser del Dasein ser ahí mismo. (Heidegger, 2003, p. 176)

Si bien es cierto que el comprender es el poder-ser del Dasein, la autenticidad es posible en la medida que la duda y la angustia de su finitud embarguen al ser, la pregunta por el sentido es la pregunta por la vida y la existencia propia, por tal motivo, el cuestionamiento del sentido pasa por el cuestionamiento de la época que lo determina y de los prejuicios de una sociedad que imposibilitan y violentan la libertad. La tarea de la filosofía es ponerse de

presente, para ello debe superar su propio presente y así mismo, cuestionar el sentido impuesto o reproducido. Sartre (1979) indica que:

Es necesario, pues, que el ser consciente se constituya a sí mismo con respecto a su pasado como separado de ese pasado por una nada; es necesario que sea conciencia de esta escisión de ser, pero no como un fenómeno por él padecido, sino como una estructura concienical que él es. La libertad es el ser humano en cuanto pone su pasado fuera de juego, segregando su propia nada. (p. 70-71)

La transformación de la conciencia debe pasar por procesos de nihilización, es decir, por formas de desvalorización del futuro y del pasado como verdades absolutas y explorar las formas que posibiliten la apropiación del presente y la acción libre. El pasado que ha dado sentido puede ser dissociado y, sobre todo, aportar en la transformación del presente, la libertad aparece con esta separación e independencia.

No obstante, el pasado es necesario como una primera forma de llegar a la conciencia de lo que el ser es y en efecto, de lo que ya no es. Por otra parte, darse cuenta de ello posibilita la angustia y en esa medida la conciencia de la libertad:

Podremos dar a esta cuestión una respuesta inmediata: el hombre toma conciencia de su libertad en la angustia, o, si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma. (Sartre, 1979, p. 71)

La ruptura con el pasado y la tradición occidental de la guerra pasa por la angustia, ella se constituye en conciencia de la muerte propia y produce el cuestionamiento de sí y de los otros con respecto al lugar y las acciones que ponen en riesgo la vida.

La angustia es producida por la verdad irrefutable de la temporalidad y la finitud del ser, esto lleva a cuestionar los límites y el destino predicado, y, en consecuencia, permite la creación y la irrupción en el presente del que ha sido excluido el ser e imposibilitado de su propia realización. De ahí que, la liberación y la creación pasen por una transvaloración de los valores, es decir, por una vuelta del sentido de estos, un cambio de los valores que por

siglos han determinado la metafísica y el sentido de la vida imposibilitando y negando otras formas de ser y relacionarse.

Existieron hechos que no son contados y actores que no han sido reconocidos en el presente y la historia. Irrumpir en el presente es hacer que lo propio cuente a pesar de lo ya contado, y que lo propio haga parte del sentido de las cosas y del mundo sin importar la negación; la frialdad con nuestro tiempo es una metáfora fundamental para ello:

Desarrollar una enajenación, frialdad y desencanto profundos respecto a todo lo que es del tiempo, todo lo que es de su tiempo y tener por deseo supremo la mirada de *Zaratustra*, esa que desde una monstruosa lejanía contempla entero el hecho humano... allá *abajo*... ¿Qué sacrificio no sería proporcionado a un fin semejante?, ¡qué «superación», qué «negación» de uno mismo, ésa! (Nietzsche, 2005, p. 21-22)

La enseñanza de Nietzsche es la crítica de la época y la negación consciente de todo aquello que implique valores injustos y opuestos a la libertad, la irrupción que sirva para la transformación y la rebeldía contra la sumisión y la moral cristiana que moldea el pensamiento occidental.

Si bien es cierto que es posible la consciencia del ser-ahí, también cabe reconocer que tal consciencia es de experiencia única, es decir, la angustia de la muerte y la muerte en sí mismas no se experimentan fuera de sí. Sin embargo, la angustia se despierta también por aquellos sucesos que generan fisura en nuestro ser y por las preguntas que cuestionan el sentido de la vida, de la época y los valores que rigen la acción. En ese mismo sentido, Foucault apela por la disociación de la genealogía y de la raíz metafísica del pasado:

En revancha, el sentido histórico escapará a la metafísica para convertirse en el instrumento privilegiado de la genealogía si no se posa sobre ningún absoluto. No debe ser más que esta agudeza de una mirada que distingue, reparte, dispersa, deja jugar las separaciones y los márgenes –una especie de mirada disociante

capaz de disociarse a sí misma y de borrar la unidad de este ser humano que se supone conducirla soberanamente hacia su pasado. (Foucault, 1992, p. 19)

Desde esta perspectiva, la ruptura de la época no es otra cosa que el levantamiento contra el punto de vista supra histórico que reduce la diversidad al tiempo lineal, al sentido metafísico de la historia que determina el final de esta. En otros términos, decir que las cosas son como son naturalmente o porque así han sido siempre, resulta en la justificación de la desigualdad y la violencia. En efecto, la interpretación no procura ningún saber en absoluto ni mucho menos determinar la acción por ese absoluto, sino lo contrario, el saber se propone evidenciar la discontinuidad.

Saber, incluso en el orden histórico, no significa “reconocer”, y mucho menos “reconocernos”. La historia será «efectiva» en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser. Divida nuestros sentimientos; dramatice nuestros instintos; multiplique nuestro cuerpo y lo oponga a sí mismo. No deje nada sobre sí que tenga la estabilidad tranquilizadora de la vida de la naturaleza, no se deje llevar por ninguna muda obstinación hacia un final milenario. Socave aquello sobre lo que se la quiere hacer reposar, y se ensañe contra su pretendida continuidad. Y es que el saber no está hecho para comprender, está hecho para zanjar. (Foucault, 1992, p. 20)

La metafísica que determina el inconsciente y lo liga de manera indisoluble a la raíz histórica debe ser el elemento para superar irrumpir en la práctica. La reconstrucción omite pasar por aquellos puntos que forman mapas de multiplicidades no contadas en el *sentido* de la época, pero pasa también por el reconocimiento del rizoma y no de la raíz moderna o el grupo orgánico que lucha contra su propia inactividad.

¡Haced rizoma y no raíz, no plantéis nunca! ¡No sembréis, horadad! ¡No seáis ni uno ni múltiples, sed multiplicidades! ¡Haced la línea, no el punto! La velocidad transforma el punto en línea. ¡Sed rápidos, incluso sin moveros! Línea de suerte, línea de cadera, línea de fuga. ¡No suscitéis un General en vosotros!

Nada de ideas justas, justa una idea (Godard). Tened ideas cortas. Haced mapas, y no fotos ni dibujos. Sed la Pantera Rosa, y que vuestros amores sean como los de la avispa y la orquídea, el gato y el babuino. (Deleuze, Guattari, 2005, p. 56)

El Rizoma no concibe afirmaciones o proposiciones más fundamentales que otras. este es el llamado a la comprensión de esa relación intrínseca entre todos los mapas formados por las identidades, la historia y las microhistorias que irrumpen. Es también la forma del reconocimiento de la discontinuidad y la indeterminación que pueden a su vez significar la posibilidad de fuga de la linealidad y de la racionalidad occidental y moderna, “lo fundamental no es reducir el inconsciente, ni interpretarlo o hacerlo significar según un árbol. Lo fundamental es *producir inconsciente*, y, con él, nuevos enunciados, otros deseos: el rizoma es precisamente esa producción de inconsciente.

Resulta curioso comprobar cómo el árbol ha dominado no sólo la realidad occidental, sino todo el pensamiento occidental” (Deleuze, Guattari, 2005, p. 41)

Se debe apelar por relaciones rizomáticas y plurales, es decir, por relaciones disociante con la tradición, comprensivas de la diferencia y participes del presente. En oposición a la visión del árbol que no permite la producción del inconsciente propio. En el rizoma podemos encontrar, en cambio, el punto de fuga, la promoción y recreación de deseos que impulsen la transformación del grupo.

Pero en tanto que *praxis* organizadora y eficaz, el límite insuperable que encuentra es el de la individualidad orgánica y práctica, precisamente porque ésta la constituye y porque, como dialéctica constituyente, es esquema regulador y mojón insuperable de la dialéctica constituida. (Sartre, 2004, p. 240)

Por ende, la dicotomía entre grupo e individuo, da cuenta del problema de la libertad y la voluntad humana, el grupo no será superior al individuo, pues encuentra la resistencia y la incertidumbre de la voluntad, esta ha servido para persistir a pesar de las condiciones y discursos que la niegan y las prácticas que violan la libertad.

La angustia de libertad posibilita la fuga, puesto que, deriva en la consciencia específica de la finitud del ser, ello permite salir del sentido dado por el árbol de la modernidad que impide la liberación. “Responderemos, en primer lugar, que la angustia no se nos ha aparecido como una *prueba* de la libertad humana: ésta se nos ha dado como la condición necesaria de la interrogación.” (Sartre, 1979, p. 77) En efecto, la raíz nos muestra una respuesta a toda interrogación y resta valor a otras disertaciones.

