

Hacer las paces en tiempos de crisis: Veinte años trabajando para hacer las paces en la *Universitat Jaume I*

Vicent Martínez Guzmán, Director Honorífico Cátedra UNESCO Filosofía Paz
Universitat Jaume I, Castellón

Introducción: cambiar las mentes para hacer las paces

En estas reflexiones vamos a compartir algunas ideas en las que venimos trabajando durante estos veinte años del Máster de la Paz, desde la perspectiva de nuestra filosofía para hacer las paces (Martínez Guzmán, 2005; 2009; 2010a; 2010b). La venimos definiendo como el conjunto de investigaciones de las capacidades y competencias humanas para vivir en paz. Reconocemos que, desgraciadamente, también tenemos capacidades y competencias para hacernos mucho daño, producir mucho sufrimiento, cometer injusticias, marginación y exclusión. Es decir, tenemos capacidades y competencias para realizar cualquiera de los tipos de violencia en que venimos trabajando en la Investigación para la Paz: directa, estructural y cultural (Galtung, 2003). Sin embargo, sabemos que también tenemos capacidades y competencias para tratarnos con ternura, cuidado (Comins Mingol, 2009) y cariño en las relaciones interpersonales y con justicia y políticas democráticas en las relaciones institucionales. Esta es la explicación de nuestro lema “nosotros los pacifistas somos los realistas”. No sólo es real el daño que nos podemos hacer, sino el bien que también nos podemos hacer y nosotros nos empeñamos en transformar las acciones malas por las buenas.

Estas investigaciones, nos han permitido diseñar un marco conceptual, una red de conceptos, que nos dan indicadores prácticos para organizar nuestras relaciones y afrontar los inevitables conflictos entre los seres humanos, de manera pacífica (París Albert, 2009). Como sabemos, no significa solamente afrontar los conflictos sin hacer guerras o ejercer la violencia directa. Quiere decir también incrementando los criterios de *justicia* en las acciones y las instituciones humanas. Significa, así mismo, trabajar por un cambio en las mentalidades humanas, cambiar las culturas de las violencias por las culturas para hacer las paces. Seguimos con ello el preámbulo de la Constitución de la UNESCO: “puesto que las guerras surgen en las mentes de los seres humanos, es en las mentes de los seres humanos donde tenemos que construir los baluartes de la paz”.

Aún más, nos atrevemos a decir, que para facilitar la reconciliación, los seres humanos también tenemos capacidades y competencias para completar nuestras



acciones de transformación social por medio de la justicia, con el amor, la compasión, la gratuidad o el perdón (Boltanski, 2000; Ricoeur, 2005). Incluso hablamos del “amor al enemigo”, no con la ingenuidad de pensar que vamos a tener afecto o cariño a quienes hacen daño, oprimen, marginan, excluyen o matan. Sino aprendiendo que nuestras acciones “contra estos enemigos” siempre tendrán en consideración que quienes, dañan, oprimen, marginan o matan, también son seres humanos y nuestras acciones en su contra para transformar las injusticias que producen, nunca atentarán contra su dignidad como seres humanos, aunque sean máximamente contundentes. Es lo contrario de lo que ellos mismo hacen al intentar “deshumanizar”, quitar categoría humana, a quienes consideran enemigos (King, 1999; Wink, 2003).

En nuestro máster y doctorado diseñamos el currículo desde estos marcos conceptuales complejos que rigen las acciones humanas y que pueden llevarnos a la marginación, exclusión, miseria y muerte, o a diversas formas de hacer las paces. No investigamos estos marcos teóricos por mero prurito académico. Lo que nos preocupa, principalmente, es cómo podemos transformar el sufrimiento que unos seres humanos producimos a otros y a la naturaleza y aprender a transformarlo por medios pacíficos. Para ello, usamos los instrumentos que tenemos como universitarios con el máximo rigor: con cursos, postgrados, máster y doctorado y trabajos de investigación.

No es inocente explicitar los marcos teóricos que rigen nuestras acciones. Los marcos conceptuales y la red de conceptos van constituyendo una manera de relacionarnos los seres humanos que se puede basar en las violencias culturales o en las culturas para hacer las paces. Incluso, a veces de manera inconsciente, reaccionamos ante determinadas situaciones con los conceptos que tenemos de fondo de nuestras acciones, tanto si los hacemos explícitos como si no. Así, como dice Butler (2010), según los marcos conceptuales que tenemos, parece que consideramos unas vidas “más dignas de ser lloradas y llevar duelo por ellas”, como las del último atentado de París que, obviamente, condenamos, y otras que consideramos “menos dignas de ser lloradas y llevar duelo por ellas”, como, por ejemplo, los muertos en Siria. Se relaciona con el hecho de que la violencia cultural hace opaca nuestra responsabilidad moral. Parece que tenemos menos responsabilidad moral por las muertes de los muertos en una patera si, de acuerdo con nuestras leyes, fenómeno político y cultural, los consideramos “inmigrantes ilegales”. Este es el sentido que interpretamos que da la UNESCO cuando habla de cambiar las mentes de los seres humanos al que nos hemos referido.

Necesitamos, pues, cambiar nuestras mentes, nuestras culturas, si queremos

incrementar la transformación de nuestros conflictos por medios pacíficos. Veamos algunos de los conceptos que nos permiten reflexionar sobre la crisis desde nuestra filosofía para hacer las paces.

1. El concepto de crisis: la crisis de la miseria y la crisis financiera y de crecimiento

El mismo concepto de crisis tiene una trampa etnocéntrica. Hablamos ahora de una especie de “crisis mundial”, porque es cuando decimos que estamos en crisis los países del norte del mundo, de Europa y América del Norte. De la misma manera que hablamos de “dos guerras mundiales”, cuando referimos a guerras en Europa, como si fuéramos el centro del mundo. Sin embargo, podríamos decir que todas las guerras son guerras mundiales, porque todas afectan a todas las partes del mundo. Como eran mundiales las guerras de Corea o Vietnam, cuando en el norte hablábamos sólo de “guerra fría” y, anteriormente, eran también mundiales las guerras de la conquista de América por parte de los Europeos o las colonizaciones de África o Asia. Ya advertía Kant (1991) en 1794 que la violación del derecho en una parte del mundo afecta a toda la humanidad. Como ocurría con las muertes dignas de ser lloradas, parece que sólo las guerras o las crisis que afectan a las partes ricas del mundo son dignas de ser consideradas guerras o crisis mundiales. Ahora que las sufrimos las clases medias del norte –los muy ricos siguen haciéndose más ricos– parece que sean “más crisis”.

