

Hacia una hermenéutica de la cultura de paz: ¿Quién es mi prójimo? Una justificación desde *Fratelli Tutti*

To hermeneutics of the culture of peace: Who is my neighbor? A justification based on Fratelli Tutti

Eder Alberto Carhuancha-Pezo
Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Lima, Perú.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8280-5264>
Contacto: ap2100182@uarm.pe

RESUMEN

El concepto de cultura de paz fue acuñado por el sacerdote jesuita Felipe Mac Gregor en un contexto marcado por fenómenos de violencia en el Perú y alrededor del mundo. Desde la Segunda Guerra Mundial, la violencia y la guerra no se han detenido, sino que han cambiado de escenario y de protagonistas. Esto ha exigido, por parte de la filosofía y las humanidades, que se haga una hermenéutica de la paz. En ese sentido, pensar la guerra implica pensar la paz, aunque esto conlleve implacables esfuerzos por justificar quién es el otro (o quién es mi prójimo) y por qué debemos ser prójimos del mismo. El principio de justificación representa la rehabilitación de la razón práctica, motivo por el cual, en la lectura de *Fratelli Tutti* encontramos las razones para que la cultura de paz pueda ser nuevamente validada por los sujetos implicados en los distintos conflictos.

Palabras clave: cultura de paz; hermenéutica; prójimo; justificación

ABSTRACT

The concept of culture of peace was coined by the Jesuit priest Felipe Mac Gregor in a context marked by widespread violence in Peru and around the world. Since the Second World War, violence and war have not ceased but have instead shifted in terms of setting and protagonists. This has required, on the part of philosophy and the humanities, the development of a hermeneutics of peace. In this sense, thinking about war implies thinking about peace, even if this entails relentless efforts to justify who the other is (or who my neighbor is) and why we ought to be neighbors to them. The principle of justification represents the rehabilitation of practical reason, which is why, in the reading of Fratelli Tutti, we find the grounds for the culture of peace to be once again validated by those involved in the various conflicts.

Keywords: culture of peace; hermeneutics; neighbor; justification

Introducción

Hace 36 años se estrenó *La Tumba de las Luciérnagas* (1988), película de animación que representaba el Japón de la posguerra tras la Segunda Guerra Mundial, producida por el maestro Isao Takahata. Situada en el apogeo del conflicto, a partir de los bombardeos aéreos a la ciudad de Kobe, la película tiene como protagonistas a Seita, un niño indigente, y su pequeña hermana Setsuko. Ambos encarnan aquello que Francisco de Goya expresaba 135 años antes de la gran guerra del Asia oriental en su famosa obra de arte *Los estragos de la guerra*, la primera representación en la historia del arte de los efectos de un bombardeo a la población civil.

La Tumba de las Luciérnagas podría catalogarse como una película animada de corte trágico. Hay pocas cosas que cambian con el paso de los siglos, en cuestión de formas y de fondo; por ejemplo, la concepción de tragedia aristotélica. Para Aristóteles, la tragedia producía una

suerte de catarsis moral, espiritual y emotiva cuando los espectadores se involucraban en la aventura final de los protagonistas de la obra. Pensemos en la última cinta del séptimo arte que hemos disfrutado, experimentando distintas emociones como miedo, ansiedad, ira o rechazo al identificarnos con su protagonista. Iniciar este ensayo citando *La tumba de las Luciérnagas* tiene ese doble objetivo: conducir al lector por la senda de la catarsis moral en busca de una reflexión sobre la paz y someterlo, a su vez, a un examen de los valores antinómicos de lo que, en la ex Unión Soviética, se denominaba la Gran Guerra Patria.

Uno de los grandes cuestionamientos de toda guerra es: para que unos prosperen, ¿las vidas de otros, necesariamente, deben ser arruinadas? En pleno siglo XXI, en medio de progreso científico y tecnológico, somos testigos de dos guerras que cuestionan la idea de civilización y ensalzan el concepto de barbarie. Por ello, más que nunca, resulta legítimo seguir encontrando una justificación teórica y práctica para la paz que nos permita construir una cultura. En las siguientes líneas, me propongo como objetivo principal recuperar el concepto acuñado por un maestro que nos ha prodigado el mundo universitario peruano: el sacerdote católico Felipe Mac Gregor. A poco más de 100 años de su natalicio, *cultura de paz* –término que, además, fungirá de hilo conductor de este ensayo– será retomado para ofrecer una correcta hermenéutica, según Ricoeur y Francisco, a la luz de los principales protagonistas de un encuentro para la paz: uno mismo y el prójimo.