Así, el sentido ontológico de las preguntas originarias que rompen por dentro el ser y lo estremecen, posibilitan la creación de relaciones distintas, rizomáticas y plurales, no porque estas lo hagan salirse de la determinación del grupo sino porque le permiten transformar lo injusto. En efecto; “mi acto no escapa a la determinación de los motivos *porque* yo sea libre, sino que, al contrario, la estructura de los motivos como ineficientes es condición de mi libertad.” (Sartre, 1979, p. 77) Por tanto, la filosofía de la paz, como toda filosofía, debe cuestionar el sentido de la vida, de la historia y apelar por la irrupción del ser-ahí, del ser presente, pues ello hará al sujeto verdaderamente responsable de sus actos diarios en la reflexión de los valores y las normas dadas.

4.2. La irrupción de la filosofía de la paz en el presente.

Si bien es cierto que la pregunta por el ser es irruptiva, en el sentido que cuestiona la metafísica de las motivaciones, los deseos formados por la cultura imperante, también sitúa una época y un lenguaje determinado, promueve la consciencia de este último como único medio de reflexión, fuente de acciones humanas. Estas constituyen una parte de la estructura del *êthos*, sin la pregunta por el sentido de la existencia y la acción deliberada del ser humano, no sería libre, y no podría cuestionarse por la realidad o la guerra. Una forma para deconstruir y reconstruir aquellos conceptos que operan en la metafísica y orden de las cosas, difícil en un contexto adverso como el de algunos sectores o comunidades de Colombia y América latina.

Es menester, hacer referencia a los aspectos colonialistas que determinan el mundo de las cosas del ser latinoamericano y su presente; la dominación de las mentes, el asesinato, tortura de cuerpos y el despojo de territorios. Todo ello determina una herencia y formas de ser excluyentes y excluidos que operan bajo la matriz colonial del poder⁴ y que impide otras formas de relacionarse, de cuidarse y construir territorio.

Recuperar la noción de *cuerpos que importan*⁵ de Judith Butler sirve a la comprensión de aquella historia no contada, de esas fugas y deslinealidades que no se muestran por conveniencia o se muestran para generar temor. La angustia no sólo debe irrumpir en el ser sino ser móvil de la voluntad, debe ser medio para reconocer el sufrimiento del otro, la conexión, la intersubjetividad y la complejidad de las relaciones humanas, y debe posibilitar la acción por aquellos que en la metafísica moderna no tienen valor.

Una característica del relato moderno, condicionante de nuestra época, es el determinismo histórico. En esa medida, el absolutismo dialéctico de algunos marxismos, derivan el desarrollo histórico de ciertas leyes, omite la posibilidad de una historia disociante que fracture el relato moderno o que reconozca otras formas económicas o productivas distintas al capitalismo o al socialismo como en el caso de las comunidades indígenas. Otra característica de la modernidad es la determinación del valor de los actos a partir del género, lo viril se entiende como lo valiente, así como por el color de piel, lo blanco se entiende como lo bueno. El sufrimiento y la clasificación corporal no se da solo por la clase, todo ello es propio de la realidad del «sistema-mundo Europeo/Euro-norteamericano moderno/colonial capitalista/patriarcal»⁶ y de las repercusiones de la colonización en los pueblos de América latina.

⁴Término acuñado a partir de la teoría de la colonialidad del poder formulada originalmente por Aníbal Quijano.

⁵Es parte del tercer libro publicado por Judith Butler, en él la autora señala la importancia de la memoria del discurso alterno para rememorar aquellos cuerpos desplazados por el poder global.

⁶El concepto es tomado de Ramón Grosfoguel, de su lectura e interpretación de las prácticas coloniales y violentas dadas en América latina con el fin de determinar las causas, en mayor amplitud, de la violencia, y la forma de cambiar tales prácticas en la construcción y reconstrucción de las paces. Cabe aclarar que la discusión no se centrará en la determinación temporal de este sistema sino en las repercusiones violentas heredadas desde el proceso colonizador del siglo XV en América atravesado por el orden económico y la cultura europea y estadounidense posterior.

La investigación, reflexión y práctica de la paz requiere del retorno a la pregunta por el comportamiento humano, a pesar, de la intuición que se pueda tener de la moral y la ética, la poca importancia y, por el contrario, la subvaloración de la paz y la ética en el debate académico y la vida social, predominan de tal forma que la pregunta por las relaciones humanas ha quedado excluida, es decir, la pregunta por el lugar y la determinación social, por el sentido de la vida en relación con los demás.

Por tanto, la praxis social ha carecido en ocasiones de la reflexión sobre las motivaciones y causas del comportamiento. El ser humano moderno se ha preocupado más por el afuera que por su propia casa y el orden de ésta, indica Martínez Guzmán: “Incluso aplicado a los animales *êthos* aludía a los lugares donde se crían y se encuentran, donde están sus pastos y guaridas. En la época aristotélica ha pasado a significar el lugar que el ser humano habita.” (Martínez Guzmán, 2001, p. 283) Así pues, poco importa el lugar que el sujeto pueda darse sino como exterioriza lo que la sociedad demanda Grosfoguel (2007).

El *êthos* es el retorno a la casa del ser, volver a ella debe tener como consecuencia, la apreciación del lugar de donde salen nuestras acciones. En relación con el presente, el hacer-ahora no puede ser simple exterioridad, revisar la casa es tarea diaria. Determinar el carácter público de las acciones implica reconocer la relación intrínseca entre los valores y los hechos, entre el cuerpo y el lenguaje: “El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación. El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a el mismo le ha sido dado por el ser. Este ofrecer consiste en que en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre.” (Heidegger, 2000, p. 11) Esto indica, que el rompimiento con los valores puede ser, en cambio, el reordenamiento del lenguaje, del pensamiento y, por ende, de la casa del ser.

La búsqueda de la esencia humana es el retorno a la casa, el pensar posibilita esta relación, el ser es el que piensa y pensar es su esencia, pero esto sólo se da a través del lenguaje, por tal razón, el lenguaje como casa del ser esconde el entramado metafísico de nuestras

acciones, pensar implica pensar en un lenguaje determinado e instrumentalista desde la tradición occidental, en esa medida, el pensar como acción propia no determina otras acciones pero sí, la forma como pensamos en relación con nuestro ser. “Pero todo obrar reside en el ser y se orienta a lo ente. Por contra, el pensar se deja reclamar por el ser para decir la verdad del ser. El pensar lleva a cabo ese dejar.” (Heidegger, 2000, p. 12) Por ello, el enfoque moral de la paz debe remitirse al ser y por tanto a su casa, la exteriorización en este sentido, es la práctica que se transforma desde el lenguaje y el pensamiento, todo ello posible en el cambio de la performatividad corporal y lingüística.

El pensar se arroja a un fin determinado y en ese sentido pierde el elemento esencial, no porque no se conciba la relación entre ser y esencia, sino porque la esencia que es el lenguaje se encuentra determinado por la opinión. “A su vez, dicha opinión es la institución y autorización de la apertura de lo ente en la objetivación incondicionada de todo, y estas, como procedentes del dominio de la subjetividad, están condicionadas metafísicamente.” (Heidegger, 2000, p. 18) El individuo no puede estar por fuera, ni negar la incidencia de la opinión pública, antes bien, debe ser consciente de su lugar para distanciarse o acercarse así con los recursos del lenguaje.

En efecto, el problema no se centra en el exterior sino en el lugar que cada ser humano lleva, es decir, de su referencia a él mismo y al mundo, fundamento de la praxis. “De ahí la acepción de *éthos* como carácter o <<modo de ser>>. Además, tiene que ver con hábito, lo que hacemos habitualmente” (Martínez Guzmán, 2001, p. 283) Ergo, el *éthos* no es natural, depende de la esencia, de la determinación metafísica del lenguaje y, por ende, de las acciones. El hábito no es dado por naturaleza, a diferencia del lenguaje que tiene por lugar el ser.

La educación y la formación del carácter son una necesidad marcada, no cuestionarse por la esencia implica realizar un esfuerzo por la comprensión de la importancia del reconocimiento del *éthos*, no como el acto, sino como la casa de las emociones y las razones. “En latín *mos* viene a traducir *éthos*, con los sentidos de «sentimientos» (*mores*), costumbres y finalmente también carácter o modo de ser.” (Martínez Guzmán, 2001, p.

283), de ahí que, el *éthos* conserve una relación estrecha con el origen etimológico de la palabra *morada* o casa, interpretado como el resguardo de las emociones y las reflexiones humanas, importantes en la transformación y creación de nuevas acciones coherentes con nuevos valores y emociones.

Los nuevos valores representan una forma de emancipación, puede darse en un doble sentido, desde la razón y contra las condiciones materiales de opresión del ser. “Entonces la filosofía sigue siendo eficaz mientras se mantiene viva la *praxis* que la ha engendrado, que la lleva y que ella ilustra. Pero se transforma, pierde su singularidad, se despoja de su contenido original y con fecha, en la medida en que impregna poco a poco a las masas, para convertirse en ellas y por medio de ellas en un instrumento colectivo de emancipación.” (Sartre, 2004, p. 17) En efecto, la filosofía es la chispa que motiva el movimiento por el descubrimiento y la liberación, de la misma forma que debe servir en la irrupción del presente mediante la pregunta y la acción colectiva.