El mismo creador de la Investigación para la Paz Johan Galtung (2012) distingue entre la crisis entendida como falta de crecimiento económico e inestabilidad financiera, que sería la crisis actual en Europa, y la crisis como miseria permanente que afecta al 20% de la población mundial y que causa numerosas muertes por hambrunas y enfermedades que se pueden prevenir y curar. Esta crisis permanente nos retrotrae al propio autor que influyó en el diseño curricular de nuestro máster que desde el principio incluye un semestre de estudios de desarrollo. Galtung (2003) entendía el desarrollo como satisfacción de las necesidades humanas básicas. Mientras quede un sólo ser humano en el mundo que no tenga satisfechas sus necesidades básicas, dice Galtung, estamos en crisis. Por eso, actualmente, propone que la economía para la paz debe transformar una economía de muerte (*killing economy*) en una economía de vida (*living economy*). Es esta crisis permanente la que requiere ser atendida para afrontar la crisis más particular del crecimiento económico e inestabilidad financiera y no al revés, como se está haciendo. Es desde la perspectiva de la crisis de los pobres del mundo que se

tienen que buscar soluciones a la crisis de las clases medias cada vez más empobrecidas del norte. Sin embargo, se están buscando primero las soluciones para instituciones como los bancos y los más ricos del mundo, empobreciendo cada vez más a las clases medias y enriqueciendo cada vez más a los más ricos. Todo ello enmascarado con la falacia que Baumann (2014) denuncia de que “la riqueza de unos pocos nos beneficia a todos”. Evidentemente, beneficia, a “esos pocos”. Por este motivo, en nuestro diseño curricular también hemos aprendido a ser críticos contra la misma noción de desarrollo que muchas veces ha sido una forma de seguir colonizando. Con nuestro profesor y amigo José María Tortosa (Tortosa, Acosta y otros 2011), denunciarnos que el mal desarrollo lo que produce es un “mal vivir”. Volveremos al tema al hablar de la austeridad.

2. El problema de la dicotomía entre teorías y prácticas

Abordar temas, como en este caso el de las crisis, desde perspectivas teóricas y conceptuales, es lo que hacemos en la universidad. En nuestro caso, en nuestros programas de máster, doctorado y en nuestras investigaciones y publicaciones. Sin embargo, estas perspectivas teóricas y conceptuales, de ninguna manera nos separan, sino más bien nos comprometen con acciones específicas de transformación social, para hacer un mundo más justo que será lo mismo que más pacífico. Además decimos “un mundo” porque los mil estudiantes que hasta ahora han venido a nuestros programas hemos procurado que sean de todas partes del mundo. Una de nuestros compromisos teóricos y prácticos es superar las falsas dicotomías, entre otras, entre teorías y prácticas.

Es cierto que, tomada aisladamente, la famosa tesis XI sobre Feuerbach de Marx, “los filósofos no han hecho otra cosa que interpretar el mundo; de lo que se trata es de transformarlo” (*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kömmt darauf an, sie zu verändern*), se ha “interpretado” como que ya no tenemos que hacer más teorías ni más interpretaciones. Es decir se ha hecho una interpretación diciendo que no hay que hacer más interpretaciones.

Si estudiamos los marxismos con profundidad, vemos que de lo que se trata es de no hacer teorías o proponer interpretaciones del mundo, que disfracen mediante ideologías como elementos de la “superestructura” de un modo de producción, las relaciones entre los seres humanos que producen opresión, marginación y exclusión que

constituyen la “base” de una determinada “formación social”. Denunciamos esas interpretaciones enmascaradoras de las injusticias reales, no para quedarnos sin interpretaciones, teorías o marcos conceptuales, sino para proponer otras alternativas que, interpeladas desde las propias prácticas, orienten nuestras acciones, en nuestro caso, para hacer un mundo más justo, que es una manera de hacer las paces.

Ya al menos de Aristóteles (1985: 1095 b 17-19; Martínez Guzmán, 1995) aprendimos que la teoría es la práctica más excelente, la *praxis* más completa que consiste en la contemplación, la visión. No la mera contemplación que nos aparta de los compromisos prácticos, sino que teoría y práctica están relacionadas con las formas de vida. La teoría, en nuestro caso la filosofía para hacer las paces, es tan práctica que es una forma de vida: es *bios theoretikos* (Hadot, 2009). Es la forma suprema de la vida con los otros (*bios politikós*), de la vida moral (*bios praktikós*) y de la vida del cuerpo o del placer (*bíos apolaustikós*).

En este marco conceptual, los saberes o las ciencias, las epistemes, también las divide en teoría, práctica y poiética. La *poiēsis* es un tipo de saber, de *epistēmē*, que es productivo, tiene que buscar la eficacia. Es una *téchnē* en el sentido de arte o técnica artificial. De hecho, este arte o técnica tiene una fase de concepción mental (*nóēsis*), como el arquitecto que tiene el plano en la cabeza, y una fase de “realización o producción” que es la *poiēsis* (Moreau, 1972: 100), realizar la obra de lo que tenemos en mente, “obrar”, como “los obreros”. Por esta razón, interpreto, Hannah Arendt (2005) traduce el verbo *poieō* al alemán por *herstellen* (*work* en inglés), producir en el sentido de trabajar, poner en obra. Además, consiste en producir con imaginación. De *poiēsis* viene también “poesía”. Por consiguiente, también significa imaginación creadora, imaginación moral, como dice Lederach. Pues bien, en la bienaventuranza de Mateo 5,9 la palabra que se usa para trabajadores para la paz es *eirēnopoioi*.