Hacia una hermenéutica de la cultura de paz: así inicia el encabezado de este trabajo académico. Es justo para mis lectores describir qué entiendo por hermenéutica, siendo esta palabra la clave de sol de este pentagrama dialéctico. Luego, trataré de analizar la pregunta escriturística de “¿quién es mi prójimo?” (La Biblia: Palabra de Dios para Todos, 2005, Lucas 10:29) a la luz de la encíclica *Fratelli Tutti* del papa Francisco, inspirada en la hermenéutica que desarrolla Ricoeur en su obra *Historia y Verdad* (Ricoeur, 2015). Finalmente, la respuesta teológica y filosófica de la pregunta evangélica será el acicate estructural

para dar una justificación (Forst, 2005) que permita una concepción más constructivista de la cultura de paz.

¿Hermenéutica?

La palabra debe sostener a la palabra, sentenció Hans-George Gadamer (2012) alguna vez. Su coetáneo Paul Ricoeur centraba su filosofía en la interpretación que se le da a la palabra y al lenguaje. Gadamer sopesó el acto de la comprensión como la “fusión de horizontes”, mientras Ricoeur pensaba que la palabra tenía la fuerza de desplegar algo totalmente originario y nuevo. Un *horizonte*, según la RAE, es el límite visual de la superficie terrestre, donde parece juntarse cielo y tierra (un binomio aparentemente opuesto). Cuando vemos en una persona no solo objetivos aislados que chocan con los propios intereses, sino un proyecto de vida rico, floreciente y luminoso cual horizonte que aprehende la realidad de las cosas, estamos haciendo hermenéutica reflexiva, según Ricoeur.

Por medio de la palabra cautivamos, exhortamos o criticamos. La palabra es el medio por excelencia por el cual nos comunicamos de manera espontánea y creamos horizontes complejos; para usarla hay que entender mínimamente la realidad. En la revolución tecnológica de los *mass media*, las redes sociales nos posibilitan borrar mensajes sin que nuestro receptor haya leído una letra mal tipeada, dando paso a provocaciones y/o malentendidos. La palabra hablada, en cambio, es espontánea, a veces imprecisa, y no se puede retrotraer en las formas: es ligera, libre y, en ocasiones, austera.

La palabra ha sido el medio oficioso por el cual se han dado paso a grandes negociaciones históricas, pero también a grandes confusiones que han decantado en conflictos bélicos: el llamado cisma de Focio, una de las causales del definitivo cisma de Occidente; las negociaciones de los derechos de sucesión en los pactos de Guisando,

donde se impondría la futura reina Isabel la Católica; las negociaciones del llamado armisticio de Compiègne, que se firmaría finalmente en un vagón; y la intervención armada del genocidio ruandés. La palabra ha generado guerra, pero principalmente ha ayudado a construir paz.

La cultura de paz: un imperativo

La palabra cultura proviene de la palabra *cultivo* del latín clásico y hace una analogía de corte antropológico a la realidad de la agricultura. Cultura es todo lo que la gente va realizando y de lo que se va apropiando alrededor de un contexto particular (Huerta, 2012): códigos, símbolos y significados que hacen que nuestra vida sea totalmente manejable en sociedad y que permiten, incluso, que podamos predecir la actitud del otro. El hecho de entender nuestras actitudes hace que compartamos una misma cultura.

La sociedad contemporánea enfrenta retos monumentales, desde conflictos políticos y tensiones internacionales hasta crisis económicas y desigualdades progresivas. En medio de este horizonte nada estimulante, la cultura de paz surge como una necesidad acuciante: hay que recuperar esos códigos, símbolos y significados que van más allá de la simple inexistencia de guerras y que busquen forjar un ambiente en el que la justicia, la paz y la solidaridad sean las columnas fundamentales de la interacción humana. El cultivo de la paz no solo es relevante, sino que es fundamental para abordar los problemas contemporáneos y construir un futuro más próspero y grato.