En términos de Marx, la realización y contribución histórica del sujeto no se da en el aislamiento: “este proceso ha de tener un portador, un sujeto; pero el sujeto sólo aparece en cuanto resultado; este resultado, el sujeto que se conoce como autoconciencia absoluta, es por tanto el *Dios*, el *espíritu absoluto*, la *idea que se conoce y se afirma*.” (Marx, 1974, p. 202) En este sentido, el sujeto actúa determinado por la historia y la sociedad, ello lo pone en el lugar de la historia que posteriormente puede cuestionar y cambiar.

La indignación y la voluntad pueden hacer de la historia otra cosa distinta. En ese orden de ideas, la casa del ser en constante revisión de la forma, es decir, en autocrítica, abre la posibilidad de la superación del determinismo histórico y del mecanicismo de la acción humana derivado del sistema de producción capitalista, en efecto, la conciencia vivida de la opresión puede llevar a la búsqueda de la emancipación.

Marx encuentra que todo proceso cultural deriva del proceso de producción, pero también encuentra que todo proceso cultural está orientado por una filosofía que justifica la praxis de la opresión, ya sea, por el determinismo histórico, natural, racional o económico o por la

religión. Cabe resaltar el carácter práctico de la filosofía en la transformación de estas determinaciones. Por ende, la praxis nace en principio de la pregunta siempre liberadora y liberadora.

“Toda filosofía es práctica, aunque en un principio parezca de lo más contemplativa; el método es un arma social y política: el racionalismo analítico y crítico de grandes cartesianos los ha sobrevivido; nació de la lucha y se volvió sobre ella para iluminarla; en el momento en que la burguesía empezaba a minar las instituciones del Antiguo Régimen, atacaba a los significados periclitados que trataban de justificarlas; más adelante sirvió al liberalismo y dio una doctrina a las operaciones que trataban de realizar la “atomización” del proletariado.” (Sartre, 2004, p. 16-17)

El sujeto se encuentra determinado de manera innegable por las condiciones materiales e ideológicas que reducen el acto humano al conocimiento pasivo de su propia existencia, pero a esto se oponen también sus propios deseos y libertades que también lo definen. “ese hombre que se define a la vez por sus necesidades, por las condiciones materiales de su existencia y por la naturaleza de su trabajo, es decir, por su lucha contra las cosas y contra los hombres.” (Sartre, 2004, p. 23) En consecuencia, la emancipación no puede ser abstracta, es concreta, se enfrenta a la opresión y la colonización, requiere de la defensa y autodeterminación de la casa.

La teleología de occidente adjudica la verdad sobre el *origen, lo bueno y la propiedad privada*, esto ha derivado en el orden del relato moderno, a razón, la lucha contra el origen es la lucha contra la modernidad y la metafísica colonial que de ahí se desprende y se impone en el éthos social.

“Paul Ree se equivoca, como los ingleses, al describir las génesis lineales, al ordenar, por ejemplo, con la única preocupación de la utilidad, toda la historia de la moral: como si las palabras hubiesen guardado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si este mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido invasiones, luchas,

rapiñas, disfraces, trampas. De aquí se deriva para la genealogía una tarea indispensable: percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona” (Foucault, 1992, p. 7)

Los sucesos son el entramado de las emociones y conciencias. La genealogía en este caso se opone al *origen* de la historia oficial y se propone mostrar que no existe la pureza de las cosas, ni un orden absoluto o definido. “fueron los propios «buenos», esto es, los nobles, los poderosos, los individuos de posición y de sentimientos elevados quienes se vieron y se valoraron a sí mismos y a sus actos como buenos, es decir, como algo de rango superior, frente a todo lo bajo servil, vulgar y plebeyo.” (Nietzsche, 2000, p. 20) Conocer la jerarquización impuesta históricamente a través de las prácticas del lenguaje y la exclusión, descubre otras posibilidades, afirmaciones de identidades y formas de existir limitadas y oprimidas.

Otro ejemplo de que lo llamado bueno en la historia occidental ha escondido la injusticia y la violencia, se observa en la interpretación de la acumulación originaria, Marx coincide, por ejemplo, en la identificación de la imposición de la jerarquía bajo justificaciones ficticias: “Sabido es que en la historia real desempeñan un gran papel la conquista, el esclavizamiento, el robo y el asesinato, la violencia, en una palabra. Pero en la dulce Economía política ha reinado siempre el idilio. Las únicas fuentes de riqueza han sido desde el primer momento el derecho y el «trabajo», exceptuando siempre, naturalmente, «el año en curso». En la realidad, los métodos de la acumulación originaria fueron cualquier cosa menos idílicos.” (Marx, 1973, p. 102)

En contraste, el estudio de conceptos y valores como bueno y malo indican la influencia de estas visiones en los diferentes momentos de la historia y su permanencia hasta el presente, estos valores también imponen, además de un orden explotados/explotadores, un orden en el lenguaje y la nominación.

“El origen de la contraposición entre «bueno» y «malo» es la sensación de distanciamiento que experimenta el noble, el

sentimiento permanente e imperante que, de una forma general y radical, experimenta una especie superior y dominadora frente a otra especie inferior, frente a lo que está «debajo» (El derecho del señor a poner nombres llega a tal extremo que podríamos considerar que el origen del lenguaje radica también en la manifestación de poder de los que dominan. Al afirmar que «esto es esto y aquello», imprimen a cada objeto y a cada hecho el sello de un sonido, con lo que se apropian, valga la expresión).” (Nietzsche, 2000, p. 21)

En efecto, lo bueno no era referenciado por las acciones “desinteresadas” sino por las acciones del amo, el noble o el señor. La genealogía de lo «bueno» lleva precisamente al descubrimiento de un poder imperante en el lenguaje, la metafísica y la vida de cada individuo y grupo, tal concepción excluye y violenta a los que no cumplen esta categoría.

Nietzsche plantea que los buenos como clase: “se llaman, por ejemplo, «los veraces»: la primera en hacerlo es la aristocracia griega, cuyo portavoz fue el poeta megarense Teognis. La palabra acuñada a este fin, ἔσθλός [noble], significa etimológicamente alguien que es, que tiene realidad, que es real, que es verdadero en cuanto veraz: en esta fase de su metamorfosis conceptual la citada palabra se convierte en el distintivo y en el lema de la aristocracia y pasa a tener totalmente sentido aristocrático, como delimitación frente al *mentiroso* hombre vulgar, tal como lo concibe y lo describe Teognis.” (Nietzsche, 2000, p. 35) De tal forma, los buenos eran aquellos que tenían posición económica, poder o reconocimiento social, se concebían a sí mismos como los portadores de la verdad y la honestidad, solo a ellos se les podía creer, predicaban la verdad de la ley y la palabra; el resto, en cambio, veían negada su palabra y existencia.

con el latín *malus* [malo] (a su lado yo pongo μέλας [negro]) acaso se caracterizaba al hombre vulgar en cuanto hombre de piel oscura, y sobre todo en cuanto hombre de cabellos negros (*hic niger est* [este es negro]--), en cuanto habitante preario del suelo italiano, el cual por el color era por lo que más claramente se distinguía de la raza rubia,

es decir, de la raza aria de los conquistadores, que se habían convertido en los dueños.
(Nietzsche, 2000, p. 35)

A razón de lo anterior, se calificaba al sujeto de piel oscura y de cabellos negros como el vulgar de actitudes serviles, así, quien era de cabello rubio se identificaba con la nobleza y la aristocracia, quien no, era considerado simplemente un primitivo. Se encuentran entonces dos elementos en la genealogía de Nietzsche, por un lado, la referencia de lo noble como lo verdadero y lo bueno, y por el otro lo opuesto, lo malo, asociado a la piel oscura o a las características de colores negros.

Desde la metafísica de la guerra que se mantiene en el presente, “lo bueno” se ha asociado a la valentía del guerrero o a su heroísmo: “creo estar autorizado a interpretar el latín *bonus* [bueno] en el sentido de «el guerrero»: presuponiendo que yo lleve razón al derivar *bonus* de un más antiguo *duonus* (véase *bellum* = *duellum* = *duen-lum*, en el que me parece conservado aquel *duonus*). *Bonus* sería, por tanto, el varón de la disputa, de la división (*duo*), el guerrero: es claro, aquello que constituía en la antigua Roma la «bondad» de un varón.” (Nietzsche, 2000, p. 36) En otros términos, el valor de lo bueno era dado al varón que se destacaba como guerrero, se podría interpretar también, que el “origen” radica en la concepción de la virtud griega y en ese orden, guarda el sentido de sacrificio y otorga las tareas de la lucha y los reconocimientos de héroes a los hombres.

La fuerza era interpretada como cualidad masculina: “Se relaciona con *virtus* que además virtud significa energía, valor, valentía, esfuerzo. En general es más propia de hombres; *vir* quiere decir varón o poseedor de cualidades viriles; la raíz indoeuropea tanto para virtud como para varón es *wiro*. La relación entre las etimologías de violencia y virilidad refuerza semánticamente las tesis que hablan de la masculinidad de la guerra y su relación con la dominación sexista.” (Martínez Guzmán. 2005, p. 117) De ahí que, sea posible interpretar “lo bueno” en tres sentidos; el primero, en términos de la verdad que emana solo de aquel que domina y que por tanto niega la existencia y palabra del otro, el segundo, la dominación racial, es bueno quien es blanco, y el tercero, la dominación sexista, dado que, la fuerza y la virtud son definidas como cualidades exclusivas del hombre.