Por consiguiente al trabajar por la paz, no establecemos una dicotomía entre teoría y práctica, sino que somos poiéticos, productivos, poetas, obreros que hacen las paces, con imaginación creadora, en el marco de nuestras diferentes formas de vida del cuerpo y sus placeres, en diversas políticas que nos relacionan a unos y unas con otros y otras, y con una *praxis* moral. En nuestro Máster y Doctorado estamos en la fase noética o teórica, de concebir y estudiar las diversas formas de hacer las paces. Pero ya es una forma de ser poiéticos, productivos, y prácticos, conviviendo estudiantes y profesores de diversas culturas y creencias. Ya es una forma de vida.

Un problema es que, por culpa de la crisis, de estas formas de vida como *bios*,

expulsamos otros seres humanos que literalmente “sobran”, son “residuos humanos”. Nos importa tanto la relación entre teoría y práctica que, de las muchas críticas a la modernidad occidental que se han realizado, Bauman (2005) nos ayuda a tomar conciencia de los “residuos humanos” que estamos creando en el orden mundial tal como lo estamos configurando: vidas desperdiciadas, basura, parias. Bauman interpreta estos “cuerpos basura” según los análisis que Agamben (1998) ha realizado de la figura del antiguo derecho romano del *homo sacer*. El *homo sacer*, es el de la “nuda vida”, simple *zōē* y no todavía *bíos*. Los seres humanos que vamos excluyendo de la vida como *bios* no son “usufructuarios” de su propia vida con todos los derechos legales. Simplemente tienen sobre su propia vida, la “nuda propiedad” (Comins Mingol y Martínez Guzmán, 2010).

Otro problema es si el trabajo de hacer las paces podemos considerarlo como un trabajo penoso o no. Es cierto que en las tradiciones judía, cristiana y musulmana, el trabajo es entendido como una maldición, al menos desde el dicho del Génesis (3, 19): “te ganarás el pan con el sudor de tu frente” que va ligado a los dolores de parto. De hecho, “trabajo” viene del latín *tripaliare*, torturar, y hace referencia a un instrumento de tortura formado por tres palos cruzados, al cual se sujetaba al reo. Tenía como forma primitiva *trebajar* en el sentido de sufrir y esforzarse, de donde viene el sentido de laborar y obrar (Roberts y Pastor, 1997).

Ivan Illich (1974a: 53) dice que como instrumento de tortura aparece en el siglo VI. Desde el siglo XII ya significa una prueba dolorosa y, desde el XVI va sustituyendo a *obra* (como hemos visto, el término *poiēsis* usado en la bienaventuranza de quienes trabajan por la paz) que sería propia del ser humano artista y libre, y “a la *labor* (*ponērós*) del hombre por el otro o por la naturaleza” que ya supone sufrimiento y esfuerzo penoso. En latín *labor* conserva ese sentido de fatiga y esfuerzo, incluso de desgracia e infortunio que el sustantivo *pónos* tiene en griego. En una sociedad *convivencial* postindustrial como la que propone Illich, interpretamos, se tendría que recuperar el sentido poiético, artístico y creador del trabajo. *Este es el que necesitamos en el arte de trabajar para hacer las paces*, como venimos estudiando.

También entre los griegos, como muestra la *Teogonía* de Hesíodo (226), a pesar de ser un defensor del trabajo, se habla de la labor (*pónos*) como el primero de los males que importunan a los seres humanos. Arendt (2005: 90 n. 39) cree que en las lenguas se mantiene la separación de lo que los teóricos han unido. Así tendríamos las palabras *pónos*, *labor* (en latín e inglés), *travail* y *Arbeit* con el significado de dolor y esfuerzo e

incluso relacionados con los dolores de parto, y pobreza (*penía* en griego y *Armut* en alemán). Sin embargo, frente a *pónos*, como trabajo penoso tenemos *érgon*, en el sentido de obra y sus respectivos verbos; en latín frente a *laborare*, *facere* o *fabricari*; en francés *travailler* y *ouvrer*; y en alemán *arbeiten* y *werken*. Estas segundas palabras sólo tienen el sentido de dolor y molestia cuando adoptan el significado de labor. Es más, *es interesante notar que son los nombres work, œuvre* (en castellano “obra”) y *Werk las que tienden a usarse con “arte”* (142 nn. 3 y 5). Ella misma usa en inglés *labor* y *work*.

A los trabajadores y trabajadoras para hacer las paces de nuestro Máster y doctorado el trabajo no nos resulta penoso, sino que, como venimos proponiendo, interaccionaría teoría y práctica, como obreros que hacen las paces con efectividad y creatividad. Estaríamos en la línea de la red conceptual de *érgon*, *facere* o *fabricari*, *ouvrer*, *werken* y *work*.

3. El problema de la responsabilidad y de las convicciones

A veces, escuchamos argumentos que apelan a la responsabilidad a costa de las convicciones. Parece que los responsables políticos deben ser más responsables y esta responsabilidad va en contra de las propias convicciones. Así escuchamos argumentos del tipo: “debemos hacer lo que tenemos que hacer, porque es nuestro deber hacer lo que tenemos que hacer”. Como en uno de los galimatías de las películas de los hermanos Marx, ahora ya no el filósofo.

Dicho más académicamente: Weber (1984: 69) distingue la *Gesinnungsethik* (ética de la convicción), de la *Verantwortungsethik* (ética de la responsabilidad) que parece más “realista”. Ciertamente, por influencia de Tolstoi tiene un gran respeto por la ética de las convicciones, ejemplificadas en el Sermón de la Montaña como alternativa al ojo por ojo: no devolver mal a quien os hace el mal (Mt 5,39).

No obstante, el político, que debe ser realista, no puede actuar sólo por convicción sino también por responsabilidad, sigue Weber. Como hemos estudiado en otras partes (Martínez Guzmán, 2009: 131; Weber, 1988: 84 s.), puede usar “la violencia física de manera legítima” que es precisamente la que caracteriza el poder del estado. Reconoce que el estado tiene otros medios, pero la violencia física es su medio específico:

“Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el ‘territorio’ es el elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima*” (83). A las demás asociaciones e individuos se les

concede el derecho a la violencia física en la medida en que el Estado lo permite, pues es la única fuente del “derecho” a la violencia. “Política significará, pues, para nosotros, la aspiración a participar en el poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen” (84).