El 9 de abril de 1986, el mismo año y mes en que la carrera armamentista de la Guerra Fría produjese la mayor catástrofe nuclear de la historia en Chernóbil, el entonces ministro de Educación peruano, Gróver Pango, creó la Comisión Nacional Permanente de Educación para la Paz, presidida por el sacerdote jesuita chalaco Felipe Mac Gregor. Fue en el seno de esa delegación, como lo recordará el padre

Carlos Rodríguez Arana SJ, provincial de la Compañía de Jesús en el Perú (2004), donde se imprime el concepto de cultura de paz y se plasma en una publicación de la que se editaron 40 mil copias y que ha servido de inspiración al movimiento mundial impulsado por la Unesco y asumido por las Naciones Unidas (Mayor, 2021).

Schopenhauer había acuñado ya una expresión genuinamente pesimista, viendo en la historia “el largo, difícil y confuso sueño de la humanidad” (2009), y en los acontecimientos un eterno recomenzar que da la impresión de originalidad. El mismo año de 1986, hace 38 años, se produjeron varios fenómenos de violencia: el auge de la organización terrorista vasca ETA, la ofensiva de Sendero Luminoso, los asesinatos del grupo armado francés Action Directe y los atentados del grupo guerrillero chileno del Frente Patriótico Manuel Rodríguez (FPMR). Se encienden conflictos anacrónicos que se consideraban superados; resurgen nacionalismos cerrados, exasperados, resentidos y agresivos. En varios países, una idea de la unidad del pueblo y de la nación, imbuida por diversas doctrinas, crea nuevas formas de ambición y de extravío del sentido social enmascaradas bajo una supuesta defensa de los intereses nacionales. Todo ello nos haría dudar respecto a si el ideal ilustrado de los enciclopedistas franceses de *igualdad*, *fraternidad* y *libertad* no acabaría dando lugar a patologías en el plano del discurso político y si la historia no estaría dando muestras de estar volviendo hacia atrás.

Para Mac Gregor, la cultura de paz se basa en la idea de que la paz no es simplemente la ausencia de conflicto ni la uniformidad en el consenso, sino un estadio positivo en el cual se promueve la justicia, la igualdad, el respeto mutuo y la cooperación. La cultura de paz se manifiesta en diversos niveles: desde las relaciones personales y familiares hasta la convivencia de las naciones. Supone la resolución pacífica de conflictos, el respeto a los derechos humanos, la inclusión social y la promoción de la educación y la comprensión intercultural (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD], 1989).

La vida y obra del jesuita de la Universidad de Fordham estuvieron orientadas a trabajar por una hermenéutica de la integración y el diálogo. Realizó su labor en un contexto especialmente difícil, uno que no tiene nada que envidiar a los periodos más funestos de la barbarie de la guerra.

Corolario de las reflexiones de todos estos años fue su compromiso con la irenología, una disciplina de las ciencias políticas y de la sociología. Cumplido con creces su deber de maestro y pastor, quiso prolongar su compromiso reparando en los problemas más apremiantes del Perú, y así dedicó su contagiosa vehemencia a pensar y hacer pensar en la diosa griega de la Irene; esepreciado anhelo que nos falta realizar en el Perú: formar en la cultura de paz desde la educación. Como decía María Montessori:

Todo el mundo habla de la paz, pero nadie educa para la paz. La gente educa para la competitividad, y este es el principio de cualquier guerra. Cuando eduquemos para colaborar, cooperar y ser solidarios unos con otros, entonces estaremos educando para la paz (Montessori, 1934).

Mac Gregor elaboró un proyecto de educación para la paz que contravenía el paradigma de violencia estructural tan anclado subrepticamente en el imaginario colectivo social desde los albores de nuestra tan alicaída república. La violencia estructural no lo explica todo, pero ofrece las claves interpretativas para entender varios fenómenos de violencia (Gutiérrez, 2004). La violencia estructural se aplica a aquellas situaciones en las que se produce un daño en la satisfacción de las necesidades humanas básicas sin necesidad de formas de violencia directa (La Parra & Tortosa, 2003). Juan Pablo II (1984) denunciaría este tipo de violencia como estructuras de pecado o pecado social, aduciendo que es social todo pecado cometido contra los derechos de otros, el derecho a la vida digna: todo pecado contra la libertad ajena, todo pecado contra la dignidad y el honor del prójimo, es decir, de mi próximo.