En ese mismo orden, el “origen” de tales valores es el origen proporcionado por el sector dominante de la sociedad, no quiere decir con ello que exista otro “origen” o que éste se encuentre determinado. La crítica justamente debe posibilitar la inversión del valor de lo “bueno” heredado de la tradición judeo cristiana. Sin embargo, lo que interesa anotar no es cuál es tal origen, pues sería una contradicción, en tanto, el establecimiento de dicha verdad no permitiría evidenciar las fuerzas en pugna, los vacíos, las relaciones y la irrupción en la metafísica y en el presente.

El reconocimiento del *êthos* como fuente de las relaciones humanas, retoma al cuerpo como posibilidad concreta de paz y libertad, en tanto la irrupción se da desde dentro, los actos son mediados por el cuerpo, las categorías establecidas pueden cuestionarse, por ejemplo; el cuerpo es negado por el poder, es despreciado por el capital y es categorizado por la heteronormatividad. La deconstrucción de tal origen conduce a la irrupción del presente desde el micropoder y la microhistoria que no se somete al flujo lineal de la historia, ni a la metafísica de la violencia y la dominación.

Si bien es cierto que el determinismo cultural puede ser una trampa, la disolución del origen no excluye la pregunta por las fuerzas que determinan el género, por ejemplo. Y las fuerzas que someten un grupo de cuerpos por otros. La concepción dominante y colonial del género, la raza y la clase como elementos propios de la época, obstaculizan la irrupción, pero depende de los cuerpos históricamente excluidos y vulnerados, salir de tal determinismo. “Si se comprende la restricción como restricción constitutiva, aún es posible formular la siguiente pregunta crítica: ¿cómo tales restricciones producen, no sólo el terreno de los cuerpos inteligibles, sino también un dominio de cuerpos impensables, abyectos, invivibles?” (Butler, 2002, p. 14)

El cuerpo es inteligible, pero también materializado a partir de esta inteligibilidad, lo contrario supone la exclusión o la violencia: “En realidad, son las inestabilidades, las posibilidades de rematerialización abiertas por este proceso las que marcan un espacio en el cual la fuerza de la ley reguladora puede volverse contra sí misma y producir

rearticulaciones que pongan en tela de juicio la fuerza hegemónica de esas mismas leyes reguladoras.” (Butler, 2002, p. 18) En comparación con el origen metafísico de la modernidad, la conciencia de la norma reguladora que reproduce la materialización de los cuerpos implica también la posibilidad de cambio y transformación, la norma produce inestabilidades, acciones violentas y desemboca en ciertos casos, en la crítica y superación de la regulación del sexo y el género, lo que atañe no es pues profundizar en estas categorías sino identificar esta característica del presente en la negación histórica de los cuerpos.

Por otra parte, la performatividad es la consecuencia del discurso, este regula el comportamiento y sanciona lo opuesto a las categorías de clase, género y raza: “ese poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone” (Butler, 2002, p. 19) En ese sentido, la irrupción en el presente, la decolonialidad y la lucha contra la dominación masculina y heteronormativa se da bajo el poder performativo opuesto al discurso regulativo y violento.

La identidad se convierte en un objetivo político, pero también en causa de exclusión, el ejercicio de deconstrucción y reconstrucción debe ser de dialéctica abierta, debe superar el cierre dialéctico de la definición originaria, no es simplemente afirmación y negación de uno y otro. En consecuencia, la síntesis es a su vez una identidad que debe ser puesta en crítica para evitar la eliminación de aquellos cuerpos vulnerables o excluidos y de aquellos que no tuvieron la oportunidad de ser o negociar su existencia. “Tales desidentificaciones colectivas pueden facilitar una reconceptualización de cuáles son los cuerpos que importan y qué cuerpos habrán de surgir aún como materia crítica de interés” (Butler, 2002. P. 21)

En resumen, la filosofía debe ser capaz de cuestionar la metafísica y el orden dado. Concebir una paz inacabada, en movimiento, es fuente y objetivo liberador. Reconocer los cuerpos, los actos cotidianos y la irrupción en la historia y el presente pueden determinar un cambio en la concepción de la historia como consecuencia de la guerra. Cuando existen personas y sociedades que tramitan sus conflictos, construyen paz y reconocen sus cuerpos quiere decir que todo puede ser diferente.

En efecto, se ha tomado la filosofía occidental, la concepción de la paz perpetua de Kant, las visiones finalistas de la historia y las posibilidades que la filosofía de la paz, esto evidencia la dificultad del proceso, así como la posibilidad de vencer aquellos obstáculos del presente; la representación material que beneficia a unos y violenta a otros, la linealidad que niega otras historias y la memoria y la colonización de la casa del ser; la consciencia, el cuerpo y el territorio.

Capítulo V.

5. La decolonización del presente.

En los dos apartados anteriores se abordó el problema del ser y el presente, la necesidad de la superación de la época en la acción concreta y consciente del *êthos*, hecho público por el cuerpo. No obstante, el relato moderno y colonial que ha configurado el presente en América latina se ve atravesado por todas las formas de exclusión de clase, raza, género y etnia o cultura, elementos difíciles de erradicar, pero transversales en la reflexión de la paz.

Si se hace referencia al étimo de las palabras, se halla que: “«Colonización» es de la familia «colono», del latín *colonus*, arrendatario de una finca, habitante de una colonia.” (Martínez Guzmán, 2005, p. 287) Por consiguiente, la lucha contra la colonización indica que todos tienen derecho a una casa, colonia o territorio, pero ninguno a ocupar la de otros. El saqueo de los recursos, su explotación y la opresión de los habitantes de determinado territorio destruye las relaciones, ritos y prácticas pacíficas que determinada comunidad posea.

“El núcleo de la red conceptual de los diferentes enlaces de colonización nos remite de nuevo a *cólere*, cultivar, de donde viene también «cultura» como vengo defendiendo, manera de cultivar las relaciones entre los seres humanos y éstos y la naturaleza. Como ciudadano del mundo, compartimos la propiedad del suelo, podemos intercambiarnos, fomentar relaciones *interculturales*, pero nadie tiene derecho a cultivar

las tierras y las vidas de los otros, sin tomarlos en cuenta.”
(Martínez Guzmán, 2005, p. 287)

La colonización es en un sentido, el poder obtenido sobre un lugar habitado y en un segundo sentido, deriva del cultivo que da paso a la cultura pacíficamente o tradicionalmente establecida, ello puede posibilitar el cultivo de nuevos valores y la recuperación de otros. No obstante, analizar de forma general esa herencia proyectada en el contexto presente donde impera el sistema mundo capitalista, demuestra que, la herencia no solo está determinada por las relaciones de producción desiguales, sino por la clasificación racial y de género: “La colonialidad del poder es uno de los elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América.” (Quijano, 2007)

Una idea fundamental para entender el pensamiento decolonial, es la diferencia entre *descolonización* y *decolonialidad*, la primera hace referencia a la colonización de los territorios y la imposición de sus políticas y la segunda hace referencia a la *colonialidad* de la consciencia, esto implica la internalización y la naturalización de prácticas mentales y corporales que dan cuenta de un lugar aceptado y una posición cultural que se aleja de lo propio, y tiene como consecuencia, la aceptación del relato de la modernidad en su sentido más negativo; la justificación de la superioridad racial, o la justificación de la pobreza: “Desde el enfoque que aquí llamamos ‘decolonial’, el capitalismo global contemporáneo resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad”. (Castro-Gómez, 2014, p. 14)

Un ejemplo, el consejo de Toledo en 1449, con este se instauró el Estatuto de limpieza de sangre que establecía una frontera entre “cristianos viejos” y judíos o árabes conversos, ordenado por los Reyes Católicos. Estas divisiones permitían el acceso de cierta clase de

personas, a colegios mayores, órdenes militares y monasterios en España. Para el ingreso a estas instituciones debían pasar por un riguroso procedimiento llamado “prueba de sangre”. En muchas ocasiones consistía en la información recolectada del individuo sobre sus antepasados y en otras bastaba observar si las venas se veían a través de la piel para determinar si eran cristianos puros. Sólo las personas sin “defectos de sangre” accedían a cierto estatus y reconocimiento sin ser perseguidas:

Se trató de una técnica utilizada no por el imperio español, sino por los colonos, terratenientes y encomenderos criollos, es decir, por aquel grupo que veía en el resguardo un atropello de sus intereses particulares (que reñían con los imperiales), a fin de incrementar su poder en el espacio social.” (Castro-Gómez, 2014, p. 6).