“Quien hace política aspira al poder; al poder como medio para la consecución de otros fines (idealistas o egoístas) o al poder ‘por el poder’, para gozar del sentimiento de prestigio que él confiere”. En definitiva “El Estado como todas las asociaciones políticas que históricamente lo han precedido, es una relación de *dominación* de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima... Para subsistir necesita, por tanto, que los dominados *acaten* la autoridad que pretenden tener quienes en ese momento dominan” (85). Ahí es donde surge el concepto de legitimación de la violencia cuando es usada por quienes tienen el poder del estado.

Se establece, así, un marco teórico o una red conceptual entre la tarea política, el ejercicio del poder como dominación o prestigio y la concepción del Estado. Desde esta red conceptual, parece que los políticos deben actuar más por responsabilidad que por convicciones. Esta responsabilidad se da, pues, en el marco de esas interrelaciones entre tarea política, el poder como dominación o prestigio y Estado ligado al uso legítimo de la violencia.

Cuando los responsables políticos dicen, que deben actuar por responsabilidad, lamentando no poder hacerlo según sus convicciones, tenemos que indagar si tienen en mente esa relación entre política, poder, dominación, estado, prestigio y uso legítimo de la violencia. Estoy pensando en “decisiones duras” como la intervención de la OTAN en los Balcanes o la invasión en la segunda guerra de Iraq. Incluso la decisión de “rescatar a los Bancos” endeudando más a los países que se supone rescatan, en lugar de rescatar a las personas humildes que no pueden pagar sus hipotecas y tienen que ser desahuciadas.

El hecho de que digamos que son marcos o redes conceptuales ligados a las maneras de entender la política, se relaciona con la violencia cultural, porque genera unas culturas, unas formas de hacer política que legitiman la violencia estructural, por ejemplo, aumentando la brecha entre ricos y pobres por medio de los llamados rescates, y puede producir la violencia directa, por ejemplo, desahuciando por la fuerza (el uso legítimo de la violencia) a las personas endeudadas que pierden su casa.

Como trabajadores y trabajadoras para hacer las paces podemos preguntarnos ¿no había más remedio que renunciar a las convicciones? ¿pueden existir otras formas de entender la política desligadas del monopolio de la violencia o del poder como prestigio, que acerquen más las responsabilidades a las convicciones? Más adelante

volveremos sobre el tema y presentaremos alternativas. Queda ya constancia, una vez más, que los marcos conceptuales o las redes que establecemos entre los conceptos que guían nuestras acciones, no son inocentes.

4. El problema de apelar a la experiencia

A veces, se dice que *la experiencia* demuestra que el uso de las violencias es inevitable, tanto como las desigualdades entre ricos y pobres, o que la miseria, marginación y exclusión no tienen remedio.

Según Kant (Martínez Guzmán, 2009: 160), no vale la excusa de los políticos que se consideran a sí mismos prácticos, los *moralistas políticos* que se forjan una moral útil a sus conveniencias de hombres de Estado (Kant, 1991: 48). Estos pueden ser profetas prediciendo que debido a la condición humana esto no tiene remedio, que hay que tomar a los seres humanos como son. Lo que están diciendo realmente es “como nosotros los hemos hecho, mediante una imposición injusta” (1985: 97). De ahí que puedan predecir qué harán. Es un ejemplo de la profecía que se cumple a sí misma, (*self-fulfilling prophecy*). Como filósofos, tenemos que denunciar públicamente estas manipulaciones de nuestras intuiciones. Debemos hacer abstracción de los obstáculos que nos impiden la institucionalización de la paz “que acaso no provengan inevitablemente de la naturaleza humana, sino más bien del descuido de las ideas auténticas en la legislación. En efecto, nada hay más pernicioso e indigno de un filósofo que la plebeya apelación a una presunta experiencia contradictoria, la cual no tendría lugar de haber existido a tiempo tales instituciones de acuerdo con ideas” (Kant, 1978: 312).

Es decir, cuando apelemos a la experiencia para decir que esto no tiene remedio, analicemos si somos los seres humanos mismos, como dice Kant, los moralistas políticos que hacen una moral a su medida, quienes hemos hecho que determinadas cosas sean de una manera y no de otra. Si hacemos malas políticas, podemos predecir que todo saldrá mal, porque “así son las cosas”. Se cumplirá nuestra profecía. Pero no porque “así son los seres humanos”, sino porque “así hemos hecho determinadas acciones”, así hemos constituido la experiencia. Pensemos hacerlas de otra manera y aprendamos a buscar alternativas, creando de manera productiva y con imaginación, como hemos dicho, otros tipos de experiencias.

5. El problema de la corrupción: subordinación de la moral a la política o de la política a la moral

Precisamente estos moralistas políticos, como hemos dicho, subordinan la moral a la política (Kant, 1991: 48 ss.). De esta manera aplican sólo la primera parte de la máxima evangélica ya mencionada, de ser astutos, prudentes o sagaces (*klug* en Kant, *phronimos* en el griego del evangelio de Mt 10, 16) como las serpientes. La cita textual según la Biblia de Jerusalén es: “Mirad que yo os envío como ovejas en medio de lobos. Sed, pues, prudentes como las serpientes, y sencillos como las palomas”. Se olvidan así, de la segunda parte que pone freno a esa sagacidad apelando a la sencillez o actuación “sin falsedad” de las palomas (*ohne Falsch* en Kant, *akéraios* en el mismo evangelio) y, por consiguiente, estableciendo una relación entre moral y política.