Nadie puede luchar contra la violencia si no trata de comprender cómo nace y se desarrolla; es lo más difícil (Vaillant & Laouénan, 2002): descubrir quién es el otro al cual estoy afectando. ¿El otro es aquel a quien no estoy dispuesto a soportar? ¿El otro es aquel a quien estoy dispuesto a ganar? Estas preguntas, de entrada, están mal planteadas. En el ambicioso proyecto de educar para una cultura de paz, es menester –desde la fenomenología y la teología– dar una respuesta y una justificación de quién es el otro, que en definitiva requiere un mejor planteamiento desde la pregunta: ¿quién es mi prójimo?

“¿Quién es mi prójimo?” (Lucas 10:29)

Antes de que el lector pueda avizorar un prejuicio religioso, hay que aclarar que lo que viene a continuación no constituye un discurso de corte apologético, sino más bien un estudio riguroso desde las ciencias humanas a la luz del hombre y sus creencias. Por ello, el análisis asumirá los rudimentos de la teología fundamental cristiana, la exégesis, la hermenéutica y la fenomenología.

La teología fundamental es la disciplina teológica que busca responder, de manera científica, al acontecimiento de lo revelado por Dios (escritura y tradición) y su credibilidad. En los últimos decenios, las nociones de índole metafísica y antropológica han sido dilatadas al campo social e histórico, pero conservando siempre el primado del hombre sobre cualquier otro aspecto, máxime hallando en lo humano la presencia y realización fundamentales de los proyectos de Dios. Asimismo, se han manifestado distintos aspectos de la teología fundamental: hermenéuticos, culturales, antropológicos, políticos, entre otros. En todos estos casos, la atención prestada a la escritura, la tradición y el magisterio viene mediatizada por la forma de insertarse en el dinamismo del sujeto y de su realización social (Izquierdo, 2015).

A lo largo de la historia humana, la pregunta por el *otro* ha sido formulada, reformulada y contestada por filósofos, poetas y

psicoanalistas: Hegel con la dialéctica de conciencias entre amos y esclavos; Husserl con la idea de otro como base para su idea de intersubjetividad; Sartre, cuando describe cómo el mundo se ve alterado por la aparición de otra persona; Freud, cuando habla del otro como todo aquel que no es yo y está fuera de su conciencia; e Irene Vallejo (2019), cuando entiende la identidad propia al contrastarla con otras identidades.

¿Cómo es posible que los seres humanos nos estemos preguntando lo mismo desde hace cientos de años? La humanidad se pregunta más de lo que se responde. Nuestra capacidad interrogativa es muy superior a nuestra capacidad para dar respuesta. Hay preguntas eternas como: ¿Existe Dios?, ¿el ser humano es libre?, ¿existe la eternidad?, ¿quién es mi prójimo? Esta última pregunta corresponde a la perícopa evangélica lucana que narra la parábola del buen samaritano, de la cual haremos una breve exégesis a continuación.

En la parábola evangélica, un jurista con quien Jesús mantiene diálogo a partir de la pregunta: ¿Qué he de hacer para tener la vida eterna?, intenta justificar su posición con una segunda pregunta: ¿Quién es mi prójimo? Este no es un detalle ínfimo, pues estamos hablando de un hombre de leyes que conocía el marco legal, es decir, las formas, pero probablemente desconocía el fondo. A continuación, el rabino Jesús narra el relato, hartos conocidos, del buen samaritano. Finalmente, Jesús responde a la segunda pregunta del jurista con otra pregunta: ¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores? (Lucas 10:36).

Joseph Fitzmyer, otro distinguido jesuita que contribuyó al diálogo ecuménico luterano-católico, anota la ambigüedad de la respuesta del hombre de leyes, quien, como buen judío, evita referirse directamente de un samaritano y sustituye ese título por una perífrasis: “El que tuvo compasión de él” (Lucas 10:37). Para comprender la orientación de esta narración hay que tener en cuenta los siguientes detalles importantes:

- La situación privilegiada de los sacerdotes y levitas en el ámbito del judaísmo de la época de Jesús.
- La impureza cultural que se obtenía del contacto con un cadáver (aunque no fuera más que superficial).
- La actitud de los judíos en relación con los samaritanos. Una buena síntesis de esa predisposición racial puede verse en el cuarto Evangelio: “Porque los judíos no se tratan con los samaritanos” (Juan 4:9).