Esto indica, que tal división fue pensada y no fortuita, la modernidad trajo consigo oscuridad, el estatuto de limpieza de sangre inferiorizaba a los cristianos, judíos y árabes conversos, eran llamados cerdos o moriscos, sin importar conversión, les era prohibido también comer, tales prácticas fueron impuestas posteriormente en las colonias de América, la prueba de sangre negaba los derechos de quienes tenían parentesco indígena a no ser que pagase por su libertad o luchara por ella. Claro está que cada proceso fue distinto, lo clave es reconocer las categorías coloniales que aún hoy perduran en el imaginario y que reproducen el orden colonial.

5.1. La decolonización de la consciencia.

El resultado del proceso colonizador, el carácter intrusivo y posesivo, adoptado y reproducido, la violencia y la justificación, es todo lo contrario a la aparente emancipación que ofrecía la autonomía y la libertad moderna condicionadas por la clase, la raza, el género y el espacio geográfico, constituyeron parte del esquema colonial de la consciencia, todo ello se insertó como dispositivo de poder mental.

Las prácticas dadas en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVII Y XVIII, por ejemplo, daban cuenta del proceso ideológico y de la exposición de la blancura en las universidades. Se constituía como parte del dispositivo de poder de la colonialidad, era institución y enraizaba la superioridad y la verdad occidental en las mentes de las poblaciones de América: “Y como esa misión se dirigía en buena parte hacia la cristianización de indígenas y otros grupos poblacionales en las Américas, algunas universidades establecieron cátedras de lenguas aborígenes con el fin de preparar a los misioneros para ejercer esta función moral y epistémica. No obstante, mi punto es que la universidad colonial no debe ser vista sólo como una expresión simple del pastorado y mucho menos como el “brazo ideológico del poder soberano, sino como una institución en la que se cruzan el poder pastoral y la colonialidad del poder.” (Castro-Gómez, 2014, p. 85.)

Existían entonces, dos poderes; el soberano, dado por el estatus y la obtención de tierras, y el pastoral, es decir, el poder sobre las creencias, el sentido metafísico de la vida y el mundo representado en la religión cristiana. El poder pastoral, por ejemplo, consistía en el aprovechamiento de la conciencia desdichada por parte de los poderosos para la generación de esperanza, que a la postre evitaría el levantamiento. Establecía el poder de la divinidad y la imperfección de la jerarquización racial como parte de los designios de Dios. La colonialidad se ha servido pues, de la religión, pero también del entretenimiento para someter y distraer.

Fanon (1963) indicó que la alienación religiosa como modo de olvido de los problemas acaecidos por el devenir colonial, se convierte en un modo retributivo para mantener el poder, sucede con el control emocional del cuerpo y los aparentes momentos de libertad. “Todavía no. De otra manera sabrían que ellos no pueden escoger: acumulan. Dos mundos, es decir, dos trances: se baila toda la noche, al alba se apretujan en las iglesias para oír misa; día a día, la grieta se ensancha. Nuestro enemigo traiciona a sus hermanos y se hace nuestro cómplice; sus hermanos hacen lo mismo. La condición del indígena es una neurosis introducida y mantenida por el colono entre los colonizados, *con su consentimiento*.” (Sartre, 1965) (Fanon, 1965. Pág. 11)

Así pues, la decolonización de la consciencia es tarea ardua, no es solo el cambio de lenguaje o pensamiento sino las heridas morales que muchas veces no son tratadas. “Basta simplemente para comprender esta “sensibilización” apreciar el número y la profundidad de las heridas sufridas por un colonizado durante un solo día en el régimen colonial, hay que recordar, en todo caso, que un pueblo colonizado no es sólo un pueblo dominado.” (Fanon, 1965, p. 125) En consecuencia, es la ocupación humana de un territorio, la negación de la humanidad y la afectación de la consciencia la que repercute en la materialidad de los cuerpos, en su performance y personalidad en la vida.

5.2. La decolonización del cuerpo.

La instrumentalización del cuerpo usado como medio de terror, es propia de las prácticas colonialistas. Esto ha constituido la realidad de América y Colombia, por ello la importancia de hacer algunas referencias para reflexiones futuras. La colonización y la colonialidad llevan tras de sí, dispositivos violentos de poder y a su vez, manifestaciones de resistencia y cuerpos que se resisten, fenómeno conocido por los colonos. El desmembramiento en la plaza pública de Túpac Amaru II, es la representación más emblemática de lo que se establecía como una práctica normal pero no menos aterradora:

Se le sacó a media plaza: allí le cortó la lengua el verdugo, y despojado de los grillos y esposas, lo pusieron en el suelo: atáronle a las manos y pies cuatro lazos, y asido éstos a la cincha de cuatro caballos, tiraban cuatro mestizos a cuatro distintas partes: espectáculo que jamás se había visto en esta ciudad. No sé si porque los caballos ni fuesen muy fuertes, o el indio en realidad fuese de fierro, no pudieron absolutamente dividirlo, después de un largo rato lo tuvieron tironeando, de modo que le tenían en el aire, en un estado que parecía una araña. Tanto que el Visitador, movido de compasión, porque no padeciese más aquel infeliz despachó

de la Compañía una orden, mandando le cortase el verdugo la cabeza, como se ejecutó...De este modo acab[ó] José Gabriel Túpac Amaru [...]." Carlos Fuentes, *El espejo enterrado* (México, D.F.: Taurus, 1999), 306-07.

En el siglo XX y XXI la problemática de la colonización, el destierro interno y el rompimiento territorial, reprodujeron las masacres en Colombia, ejecutadas por fuerzas armadas y grupos ilegales. La masacre de Trujillo, del río Naya y la de Orión son algunas de las más referenciadas. En estas, se evidencia el mensaje directo de terror y castigo a través de los cuerpos desmembrados de las víctimas, se puede decir, que a pesar de la existencia de una constitución política que apela por un Estado Social de Derecho y del paso de los siglos; el maltrato y la tortura sobre el cuerpo humano se opone al principio básico de protección de la vida. El terror, la apatía por el sufrimiento del otro, la cosificación y el robo del cuerpo humano son características de estas prácticas:

Luego de tres meses de preparación, 450 paramilitares divididos en cuatro grupos bloquearon todas las entradas al caserío de El Salado. Tras dos días de asesinatos selectivos, el 18 de febrero reunieron de nuevo a la población en la plaza principal y -mientras tocaban gaitas, tambores y acordeones, como en una fiesta- asesinaron a 28 personas. A los sobrevivientes no les permitieron enterrar a sus muertos. Mientras ocurría la masacre, las fuerzas del orden atendían un robo de ganado en un municipio cercano y solo llegaron tres días después de los hechos. El pueblo quedó desierto tras la matanza" (El Tiempo, 2010).

La burla y la fiesta por "el triunfo", la recompensa, y la conquista representan de la mejor forma, la herencia colonial. Prohibir el entierro de los cuerpos asesinados, evidencia que, en el proyecto moderno se encuentra también el rompimiento cultural y la negación de las prácticas propias de las poblaciones con respecto a los cuerpos de sus seres y la ritualidad que de ahí se desprende: "Estos efectos atraviesan la constitución ontológica (el ser en el mundo) tanto de quienes se encuentran del lado de la diferencia colonial como de quienes

se sitúan del lado del colonizador. La colonialidad del ser no sólo afecta a quienes son inferiorizados, deshumanizados, sino también a quienes se imaginan a sí mismos como superiores y encarnando el paradigma de humanidad.” (Restrepo, Rojas. 2010, p. 158)

En efecto, la colonialidad atraviesa los cuerpos no sólo en la dosificación, en la pérdida de principios, sino que obstruye la posibilidad de paz, de reconocimiento de la existencia, y el derecho de autodeterminación de los pueblos, necesario en la construcción de relaciones pacíficas no coloniales ni invasivas.

5.3. La descolonización del territorio.

En el mismo sentido, la dominación de la conciencia y el cuerpo a partir del goce y el terror, bajo el análisis de la colonialidad, ha derivado y ha tenido por objetivo, el control y la posesión territorial, sin querer decir con esto, que sea el fin último. Pero sí resulta un aspecto configurador de la modernidad, opuesto a todo proyecto emancipador y de búsqueda del reconocimiento de la pluralidad de un territorio construido bajo relaciones pacíficas.

El trabajo no es la fuente de toda riqueza. La naturaleza es la fuente de los valores de uso (¡que son los que verdaderamente integran la riqueza material!), ni más ni menos que el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre. Esa frase se encuentra en todos los silabarios y sólo es cierta si se sobreentiende que el trabajo se efectúa con los correspondientes objetos y medios. (Marx. 1977, p. 7)

Así, la riqueza de la naturaleza delimitada por el territorio se constata como fuente de recursos y medios para la existencia, el problema ha sido, el despojo y la extracción desenfrenada de recursos que garantizan la existencia plena y vanidosa de unos cuerpos sin importar el daño corporal y mental de los –otros- excluidos, negados y usados por la razón

instrumental del sistema mundo capitalista. En efecto, “La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón de poder mundial capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/ étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social” (Quijano, 2007, p. 284). Lo anterior se conecta profundamente con la filosofía de la paz, pues en un razonamiento sencillo se puede deducir, que el racismo, el clasismo, la homofobia y demás actos de discriminación que se conservan no permiten la diversidad ni el reconocimiento de la existencia de seres y cuerpos que importan y que merecen una vida digna.