Los trabajadores y trabajadoras para la paz tenemos que tener la sagacidad suficiente para transformar las situaciones de injusticia, marginación y exclusión entre las que vivimos “como ovejas en medio de lobos”. Nosotros mismos tenemos, desgraciadamente, capacidades para actuar como lobos. En este sentido, tenemos que ser sagaces, prudentes, astutos, como las serpientes para conseguir la transformación de estas situaciones. Pero no como los moralistas políticos, haciendo una moral a nuestra conveniencia. Tenemos que actuar como *políticos morales*, hacer una política subordinada a la moralidad, para no caer en la corrupción, con la sencillez de las palomas. Decimos, por medios pacíficos. No cualquier medio sirve para hacer las paces. Los medios han de ser también pacíficos. Incluso, como hemos dicho, con amor a los enemigos. Es decir, quizá sin afecto, con mucha firmeza, pero siempre respetando su dignidad como seres humanos. Es una forma de romper la espiral de las violencias.

Sin embargo los moralistas políticos que hacen una moral a su conveniencia, sólo desarrollan la sagacidad o astucia, cumpliendo otra máxima evangélica: “Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos y sus grandes las oprimen con su poder” (Mc 10, 42). Se está usando el término *cleptocracia* para definir la situación global de corrupción en la política. Ya no es sólo “plutocracia” como gobierno de los ricos, sino “cleptocracia” como gobierno de los ladrones en lo que llaman el nuevo imperio de la cleptopía (Castro, Castro y otros 2012; Sapelli, 1998; Taibbi, 2012).

Crear una cultura de la corrupción generalizada o sistémica, puede ser muy peligroso porque, como hemos dicho, expulsa muchos seres humanos del sistema,

empobrece a las clases medias, y puede dar lugar al ascenso de totalitarismos. La semana pasada se celebró el setenta aniversario de la liberación de Auschwitz por los aliados. En este contexto, sigue siendo un reto para la investigación para la paz, si en un caso extremo de tanta maldad como el nazismo, “no había más remedio que parar a Hitler con la guerra y no valen métodos no violentos”. Efectivamente es un reto y hasta Russell y Einstein parece que frente a Hitler no fueron pacifistas.

Sin embargo, no siempre hay que llegar a situaciones límite de causa y efecto, como si los fenómenos no fueran más complejos. En estos momentos todavía estamos a tiempo de presentar alternativas a la cleptocracia, a la cultura de la corrupción, al desempleo, a la crisis financiera y, sobre todo, a la crisis de la pobreza global, como hemos dicho. Urge no esperar a argumentar de manera corrupta “que no hay más remedio que desencadenar otras guerras” y a decir, como tantas veces, que los trabajadores y trabajadoras para la paz, somos unos pobrecitos ingenuos utópicos.

6. El problema de la austeridad en una sociedad convivencial

Hace años que venimos trabajando con el concepto de austeridad. Ahora, nos encontramos que se está aplicando por los gobiernos para hacer frente a la crisis financiera, en un sentido peligroso que hemos de denunciar. Como dice Mark Blyth (2014: 16, 36, 155) es una idea que forma parte de “la mayor táctica engañosa de la historia de la economía moderna”. Actualmente, se entiende por austeridad la reducción del gasto público, porque se lo considera responsable de la actual crisis económica. La táctica engañosa consiste precisamente en culpar al gasto público, lo que, en realidad, según este autor, ha sido un gasto privado desmesurado, provocado por los bancos. Se rescatan los bancos porque se considera que la deuda que tienen es tan grande que si no los rescatan los poderes públicos del estado, las consecuencias serían “sistémicas” y todas las personas saldríamos perdiendo. Por consiguiente, según esta “narrativa”, se produce la tragedia de prolongar “*sine die* todo un conjunto de políticas que son más parte del problema que de la solución” (16). Esta narrativa se ha convertido en una ideología sólida:

Las ideologías sólidas funcionan por la doble razón de que no solo son inmunes a los hechos empíricos, sino que las pruebas contrarias sirven en realidad para fortalecerlas. En concreto, el liberalismo ha adquirido la costumbre de insistir, cada vez que sus políticas cosechan un fracaso, en que la culpa ha de atribuirse al país que trató de aplicarlas, pero no, en ningún caso, a las políticas mismas. Esta es la razón de que nos digan que los griegos son unos perezosos, pese a que

trabajan alrededor de seiscientas horas más al año que los alemanes. Por este mismo motivo, la economía española tampoco sufre realmente un 50% de paro juvenil, puesto que todos ellos trabajan –según nos cuentan desde esa misma ideología– en los bares de tapas o en alguna otra parte. El único problema de estas afirmaciones es que no son ciertas: por eso estamos asistiendo –y esto sí es real– al desempleo y la degradación de una generación entera. Y sin embargo, la ideología continúa (19 s.)

Nuestra interpretación es que estas ideologías, maneras de pensar o marcos conceptuales, se manifiestan en unas formas de hacer, en unas políticas, que causan mucho sufrimiento humano. El mismo autor dice que tendemos a pensar que la teoría económica es como una hoja de instrucciones de IKEA que parte de la teoría de la verdad como correspondencia. Por el contrario, el autor piensa que la teoría económica es mucho más y mucho menos que una hoja de instrucciones. Es mucho más porque “las diferentes teorías disponibles nos indican cuáles son las reglas o normas por las que hemos de elegir regirnos, qué políticas hay que aplicar, y cómo diseñar las instituciones, ofreciendo distintos beneficios a los distintos grupos –instaurándose así un proceso que termina por transformar el mundo que esas teorías se proponen cartografiar–”. Es mucho menos que una hoja de instrucciones “debido a la naturaleza parcial de las distintas teorías y a la circunstancia de que no alcancen sino a levantar un mapa extremadamente incompleto del mundo que se esfuerzan en describir” (94-96). Una vez más, parece que tener una concepción de un saber, en este caso, la economía, u otra forma de entender ese saber, es decir, el problema de las epistemologías, afecta a las relaciones entre los seres humanos y a las políticas que las rigen.

En cambio, desde hace años, venimos defendiendo una idea de austeridad que producía sonrisas maliciosas cuando se decía “España va bien”, basada en la idea de convivencialidad del ya citado Ivan Illich (1974a). Es una noción que, por una parte, está en la base de los estudios críticos con la relación de los estudios de la paz y el desarrollo (Illich, 1988) o estudios de postdesarrollo (Sachs, 1996) y por otra, inspira también las propuestas más recientes sobre el decrecimiento (Latouche, 2009; 2012).