Todos estos elementos subrayan la antítesis fundamental del relato. El sentimiento de conmiseración y las atenciones que presta un paria samaritano a un judío, víctima de malhechores, contrastan con la insensibilidad y la absoluta indiferencia –tal vez sugerida por la propia norma– de dos representantes competentes del culto judío.

La solidaridad del protagonista para con el malherido caminante es un ejemplo bien concreto del amor del prójimo, enunciado en el versículo 27. También contribuye, a su manera, a la perspectiva de universalismo que resalta la concepción de Lucas: el horizonte abarca también a un samaritano y le convierte en un modelo para los seguidores de Cristo (Fitzmyer, 1981).

Sin embargo, la narración le da un sentido completamente diferente a la acepción prójimo al que estamos acostumbrados a escuchar. En el sentido más exacto, prójimo es el que muestra solidaridad y fraternidad con respecto a otros. Efectivamente, la pregunta que hace Jesús al final de la narración propiamente dicha (Lucas 10:36) y la respuesta que, refunfuñando, da el letrado (Lucas 10:37) abren el problema a un horizonte mucho más prolijo y desenmascaran los esfuerzos del interlocutor por justificarse a sí mismo.

La relación samaritano-judío de la perícopa despierta la conciencia de creyentes y no creyentes que, a pesar de no tener nada de afinidad, muestra que la fraternidad también es entender que el otro no tiene

por qué ser como deseas, sino según su propia realidad existencial. Esto también es respetar la libertad y los límites del otro. De esto se trata tener flexibilidad en algún punto, de tolerar que el otro, en definitiva, es otro. Las relaciones humanas en la modernidad no se pueden reducir a la mera experiencia humana de buscar vínculos que hagan llevadera la cortesía y la amabilidad.

No vale plantear el problema en términos legales: ¿De quién era "prójimo" la víctima de los salteadores? ¿Del sacerdote? ¿Del levita? ¿Del samaritano? No. El planteamiento es al revés: ¿Quién de ellos "se hizo prójimo" –o se comportó como tal– del que cayó en manos de bandidos? (Fitzmyer, 1981). Con esta pregunta, Fitzmyer nos da la clave interpretativa para entender el siguiente análisis fenomenológico.

El próximo en *Fratelli Tutti*

En *Fratelli Tutti* (2020), encíclica que se publicó en pleno flagelo de la pandemia del coronavirus, Francisco recopila y sistematiza las grandes propuestas sociales de su pontificado. Ante la indiferencia global y la actitud de desentendernos de los demás, frente al dolor del mundo y las heridas de las personas, la única opción es seguir el modelo del buen samaritano que ayuda a un hombre herido sin importarle quién es, qué opina o de dónde proviene. Ser prójimo, en dicho documento magisterial, es recordar que cada persona merece ser reconocida, valorada y amada, independientemente de sus ideas, sentimientos o desaciertos. El papa alerta sobre visiones antropológicas reductivas, reivindica el valor de la amabilidad y afirma que el diálogo no es solo escuchar opiniones, sino aceptar también que el otro puede tener convicciones o intereses legítimos distintos a los nuestros.

Fratelli Tutti está inspirada, en parte, por la filosofía del fenomenólogo francés Paul Ricoeur, quien murió 15 años antes de la publicación de dicho documento magisterial. Entre la fenomenología y el personalismo, Ricoeur estructuró un sistema hermenéutico con aristas y enfoques

literarios, antropológicos, morales, jurídicos, psicoanalíticos y políticos que, junto con Gadamer, lo ubican como el más distinguido de los herederos de Heidegger. Ricoeur perdió a su padre durante la Primera Guerra Mundial, motivo por el cual fue educado por su tía como huérfano de guerra. Años después, se vio obligado a interrumpir su carrera por los estragos de la Segunda Guerra Mundial. En 1939 fue movilizado para servir en el ejército francés y tuvo que pasar varios años como prisionero, luego de que la unidad a la que pertenecía fuese capturada durante la invasión alemana de Francia en 1940.