Estos elementos, son algunas de las disertaciones que quedan por profundizar, pero resultan interesantes en la comprensión de las prácticas de posesión y dominación dentro de un sistema que conserva la herencia colonial en todas sus formas; psicológicas, corporales y territoriales, y que, en consecuencia, no permite en muchos aspectos, la superación de dificultades latentes en las poblaciones y sectores de la sociedad más vulnerados por todas las formas de violencia y exclusión.

Conclusiones.

1.

De las perspectivas iniciales de la paz se puede inferir que, la expresión *Koiné Eiréne* toma su propia función en el advenimiento de Filipo de Macedonia, este hecho sería crucial en la relevancia de la vida griega. Sin embargo, resulta importante resaltar que *Eiréne* se asociaba a la fertilidad del campo. La evidencia empírica demostraba que ningún cultivo podía prosperar en medio de la guerra. Por otra parte, se deduce que, al concebir la paz como cultivo se encuentra a su vez una visión conjunta de elementos necesarios, como la

tierra, el agua o la geografía indicada para que el cultivo produzca, y mantenga la diversidad que hace posible la paz.

La paz desde la metafísica occidental fue definida como oposición de la guerra, ha tenido un papel protagónico, pero a su vez, la metafísica occidental ha significado un obstáculo en la investigación y la construcción propia de la paz. La visión del conflicto, *Pólemos*, se impuso como discordia y lo contrario, como concordia. De ahí que, la paz empezara a tomar su significado a partir de su contrario, la guerra.

No obstante, en los griegos se encuentra también una de las formas políticas que posibilitarían la paz, sin desconocer su sistema y creencias frente a la esclavitud: “Grecia, a pesar de ser una sociedad esclavista, tenía a su modo una democracia, y desde el punto de vista ideológico era una sociedad pluralista. Se podía ser partidario de un materialista o de un idealista (de Heráclito o de Parménides) sin que por ello pasara algo, aunque había limitaciones. Sócrates, quien fue demasiado lejos en su dureza racionalista, fue condenado a muerte.” (Zuleta, 2002. P. 1) La democracia tenía límites, a veces negativos, cuando los principios, valores e intereses de las polis y sus dirigentes se veían afectados.

“Existían desde luego religiones en Grecia y, sobre todo, la mitología exaltada por los poetas (Homero, Hesíodo, etc.); pero no había dogmas en manos de una casta que tuviera un poder real. Esto es interesante porque es la libertad, la que hace posible la lógica y da lugar a la ciencia, y no al revés.” (Zuleta, 2002. P. 2) En consecuencia, la paz no es posible sin una sociedad democrática y pluralista que asegure la libertad, en tanto posibilidad de creación y combinación de los elementos que engendran nuevas ideas, formas holistas y justas de relacionamiento, que incluyan las cosmovisiones y concepciones frente a la dignidad y la paz entendida como pacto, pluralidad, camino y objetivo.

En la baja edad media o la llamada antigüedad tardía se produjeron hechos de paz, el lenguaje y la visión sobre este momento histórico ha ido cambiando de acuerdo con la comprensión de la diversidad humana y las formas de convivencia pacífica. Las posturas frente a los aportes que brinda la Antigüedad Tardía y la Edad media son distintas a lo

establecido, ya no se ve en estos periodos una época de improductividad filosófica, por el contrario, y a pesar de las cuestiones religiosas, se daban casos que desbordaban la fe, se compartían templos, se integraba la comunidad en el comercio y se accedía al diálogo, claro está, siempre expuesto y abandonado en muchos casos, por el dogma.

Los momentos de paz eran también parte de la cotidianidad. Las visiones que hasta ese momento los historiadores y filósofos habían construido de la paz, se desprendían del problema de la guerra, pero, sobre todo, del cuestionamiento por la condición humana. Hobbes concebía al ser humano en la abstracción de la guerra por la competencia natural, ahora bien, esta visión negativa del hombre permite ser mucho más realista, la violencia y la guerra han estado presentes y la salida a ello es el pacto entre el pueblo y el Estado a cambio de seguridad.

De hecho, la palabra paz viene del latín Pax que deriva en el participio “pactum” de donde sale la palabra pacto, en este sentido la paz permanecía aún ligada al acuerdo que permitía la superación de un conflicto o una guerra originaria, es decir, seguía siendo la consecuencia y no la fuente. Para Kant en cambio, la paz no era solo pacto sino la consecuencia de la protección de la libertad por el Estado.

2.

El sentido de la paz se constituye en dos vías, la primera incluye las metáforas del cultivo, la diversidad y la democracia y la segunda se desprende de la visión de la historia y del ser humano que pone como fuente y condición de todas las acciones, la guerra y el egoísmo.

El sentido de la paz era la consecuencia contraria de la guerra, valorada sólo bajo la extrema necesidad y desechada por el público en momentos de tranquilidad, de aquí que los Estados se empeñaban en defender la idea de nación para ganar adeptos y fuerzas que

expandieran el territorio, en efecto, la paz no podía dejar de ser armada y la libertad se defendía a través de la amenaza de la coacción del derecho.

En el caso de Hobbes, se encontró que la coacción servía para asegurar el límite de la corrupción del gobernante la corrupción del pueblo, en los dos casos, la desconfianza erigía las estructuras del poder y dominación moderna, de esto se puede deducir que la paz en este punto, es equivalente a la seguridad dada por la limitación de la libertad, fuente de la disensión y el egoísmo humano.

3.

La vuelta al conflicto como elemento central, ha dejado ver que su forma no es sólo violenta, que hace parte de las relaciones humanas y que no es negativo en su totalidad. La diversidad y la dialéctica producen las ideas que a la postre serán o conservadas o desechadas, lo más importante es reconocer en el conflicto un elemento creador y propio de la naturaleza humana y distinto a la violencia. “los conflictos sólo significan que somos unos seres vivos que tenemos una gran capacidad de generar situaciones nuevas y que, por ello, nos posicionamos de manera diferenciada ante muchos acontecimientos.” (Muñoz, 2004, p. 29)

El conflicto pues, hace parte de la vida, de las relaciones sociales, de la existencia de portadores de objetivos, que al compartir un entorno se encuentran con acciones y posiciones incompatibles, estos elementos caracterizan el conflicto. Luego, las posiciones obedecen no sólo a elementos biológicos o de la especie, sino que obedecen a discursos, posturas morales y políticas y a comportamientos derivados de la psique del individuo y del grupo: “Así, los grupos han ordenado y articulado la satisfacción de sus necesidades a través de la interacción recíproca, la conciencia de grupo, a existencia de objetivos, valores y actividades compartidas, la estabilidad y duración relativa de las mismas, y la identificación social. Finalmente, es en el proceso de socialización cuando se llega a alcanzar la conciencia de uno mismo, a través del reconocimiento e interiorización de los otros.” (Muñoz, 2004, p. 150.)

En la reflexión se halló que los conflictos trascienden el ámbito natural, que se insertan en formas sociales complejas y aún discutidas desde el psicoanálisis; el conflicto entre el *ello* y el *superyó* planteado por Freud, por ejemplo produce la norma de ciertas manifestaciones humanas en determinados momentos de la historia, no obstante, este conflicto ayuda al regulamiento dentro de un grupo determinado y puede servir para afrontar a futuro situaciones de ese tipo.

De lo anterior se desprende el carácter positivo del conflicto, este no necesariamente desemboca en una salida violenta, en efecto, se encuentra que el conflicto debe ser comprendido y no juzgado de inmediato: “la formación y experiencia de los actores juega un papel fundamental en la dinámica de los conflictos porque *actores acostumbrados a dialogar, pactar y negociar, tienden a ofrecer y potenciar estas posibilidades*. Por el contrario, personas o grupos con alguna especialización en el uso de la violencia (ejércitos, policías, ladrones, sicarios, mafias etc.) tienden a proponer este recurso como mecanismo de gestión de los conflictos.” (Muñoz, 2004. P. 154.)

Por otra parte, la distinción del conflicto según la causa del mismo define su tipo, si es por objetivos comunes y actores distintos se llama disputa o trisputa y si es por objetivos incompatibles, dilema. Este último puede derivar en la autodestrucción si el sujeto no puede definirse por uno de ellos o si su decisión implica un acto indigno. Así, un elemento fundamental en las investigaciones del conflicto es la agresividad humana. Se logró identificar que muchos animales también modificaban su conducta de acuerdo al entorno y sus necesidades, y que otros aprendían de la madre, como en el caso de los gatos.

En consecuencia, el conflicto debe ser concebido como un fenómeno de carácter universal, se presenta en la naturaleza y es modificable en animales. En la sociedad se da bajo otros elementos culturales y simbólicos que permiten comprender su causa y otras formas de transformación, esta consideración permite construir otras salidas. El conflicto ha sido considerado en dos dimensiones, la que apela por la conducta de los actores y la que apela por la contradicción: “En el otro tipo de relaciones conflictuales se enfatiza la temática

conflictiva, es decir, los objetivos, metas, pretensiones y propuestas de las partes. En el primer supuesto hablamos de dimensión actoral. En el segundo, de dimensión objetal.” (Entelman, 2005. P. 189)

Por ende, un estudio y reflexión que tenga por objeto la paz en sus dimensiones teóricas y prácticas no puede obviar la guerra, la violencia y el conflicto, pues es cierto que la preocupación presente por la paz deriva de la necesidad de acabar con la guerra y la violencia estructural y directa. El análisis del objeto de contradicción, de la disputa o los elementos incompatibles del dilema, resultan claves en la vida social y política para posibilitar la transformación y conciliar los objetivos de los actores.