Illich realiza una investigación crítica del monopolio del modo industrial de producción para definir conceptualmente otros *modos de producción postindustrial*. Hizo un estudio crítico de la educación (Illich, 1974b), de la medicina industrializada (Illich, 1975) y de los transportes. Su reflexión es que la superproducción industrial de un servicio tiene efectos secundarios tan catastróficos y destructores como la superproducción de un bien. *Debemos descubrir los límites al crecimiento tanto de*

bienes como de servicios producidos industrialmente. Esta última idea es de las que ha influido en las actuales propuestas sobre el decrecimiento.

Su propuesta es la del *equilibrio multidimensional* de la vida humana que evoca el análisis de Marcuse (1968). El análisis dimensional establece una relación que podríamos llamar *natural* entre el hombre y las herramientas que usa. La amenaza es que el trabajo que se puede realizar con una herramienta, sobrepase los umbrales de sus dimensiones, digamos “naturales”, y se vuelva contra su propio fin. En mi interpretación, tendría que ver con las reflexiones ya mencionadas sobre el hecho de que en las acciones humanas los medios superen a los fines y, entonces, se introduce la violencia que, decía Arendt (1998), siempre se basa en herramientas, en esa superación de los fines por los medios.

Por tanto, *hay que determinar los límites y umbrales* de las herramientas para circunscribir el campo de la *supervivencia humana*. De otra manera, la producción en masa, produce su propia autodestrucción. Se desnaturaliza la naturaleza, el ser humano se desarraiga y pierde creatividad, queda encerrado en su cápsula individual, la colectividad se polariza y especializa. Se trata de “imaginar una sociedad donde la organización industrial esté equilibrada y compensada con modos distintos de producción complementarios y de alto rendimiento” (Illich, 1974a: 11). No es fácil porque estamos deformados por los hábitos industriales.

Por tanto, debemos reconocer los límites *naturales* que dan equilibrio a la vida. “Entonces será posible articular de forma nueva la milenaria tríada del hombre, la herramienta y la sociedad. Llamo sociedad *convivencial* a aquella en que la herramienta moderna está al servicio de la persona integrada en la colectividad y no al servicio de un cuerpo de especialistas. Convivencial es la sociedad en la que el hombre controla la herramienta” (12). Convivencial es más la herramienta que el ser humano. Como veremos, el hombre que usa la herramienta de manera convivencial es *austero*. La palabra alemana que Illich usa para “convivencialidad” en alemán es *Mitmenschlichkeit*: el sustantivo abstracto de *mitmensch*, prójimo, semejante. Interpreto que, literalmente, sería cohumanidad. Así una herramienta convivencial sería aquella que permite que compartamos nuestra humanidad; la que permite reconocernos como prójimos, como semejantes. Interpreto que una herramienta convivencial o *mitmenschlich* es la que nos aproxima como seres humanos, no que no separa o distancia. El propio autor inventa convivencial: herramienta que nos ayuda en nuestra vida juntos. El sentido en castellano es excelente; viene de convivencia: “hecho de vivir en buena armonía unas personas con

otras”. El autor también tiene que forzar el sentido en inglés, pues *convivial* y *conviviality* están ligados a sociable, ambiente agradable, etc. Curiosamente en el alemán actual, ha tenido más fuerza la versión inglesa y dicen, por ejemplo en la *Wikipedia* en alemán, *Konvivialität*, en lugar de recuperar la idea original de Illich de *Mitmenschlichkeit*.

Aquí aparece la noción de austeridad. El hombre que usa la herramienta convivencial es *austero*. Illich recupera el sentido de austeridad que Tomás de Aquino interpreta de Aristóteles (Ética, libro IV, capítulo VI es la cita original de Illich). La austeridad es una virtud que no excluye todos los placeres, sino únicamente aquellos que degradan la relación personal, por eso es el fundamento de la amistad, en relación con la alegría, la *eutrapelia*. Eutrapelia tiene el sentido de buena diversión, saber divertirse, divertirse con moderación, sin tropelía, sin atropello, sin tropel, sin el agobio de la tropa. Sería austero en el sentido de “sobrio” reducido a lo necesario y apartado de lo superfluo o agradable; una severidad ligada a rectitud, pero evitando los matices negativos que estos términos tienen en la actualidad, porque son virtudes que se ejercen con alegría. “El hombre reencontrará la alegría de la sobriedad y la austeridad, reaprendiendo a depender del otro, en vez de convertirse en esclavo de la energía y de la burocracia todopoderosa” (31). Quizá es lo que en la actualidad, Latouche (2012) expresa con “frugalidad” para no usar “austeridad” que es la palabra de la que se ha apropiado el sistema dominante.

Parece, pues, que una sociedad convivencial estaría en la línea de nuestra propuesta de una organización social basada en la interdependencia e interrelación que se rompe cuando usamos la violencia. Ahora aprendemos que, además, supone recuperar la convivialidad, la capacidad de vivir juntos con los que son humanos como nosotros, e introduciendo criterios de austeridad. Interpretando las palabras del propio Illich *reaprendiendo a depender unos y unas de otros y otras con nuevas formas de convivencia*.

En el mundo actual están *los que no tienen suficiente y los que tienen demasiado*. Los pobres se sienten frustrados y los ricos insatisfechos. Hemos perdido la capacidad de imaginar *la pobreza querida*; “la sobria embriaguez de la vida. Una sociedad en donde cada cual apreciara lo que es suficiente sería quizás una sociedad pobre, pero sería seguramente rica en sorpresas y sería libre” (Illich, 1974a: 33). Es una distinción semejante a la que desde el ecofeminismo hace Vandana Shiva (Shiva, 1995), entre la pobreza como miseria y la pobreza percibida. Estamos en contra de la pobreza como

miseria, porque estamos en contra de las hambrunas, y la miseria que margina y excluye. Sin embargo, a veces percibimos como pobreza, vidas convivenciales que sobreviven con economías de subsistencia. En este caso, desde el punto de vista convivencial deberíamos aprender a ser más pobres. “Una sociedad convivencial es una sociedad que ofrece al hombre la posibilidad de ejercer la acción más autónoma y más creativa, con ayuda de las herramientas menos controladas por los otros. *La productividad se conjuga en términos de tener, la convivencialidad en términos de ser...* el respecto a los límites garantizará un libre florecimiento de la autonomía y de la creatividad humanas” (Illich, 1974a: 40 s.).