En esta perspectiva de la propia historia de Ricoeur, la cita que de él hace el papa Francisco en el numeral 80 cobra especial relevancia:

¿Qué reacción podría provocar hoy esa narración, en un mundo donde aparecen constantemente y crecen grupos sociales que se aferran a una identidad que los separa del resto? ¿Cómo puede conmover a quienes tienden a organizarse de tal manera que se impida toda presencia extraña que pueda perturbar esa identidad y esa organización autoprotectora y autorreferencial? En ese esquema queda excluida la posibilidad de volverse prójimo, y solo es posible ser prójimo de quien permita asegurar los beneficios personales. Así, la palabra “prójimo” pierde todo significado, y únicamente cobra sentido la palabra “socio”: el asociado por determinados intereses. (Francisco, 2020)

¿Qué es ser prójimo en el contexto de la guerra?

Diez años después de terminada la barbarie de la guerra, en *Historia y Verdad* (1955) aparece un capítulo titulado: “El socius y el prójimo”. En este apartado se analizan las relaciones mediatas del socius, por las que los hombres entran en relación unos con otros a través de la mediación de lo político o lo social, en oposición a las relaciones inmediatas del prójimo.

Comentando la parábola del Buen Samaritano, se subraya cómo el samaritano es el hombre sin rol social (por oposición al levita y al sacerdote), dispuesto a cambiar de ruta y a inventar una conducta imprevista. La conducta que inventa es precisamente la relación directa de hombre a hombre, confirmando lo dicho por Paul Valéry: “En paz, la hostilidad de los hombres entre sí se muestra a través de creaciones, en lugar de mostrarse a través de destrucciones, como sucede en la guerra”.

Prójimo, para Ricoeur, es la forma íntima mediante la que me encuentro con otro, más allá de toda diplomacia; y, por otra parte, el sentido de este encuentro no nace de ningún criterio inherente a la historia. Pero el autor retorna hacia nuestro presente para cuestionar:

¿Qué quiere decir para nosotros "prójimo" en el mundo de hoy? Un mundo en el que las estructuras y desigualdades no cesan de crecer. Podemos decir que no habitamos en el mundo del prójimo, sino en el del socius. Socius es aquel al que llego a través de su función social y de mecanismos artificiales que no permiten el encuentro. (Ricoeur, 2015)

El encuentro inmediato de un hombre, encuentro que constituiría a este hombre concreto en mi *prójimo*, en un mito en medio de la vida en sociedad, el sueño de un modo distinto del real. La entrada de las masas en la historia ha provocado una demanda de bienes, bienestar, seguridad y cultura que exige planificaciones rígidas y técnica social que, a veces, se convierten en instituciones rígidas e inhumanas (Olmedo, 1977).

En el numeral 164, el papa argentino dice:

La caridad reúne ambas dimensiones –la mítica y la institucional–, puesto que implica una marcha eficaz de transformación de la historia que exige incorporarlo principalmente todo: las instituciones, el derecho, la técnica, la

experiencia, los aportes profesionales, el análisis científico y los procedimientos administrativos. Porque “no hay de hecho vida privada si no es protegida por un orden público; un hogar cálido no tiene intimidad si no es bajo la tutela de la legalidad, de un estado de tranquilidad fundado en la ley y en la fuerza y con la condición de un mínimo de bienestar asegurado por la división del trabajo, los intercambios comerciales, la justicia social y la ciudadanía política”. (Francisco, 2020)

Para Paul Ricoeur, la convivencia se basa en un reconocimiento recíproco del otro, que hace posible el diálogo sin desmedro del disenso. Para la hermenéutica de la historia, no deja de ser interesante que, el 4 de febrero de 2019, el papa Francisco y el gran imán de Al-Azhar, Ahmed el-Tayeb, refrendaran el *Documento sobre la Fraternidad Humana por la Paz Mundial y la Convivencia Común*, también conocido como la declaración de Abu Dabi. Este texto influyó en la encíclica *Fratelli Tutti*. Por ello, dicho documento enfatiza la necesidad de reconocer los valores comunes compartidos por toda la humanidad y su aplicación en la lucha contra la violencia, en busca de una –aunque no diga explícitamente– cultura de paz.