En consecuencia, las visiones del conflicto han sido un impedimento en su transformación. La visión ganador-perdedor, procedente también de la metafísica de la guerra, resulta infructuosa en la negociación de un conflicto armado o social. Los medios y la cultura se han encargado de poner en la balanza objetivos simbólicos sobre objetivos sociales como la vida o la igualdad, en otras palabras, vale más la derrota del oponente que la vida misma de los actores y víctimas del conflicto.

4.

Las visiones sobre el conflicto obedecen también a la imposición histórica y la visión de la humanidad, es vista de forma negativa, su esencia es el egoísmo, los conflictos son violentos, demuestran la fuerza y la agresividad y deben declarar siempre un ganador y un perdedor. En el segundo punto, se sustenta esta visión en el motor de la historia humana, la guerra, y el dominio que obtiene el ganador.

La preocupación por la guerra, es la preocupación por el destino de la humanidad, la filosofía ha sido clave para brindar diferentes interpretaciones. En Hegel se encuentra una necesidad por el uso de la fuerza del Estado y el sacrificio por la nación, pero también por la historia vista como el espíritu del universo. Por consiguiente, el *fin* de la humanidad que

es la caducidad como especie, hace parte de la unión con lo absoluto, esta visión resulta en una predeterminación de la *finalidad* de la humanidad.

El sentido de la historia, por lo menos en la filosofía occidental, ha estado marcado por el desgarramiento del mundo, la guerra o la muerte. “Como la sustancia, el espíritu es la inmutable y justa igualdad consigo mismo; pero, como ser para sí, es la esencia que se ha disuelto, la esencia bondadosa que se sacrifica, en la que cada cual lleva a cabo su propia obra, que desgarrar el ser universal y toma de él su parte.” (Hegel, 1993. P. 260)

La guerra se justifica desde el mantenimiento del Estado, la lucha nacional, la emancipación de los pueblos oprimidos dentro de un Estado o contra otros Estados, hasta la defensa de la propiedad. “La explotación de la clase oprimida es ejercida por la clase explotadora; y si esta última no lo reconoce así y hasta se muestra rebelde, esto constituye por su parte la más negra ingratitud hacia sus bienhechores, los explotadores.” (Engels, 1973. P. 351)

La comprensión del mundo desigual puede resultar en la justificación de una guerra revolucionaria, pero el problema que resulta, es la definición del momento revolucionario y su transformación en otra época de la historia. “Probablemente ésta sea una de las mayores dificultades planteadas por Benjamin, la imposibilidad de saber a ciencia cierta cuándo lo revolucionario, esto es, la ruptura con el ciclo mítico del derecho se ha manifestado como tal, o saber cuándo se ha ingresado efectivamente en una nueva época histórica.” (Pérez, 2016. P. 103)

En consecuencia, la justificación de una guerra contra la opresión puede dar como consecuencia o un freno en la destrucción por parte de una minoría o una violencia desmedida, de cualquier forma, y de lo que no cabe duda, es que, si el tiempo revolucionario no se puede determinar, el tiempo de la paz sí, su necesidad es evidente, la destrucción no da marcha atrás y el paso del tiempo es irreversible.

La filosofía de la historia en la cuestión por el origen y desenlace de la guerra ha servido para hacer énfasis en otras capacidades que se destacan al momento de llevar la paz a la práctica, ello son los acuerdos. Gracias al lenguaje que deja a la luz pública toda acción y, evidencia la necesidad del giro de la racionalidad práctica a la performatividad de la paz, es decir, al cumplimiento, deconstrucción y reconstrucción de las acciones de paz jurídicas, corporales y lingüísticas opuestas a la violencia, y a las formas de transformar conflictos acordes al reconocimiento de la existencia de la diversidad.

De hecho, recibir al otro se enmarca en el deber y el derecho de ser recibido: “Por tanto, el derecho cosmopolita hace que las relaciones interculturales, el comercio como intercambio, se den en un clima donde *todos tenemos derecho a la hospitalidad*: en unos caos unos seremos anfitriones, si se quiere, originariamente «hostaleros», y en otros huéspedes.” (Guzmán, 2001. P. 284) En síntesis, la hospitalidad cultiva el acompañamiento o recogimiento del extranjero, elemento fundamental en la construcción de relaciones pacíficas. La performatividad implica transformar la cultura del acto de habla y sobre todo el comportamiento que asegura el cambio en la concepción colonial de ver al otro no como instrumento o sujeto servil; sino como ser humano, sujeto de derechos.

Una filosofía práctica no puede prescindir del lenguaje. En efecto, los valores son hechos en el compromiso de un enunciado, pero pueden también ser falsos si en la práctica se cumple o no. Por tanto, la práctica debe estar orientada por imperativos que aseguren los móviles de un comportamiento pacífico, y la posibilidad de exigir a los otros y a los gobernantes, a través del derecho, que cumplan con lo dicho y que den cuenta de lo hecho para que el cambio sea integral.

En otras palabras, los hechos desprovistos de valor no dan cabida a la comprensión del comportamiento simbólicamente orientado, sin esto no puede hacerse una reconstrucción de la interacción lingüística y por ende de los procesos de paz y de las relaciones pacíficas, los hechos se interpretan y se toman según la valoración y la adaptación social, ello sirve en diferentes contextos, las relaciones se convierten en ejemplo público.

La actitud performativa de la paz, comprende que los hechos no son objetivos, no porque no existan o no sean verdaderos, sino porque deben ser reconstruidos entre todos los sectores de la sociedad, tener una mirada más amplia y juzgar a quienes lo merezcan. La publicidad de los actos es parte del giro performativo, promover desde las instituciones y la cultura la transparencia, ofrece la posibilidad de la verdad y la realización de la paz en la rendición de cuentas y la responsabilidad con los otros.

6.

La paz no sólo puede hacerse posible en la performatividad, en el reconocimiento del lenguaje corporal, sino que también debe enfrentar la imperfección humana, ella la alimenta y la hace necesaria, incluye elementos básicos de la consciencia y el sentimiento humano. Se evidencia en esa misma relación el problema de la identidad, cierto grupo puede reconocer a un sujeto pero este a su vez puede desconocer otros grupos y diversidades, ello se ha logrado estudiar en las consecuencias que genera el reconocimiento de un único género como el género universal, el otro que no cabe dentro de esta categoría es violentado o violentada como en el caso de las mujeres o peor aún de aquellos que no caben en ninguna de estas categorías y que son objeto de violencia desde diferentes puntos.

En efecto, existe una matriz cultural que niega la existencia de otras identidades en las que el género es consecuencia del sexo, por ejemplo, o que sus deseos no proceden de este (Butler, 2007) son hartos los casos de violencia contra aquellas personas que salen de estas categorías de dominancia y dominación, ya sea por su caminar, hablar o pensar, de cualquier modo, su performatividad es negada hasta con la muerte.

Por tanto, para la construcción de una sociedad plural, democrática y pacífica, es necesario deconstruir de forma constante las categorías y las prácticas coloniales y violentas, puesto que, también puede ocurrir en el caso contrario, que se defina la categoría de mujer y así mismo excluir a otras. Las verdades promulgadas por los movimientos sociales deben ser puestas también en constante crítica; pueden fracturar o dividir los procesos de paz, en otras

palabras, el activismo por la corrección lingüística y política saca de contexto e impide procesos con personas de sectores populares y dejan en segundo plano, la necesidad fundamental de la transformación de las condiciones estructurales que promueven la matriz de dominación y la violencia sobre unos en beneficio o gusto de otros. En consecuencia, la paz debe comprender todas las formas de ser, debe entender la imperfección de la diversidad, el flujo de las identidades y su constante cuidado.

7.

La performatividad de los pueblos se halla en un tiempo y espacio determinado, la praxis de la paz ocurre de la misma forma, de tal manera que el presente como momento es lo real y el único momento para hacer posible la paz. Pero, la conciencia de ello es posible por la irrupción de la filosofía, por las preguntas por el sentido de la vida y el mundo, por la metafísica que los rige y por la forma de romper con aquello que no permite una sociedad en distinta a las sociedades colonizadas como la nuestra.

La alienación también es dada por la cultura y la época, en el presente encontramos, por ejemplo, una extrema pasividad fomentada por el entretenimiento constante. Así, uno de los primeros pasos para la irrupción de la filosofía de la paz en el ser, como se dedujo, es la consciencia de su propio presente. Debe ser primero comprendido y comprenderlo mientras pasa y mientras se apropia.