Hemos de recuperar también la convivencialidad para la noción de trabajo, incluso el nuestro como trabajadores y trabajadoras para hacer las paces. En una sociedad convivencial austera o frugal, el trabajo sería, como ya hemos dicho, poético: productivo y con imaginación. Hay pues, contraste, entre la idea de austeridad de la que se ha apoderado el sistema económico y político dominante, y la idea de austeridad en la que nosotros venimos trabajando, al menos, estos veinte años del Máster y el doctorado.

7. La política es conflictiva y forma parte de la condición humana

Teníamos pendiente la respuesta a las preguntas que nos hacíamos al hablar de la relación entre convicción y responsabilidad. Como trabajadores y trabajadoras para hacer las paces ¿no había más remedio que renunciar a las convicciones? ¿pueden existir otras formas de entender la política desligadas del monopolio de la violencia o del poder como prestigio, que acerquen más las responsabilidades a las convicciones?

La alternativa en que venimos trabajando hace años (Martínez Guzmán, 2009: 122 ss.) se basa en la interpretación de la relación entre intersubjetividad y política propuesta por Hannah Arendt (Arendt, 2005). La tercera de las actividades de la *vita activa*, según Arendt, es la acción que tiene como condición la *pluralidad*. El hecho de que *los* hombres, en plural, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten el mundo. Para Arendt todos los aspectos de la condición humana (parece que también la labor y el trabajo), se relacionan con la política. Pero la pluralidad no sólo es la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*, de toda vida política. Vivimos en pluralidad y nos organizamos políticamente. En esta pluralidad los seres humanos somos *iguales* para poder entendernos y somos *diferentes*, diferencia que posibilita el discurso y la acción. En mi interpretación, si no fuéramos iguales no podríamos entendernos, si no fuéramos

diferentes no tendríamos nada que decir. Cada ser humano es un agente, “toma la iniciativa” y se revela en la acción y el discurso “cuando las personas están *con otras...* en pura contigüidad humana (*where people are with others... in sheer human togetherness; wo Menschen miteinander... sprechen und agieren*)”. Esta contigüidad humana sería, a mi juicio, la interpretación de Arendt, de la intersubjetividad.

La ruptura de esta contigüidad convierte a los otros en enemigos y usa la violencia. Es una explicación de Arendt semejante a nuestra propuesta de que la violencia es la ruptura de la intersubjetividad. En la violencia que rompe la contigüidad humana, el discurso no revela a sus agentes y se convierte en “mera charla”, medio para alcanzar un fin; la acción carece de significado.

La falta de predicción del resultado de las acciones es una muestra de la fragilidad humana. Desgraciadamente, cuando perdemos el control de nuestras acciones y llegamos a superar los fines por los medios que utilizamos, podemos desencadenar la violencia y, entonces, la guerra se convierte en el árbitro final de esa pérdida de control. Esa superación de los fines por los medios le da a la violencia un carácter instrumental en el sentido que vimos criticaba Illich. Por eso, como dice Arendt, y nosotros mismos venimos proponiendo, la política, la vida en común en la forma de la polis, es otra forma de hacer frente a nuestra fragilidad para que no genere violencia ni miedo y que nos ayude a que los medios no desborden a los fines.

Por consiguiente, para esta autora, “La esfera política surge de actuar juntos, de ‘compartir palabras y actos’ ” (224). En el discurso y en la acción, en la *esfera pública*, es donde nos aparecen las cosas y ejercemos el poder.

Contrariamente al texto que hemos visto de Weber, hay que desvincular el poder de la violencia:

“*Poder* corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido” (Arendt, 1998: 146). Considera a la palabra “poder” equivalente a *dynamis* y a *potentia* y del término en alemán *Macht* destaca su procedencia de *mögen* y *möglich* y no de *machen*, para resaltar su carácter potencial; es independiente de los factores materiales como el número, o los medios. De la capacidad de concertar viene el poder de los países pequeños y poderosos que pueden aventajar a los ricos o el poder de la noviolencia.

Sin embargo, tampoco proponemos una visión ingenua de la política. Admitimos y estudiamos que es conflictiva como hemos estudiado en otro lugar (Martínez

Guzmán, 2007). De hecho, tenemos en nuestro programa un semestre de conflictos y un excelente libro de una de las directoras del Máster (París Albert, 2009).

Estas son algunas de las sugerencias que tenemos en estos tiempos de crisis en las que venimos trabajando estos veinte años y esperamos seguir trabajando todavía más.

Bibliografía

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, H. (1998). Sobre la violencia. En Arendt, H. (Ed.) (1998). *Crisis de la república*. Madrid: Taurus, 109-186. [Original 1970].
- (2005). *La condición humana*, Barcelona, Paidós Ibérica. [Original 1958].
- Aristóteles (1985). *Ética nicomáquea; Ética eudemia*. Madrid: Gredos.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.
- (2014). *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?* Barcelona: Paidós.
- Blyth, M. (2014). *Austeridad: historia de una idea peligrosa*. Barcelona: Crítica.
- Boltanski, L. (2000). *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.
- Castro, E. at al. (eds.) (2012). *El arte de la indignación*. La Bolgia, Salamanca, Delirio.
- Comins Mingol, I. (2009). *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*. Barcelona: Icaria.
- Comins Mingol, I. y V. Martínez Guzmán (2010). Del miedo a la alteridad al reconocimiento del cuerpo: una perspectiva desde la filosofía para la paz. *Investigaciones Fenomenológicas*, monográfico 2 (Cuerpo y Alteridad), 37-60 http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/Inv_Fen_Extra_2/3_MTNEZ_GUZMAN.pdf
- Galtung, J. (2003). *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*, Gernika, Bakeaz-Gernika Gogoratuz. [Original 1996].
- (2012). *Peace economics: from a killing to a living economy*, Kolofon.
- Hadot, P. (2009). *La filosofía como forma de vida: conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Barcelona: Alpha Decay.
- Illich, I. (1974a). *La convivencialidad*. Barcelona: Barral Editores.
- (1974b). *La sociedad desescolarizada*. Barcelona: Barral.
- (1975). *Nemesis médica: la expropiación de la salud*. Barcelona: Seix Barral.
- (1988). Desvincular paz y desarrollo, *Alternativas II*, México, Joaquín Moritz/Planeta, 165-178.
- Kant, I. (1978). *Critica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara. [Original 1781, 1787].
- (1985). Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor (2º Capítulo de *El conflicto de las Facultades*). En Kant, I. (Ed.) (1985), *Filosofía de la Historia*, México/Madrid/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 95-122. [Original 1798].
- (1991). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos. [Original 1795].
- King, M. L. (1999). *La fuerza de amar*. Madrid: Acción Cultural Cristiana.
- Latouche, S. (2009). *Decrecimiento y posdesarrollo: el pensamiento creativo contra la economía del absurdo*. Barcelona: El viejo topo.
- (2012). *La sociedad de la abundancia frugal. Contrasentidos y controversias del decrecimiento*. Barcelona: Icaria.