Por lo anteriormente expuesto, una cultura de paz debe basarse en el respeto de los derechos humanos, la democracia deliberativa, la capacidad de tolerancia, la educación para la paz, el libre tránsito de información y la aceptación en el otro de una existencia pacífica como enfoque integral para evitar los conflictos y la violencia estructural. De dicha manera, permitirá realizar actividades encaminadas a crear condiciones favorables para el asentamiento de la paz y su arraigo (Centro Internacional para la Formación en Derechos Humanos, Ciudadanía Mundial y Cultura de Paz, s. f.).

La historia nos confirma que la guerra siempre acecha. Ya no serán las guerras del Peloponeso ni las guerras púnicas las que nos recuerden que, en esta pugna de intereses que nos enfrenta a todos contra todos, ganar pasa a ser sinónimo de arruinar. Construir una cultura de paz

será el proyecto para el desarrollo de toda la humanidad, una vez entendamos que tenemos la obligación moral de hacernos prójimos de los Seita, Setsuko y Ricoeur que encontremos por nuestro camino. Y aunque no extirpemos la guerra de nuestra historia, resonará en nuestras mentes aquella antilogía en forma de pregunta que proponía Platón en uno de sus diálogos de juventud “¿Es hermoso ir a la guerra o vergonzoso?” (Platón, 1967).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bible League International. (2005). *La Biblia: Palabra de Dios para Todos*. Bible League International.

Centro Internacional para la Formación en Derechos Humanos, Ciudadanía Mundial y Cultura de Paz. (s. f.). *Cultura de paz*. <https://www.centro-unesco.org/cultura-de-paz.php>

Fitzmyer, J. (1981). *El evangelio según Lucas. Traducción y comentario*. Ediciones Cristiandad.

Forst, R. (2005). El derecho básico a la justificación. *Estudios Políticos*, (26), 27-59.

Gadamer, H. (2012). *Arte y verdad de la palabra*. Paidós.

Gutiérrez, G. (2004). La cultura de paz de Felipe Mac Gregor. *Revista Ideele*, (166). <https://www.idl.org.pe/idlrev/revistas/166/mcgregor.pdf>

Huerta, A. (2012, 29 de febrero). *¿Qué es la cultura?* [Video]. Youtube - PUCP. <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=CLLVIFA6dJM>

Izquierdo, C. (2015). *Teología Fundamental* (4ª ed.). EUNSA.

Juan Pablo II. (1984, 2 de diciembre). *Exhortación apostólica post-sinodal Reconciliatio et Paenitentia de Juan Pablo II al episcopado, al clero y a los fieles sobre la reconciliación y la penitencia en la misión de la Iglesia hoy*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html

La Parra, D., & Tortosa, J. (2003). Violencia estructural: una ilustración del concepto. *Documento Social*, (131), 57-72. <https://www.ugr.es/~fentrena/Violen.pdf>

Mayor, F. (2021). *Historia de la cultura de paz. El desarrollo de la cultura de paz y no violencia* (1988). Fundación Cultura de Paz. <https://fund-culturadepaz.org/wp-content/uploads/2021/03/Historia-de-la-Cultura-de-Paz.pdf>

Montessori, M. (1934). *Educación y paz*. Altamarea.

Olmedo, A. (1977) ¿Cómo es posible el amor al prójimo? *Teología y mundo actual*, (106), 183-190. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7489574>

Papa Francisco. (2020). *Fratelli Tutti*. Librería Editrice Vaticana.

Platón. (1967). Protágoras (W. Lamb, Trad.). En *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 3 (pp. 1-123). Harvard University Press. <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg022.perseus-eng1:359e>

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (1989). *Cultura de Paz* (3.^a ed.).

Ricoeur, P. (2015). *Historia y verdad*. Fondo de Cultura Económica.

Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación*. (Vol. I, p. 494). Trotta.

Vaillant, M., & Laouénan, C. (2002). *Les Violences du Quotidien: Idées Fausses et Vraies Questions*. Éditions de La Martinière Jeunesse.

Vallejo, I. (2009). *El infinito en un junco*. Titivillus.