El ser-ahí, en efecto, encierra la posibilidad de conocimiento, pues no se trata de prescindir del sentido, es decir, de la metafísica adquirida por la cultura y la época sino de cuestionarlo en todo momento. Por tal motivo, para una filosofía de la paz, es imprescindible que la comprensión del ser-ahí pase por el cuestionamiento del mundo y su propia temporalidad con el objeto de hacer de la vida, una mejor vida, en tanto es la única y es efímera.

8.

La historia es instituida de forma lineal y deriva en la erradicación de la guerra bajo el derecho, afirma que ello no ocurrirá y por tanto se evidencia la relevancia de la praxis del sujeto en la eliminación de esta y la erradicación de tales prácticas de su entorno.

Finalmente, se infiere que la casa del ser invadida por la raíz metafísica de la guerra, encontrar el punto de fuga, salir de la linealidad que no permite la construcción propia y la comprensión de la responsabilidad con los otros que sufren y sienten la angustia de forma más directa como es el caso de los pueblos oprimidos y colonizados de América.

9.

Las causas del sufrimiento de las mayorías en el contexto latinoamericano es la consecuencia de siglos de colonización directa e indirecta, repercute salvajemente en la mente, el cuerpo y el territorio, la dominación es entonces una de las causas del sufrimiento, ella deja marcas, recuerdos y deudas. Por consiguiente, son necesarias la decolonización y la descolonización del presente, permiten el hacer-ahora frente a la violencia aprendida por el sujeto en la imposición de una historia lineal, además de oponerse a la justificación de la guerra como motor de la historia y productora de ciencia, seguridad y conocimiento, reconocida como institución social y exaltada por la cultura.

El *êthos*, es decir, la casa del ser, la fuente de todas las relaciones humanas está aún y en un alto grado, colonizado por la modernidad y el patrón global del poder capitalista, lo que se traduce en la aceptación y normalización del racismo para clasificar la sociedad y determinar privilegios para unos y trabajo o esclavitud para otros. Así, se concluye que la dominación no es solo de clase, a pesar que atraviesa todos los ámbitos de la vida, sino también de raza, género y ubicación geográfica.

En suma, la paz debe ser plural, debe ser la fuente de las relaciones humanas y el objetivo principal de los móviles de la voluntad. La casa del ser que es el *êthos* debe emanciparse de los aspectos de la colonialidad que en él se insertan y distinguir, las casusas históricas de la

violencia en el presente, la temporalidad de su vida y la importancia de la preservación de ésta; la creación sólo entonces dará frutos importantes en nuevas relaciones intersubjetivas y pacíficas. Por último, la paz es posible solo en la performatividad corporal y lingüística que permite el reconocimiento de todas las comunidades, pues es cierto que nos diferenciamos por los otros, pero no contra los otros, hay algo fundamental y es que tenemos la capacidad de saber que las relaciones pueden ser de otra forma, la paz es una relación que se concreta en las prácticas sociales.

Bibliografía.

1. Agustín, S. (2003). Las confesiones (Vol. 1). Ediciones AKAL.
2. Austin, J. L., & Urmson, J. O. (1990). Cómo hacer cosas con palabras. Barcelona: Paidós.
3. Benjamin, W., & Echevarría, B. (2008). Tesis sobre la historia y otros fragmentos (No. 901 B4Y.). México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
4. Bobbio, N. (1982). El problema de la guerra y las vías de la paz, trad. Jorge Binaghi, Gedisa, Barcelona.
5. Butler J. (2017). Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea. Colombia: Paidós.
6. (2002). Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo. Editorial Paidós Defensa, 599.
7. (2007). El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad. Paidós.
8. Castro-Gómez, S. (2014). Cuerpos racializados: para una genealogía de la colonialidad del poder en Colombia. Hilderman Cardona y Zandra Pedraza (comps.), Al otro lado del cuerpo: estudios biopolíticos en América Latina, Bogotá, Universidad de los Andes, 79-95.
9. Cortina, A., (2002). Educación en valores y responsabilidad cívica, Bogotá D. C., Colombia: Búho.
10. DEUTSCH, M. y COLEMAN, P.T. (2000). The Handbook of Conflict Resolution. Theory and Practice. Deutsch, M. y Coleman, P.T. (eds.). San Francisco, CA.: Jossey Bass Publishers
11. Deleuze, G., & Guattari, F. (2005). Rizoma (Introducción).(1976). Trad. José Vázquez Pérez y Umbellina Larraceleta. España: Pre-textos.
12. Engels, F. (1972). El Anti-Dühring o “La revolución de la ciencia” de Eugenio Dühring. Introducción al estudio del socialismo. Buenos Aires: Claridad.
13. Entelman, R. (2005). Teoría de Conflictos. Barcelona: Gedisa
14. Fanon, F. (1965) Los Condenados de la Tierra. México: Fondo de cultura económica.
15. Freud, S. (1976) El yo y el ello u otras obras. Buenos Aires: Amorrortu editores.
16. Foucault, M. (1970) La Arqueología del Saber. México: Siglo XXI Editores.

17. (1992) Microfísica del poder. Madrid: Ediciones la Piqueta.
18. (1990) Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión. México: Siglo XXI Editores.
19. Fuentes, Carlos. (1999) El espejo enterrado. México: Taurus.
20. Galtung, J. (1996). Peace by peaceful means: Peace and conflict, development and civilization (Vol. 14). Sage.
21. (1995). Investigación para la paz y conflictos. Presente y Futuro.
Ponencia para Red Internacional para la Paz.
22. (1998). Tras la violencia, 3R, Reconstrucción. Reconciliación y Resolución, Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia, Gernica, Gogoratuz, 13.
23. ----- (2003) Violencia cultural. España: Gernica.
24. ----- (2004) Violencia, guerra y su impacto, Sobre los efectos visibles e invisibles de la violencia. Francia: Gernika.
25. Habermas, J. (1987) Teoría de la acción comunicativa, I y II, Madrid, Taurus.
26. Hegel, G. (1993) Fenomenología del espíritu. México: Fondo de Cultura Económica.
27. (1968) Filosofía del derecho. Buenos Aires: Editorial Claridad.
28. Hobbes, T. (1980) Leviatán. Madrid: Editora Nacional.
29. Honneth, A. (1999). Reconocimiento y obligaciones morales. Estudios políticos, (14), 173-187.
30. (1997). La lucha por el reconocimiento. Barcelona: Crítica.
31. Heidegger, M., & Girardot, R. G. (2000). Carta sobre el humanismo. Madrid: Alianza Editorial.
32. (2003) Ser y Tiempo. Madrid: Trotta.
33. Infante, E. (1998). Sobre la definición del conflicto interpersonal: aplicación del cluster analysis al estudio semántico. Revista de psicología Social, 13(3), 485-493.
34. Jiménez, J., & Muñoz, F. (2012). La paz, partera de la historia. Granada: Universidad de Granada.
35. Kant, I. (2005) La metafísica de las costumbres. Madrid: Tecnos.
36. (2016) La paz perpetua. Madrid: Alianza editorial.
37. Lewin, K. (1988) Teoría del campo en la Ciencia Social. Barcelona: Paidós.
38. Marx, K. (1977) Crítica al programa de Gotha, Moscú: progreso.
39. (1973). Obras escogidas, de C. Marx y F. Engels. Progreso.

- 40 (1974). Obras escogidas, de C. Marx y F. Engels. Progreso.
41. Martínez Guzmán, V. (2005) Filosofía para hacer las paces. Barcelona: Icaria editorial.
- 42----- (2000), “Saber hacer las paces. Epistemologías de los Estudios para la Paz”, en Convergencia Revista de Ciencias Sociales, 7(23), 49-96 pp.
43. McNeil B. Elton, (1992) La naturaleza del conflicto humano, México: Fondo de Cultura económica.
44. Muñoz, F. A. (Ed.). (2001). La paz imperfecta (p. 2). Granada: Universidad de Granada.
45. Jiménez Arenas, J. M., & Muñoz, F. (2012). La paz, partera de la historia. España: Editorial Universidad de Granada.
46. Nietzsche, F. (2005) El caso Wagner. Nietzsche contra Wagner. Madrid: Ediciones Siruela
- 47----- (2000). La genealogía de la moral, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
48. Quijano, Anibal. (2007) Colonialidad del poder y clasificación social. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, (eds.). El giro decolonial, Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: IESCO/Instituto.
49. Redacción ElTiempo. (2010). Las masacres cometidas por las autodefensas unidas de Colombia (AUC). El Tiempo, 1
50. Restrepo, E. (2010) Rojas, Axel. Inflexión Decolonial: Fuentes, conceptos y cuestionamientos. Popayán: Universidad del Cauca.
51. Roldán, M. A. (1999). EIRÉNE Y OTRAS PALABRAS GRIEGAS SOBRE LA PAZ1. Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval, Granada: Universidad, 123-152.
52. Sartre, J. P. (2004). Crítica de la razón dialéctica I y II. Buenos Aires: Losada.
- 53.(1979) El Ser y la Nada. Buenos Aires: Losada.
54. Walsh, C. (2005) Introducción (Re)pensamiento crítico y (De)colonialidad, Quito. p. p. 13-35.
55. Zuleta, E. (2002). La participación democrática y su relación con la educación. Polis. Revista Latinoamericana, (2)