- Marcuse, H. (1968). *L'Home unidimensional*. Barcelona: Edicions 62.
- Martínez Guzmán, V. (Ed.) (1995). *Teoría de la Paz*. València: Nau Llibres.
- (2005). *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*, Bilbao, Desclée de Brower. Versión e-book en www.todoebook.com.
- (2007). Paz y política en el mundo contemporáneo. En Martínez López, F. y F. A. Muñoz (Eds.) (2007): *Políticas de Paz en el Mediterráneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 111-122.
- (2009). *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria. Versión e-book en www.todoebook.com.
- (2010a). Cómo pensar la paz: una perspectiva desde la filosofía para hacer las paces. En Fundación Seminario de Investigación para la paz (Ed.) (2010a), *Todavía en busca de la paz. 1984-2009. XXV Aniversario*, Zaragoza, Gobierno de Aragón. Departamento de Educación, Cultura y Deporte, 379-405.
- (2010b). Filosofía para hacer las paces: fuentes filosófico-biográficas de la investigación para la paz. En Comins Mingol, Irene y Sonia París Albert (Eds.) (2010b), *Investigación para la paz. Estudios filosóficos*. Barcelona: Icaria, 11-24.
- Moreau, J. (1972). *Aristóteles y su escuela*. Buenos Aires: EUDEBA.
- París Albert, S. (2009). *Filosofía de los conflictos*. Barcelona: Icaria.
- Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.
- Roberts, E. A. y B. Pastor (1997). *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*. Madrid: Alianza.
- Sachs, W. (ed.) (1996). *Diccionario del Desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Lima: PRATEC Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas.
- Sapelli, G. (1998). *Cleptocracia: el "mecanismo único" de la corrupción entre economía y política*. Buenos Aires: Losada.
- Shiva, V. (1995). *Abrazar la vida: mujer, ecología y desarrollo*. Madrid: Horas y horas.
- Taibbi, M. (2012). *Cleptopía: fabricantes de burbujas y vampiros financieros en la era de la estafa*. Madrid: Lengua de Trapo.
- Tortosa, J. M. et al. (2011). *Maldesarrollo y mal vivir: pobreza y violencia a escala mundial*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Weber, M. (1984). *La acción social: Ensayos Metodológicos*. Barcelona: Península.
- (1988). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wink, W. (2003). *Jesus and nonviolence: a third way*. Minneapolis: Fortress.

Biografía

Vicent Martínez Guzmán, La Vall d'Uixó, 1949, es Doctor en Filosofía y director honorífico de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz por convenio entre la UNESCO, Bancaja-Fundación Caja Castellón y la Universitat Jaume I de Castellón, de la cual ha sido vicerrector. Fundador del Máster Universitario Oficial y Doctorado en Estudios Internacionales de Paz, Conflictos y Desarrollo, que ha recibido la mención de calidad; cofundador del Centro Internacional Bancaja para la Paz y el Desarrollo galardonado con la Medalla de Oro Mahatma Gandhi para la Paz y la No-Violencia en 1999; y promotor de programas de Estudios para la Paz y el Desarrollo en diferentes universidades de todo el mundo. Ha realizado trabajos de Investigación en las Universidades de Frankfurt (Alemania) y Berkeley (California). Ha publicado sobre Didáctica de la Filosofía, Filosofía del Lenguaje, Fenomenología y Filosofía para la Paz. Ha sido editor de *Teoría de la Paz*, Valencia 1995, *La Paz en Kant, doscientos años después*, Valencia, 1997; coeditor de *Terra i drets. Els drets humans i la pau a la*

fi del mil·leni, Castelló, 1999; *Amartya K. Sen y la globalización*, Castelló, 2006, y *Migraciones, conflictos y cultura de paz*, Toluca (México), 2009. Autor de *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria, 2001 (2ª ed. 2009), *Podemos hacer las paces*, Bilbao, Desclée de Brower, 2005 y *El papel de la sociedad civil en la construcción de la paz*, Barcelona, Icaria, 2009. Entre sus últimas publicaciones: “Culturas y paces para el siglo XXI: una perspectiva desde la Filosofía para hacer las paces”, *Tiempo de Paz* (99), 2010 y “Hacer las paces imperfectas: entre el reconocimiento y el cuidado” con Irene Comins y Sonia París, Universidad de Granada 2011. En octubre de 1997 recibió la Insignia de Oro de su ciudad natal, La Vall d'Uixó, por unanimidad de todos los grupos políticos del Ayuntamiento por su dedicación a promover los estudios de la paz en todo el mundo. En 2009 le otorgaron el premio “*Memorial Joan XXIII per la pau*” del *Institut Víctor Seix de Polemologia* y de la *Universitat Internacional de la Pau de Catalunya* y en 2011 fue galardonado con el Premio Internacional de la Paz de la ciudad de Castellón. Correo electrónico: martguz@uji.es.