

La “Cultura de Paz” y los Procesos Civilizatorios

The “Culture of Peace” and Civilizational Processes

Alessandro Caviglia Marconi¹

Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8106-7201>

Contacto: a.caviglia@pucp.pe

RESUMEN

El presente texto tiene como objetivo repensar el concepto de “cultura de paz”, inspirado en el aporte de Felipe Mac Gregor, a la luz de los procesos sociales y políticos contemporáneos. En tal sentido, se recurre a la concepción de la paz como proceso civilizatorio que se despliega en tres etapas claramente definidas: la *Pax Romana*, la *Irene* griega y la paz cosmopolita. En cada una de estas etapas, los procesos sociales y políticos expresan momentos críticos que es necesario explorar y entender para tener pistas que permitan reubicar el concepto de “cultura de paz”.

Palabras clave: Felipe Mac Gregor; cultura de paz; procesos civilizatorios; democratización; democracia contemporánea

1 Dr. en Filosofía. Profesor de la Carrera Profesional de Filosofía de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM) y del Departamento Académico de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Coordinador del Grupo de Investigación en Filosofía Social (GIFS) y miembro del Grupo de Investigación Desarrollo Humano e Iglesia (GIDHI), ambos con sede en la PUCP. También es miembro del Centro de Estudios Filosóficos (CEF) con sede en la PUCP. Es miembro de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE) y de la Red Iberoamericana “Kant: Ética, Política y Sociedad” con sede en la Universidad Complutense de Madrid (UCM).

ABSTRACT

The objective of this text is to rethink the concept of “culture of peace”, inspired by the contribution of Felipe Mac Gregor in light of contemporary social and political processes. In this sense, we resort to the conception of peace as a civilizational process that unfolds in three clearly defined stages: the Pax Romana, the Greek Irene and Cosmopolitan Peace. In each of these stages, social and political processes express critical moments that need to be explored and understood to have clues that allow the concept of “culture of peace” to be relocated.

Keywords: Felipe Mac Gregor; culture of peace; civilizational processes; democratization; contemporary democracy

Introducción

En el año 2024 se han conmemorado los 110 años del nacimiento del sacerdote jesuita Felipe Mac Gregor y los 20 años de su fallecimiento. El padre Mac Gregor destacó en varias áreas en la escena mundial en el siglo XX. Sin duda, es el refundador de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), ya que sentó las bases para la estructura de esta. En su pensamiento sobre la PUCP, articuló los dos pilares fundamentales de la misma: los Estudios Generales, bajo la forma de las Facultades de Estudios Generales Letras y Estudios Generales Ciencias, además de la fundación de la Facultad de Ciencias Sociales. Esto fue así porque, a la luz del proceso de “Mayo del 68”, pudo ver la necesidad de pasar a pensar en una concepción de la universidad como claustro separado de la sociedad, a una concepción de esta como dinamizadora de las transformaciones sociales necesarias para el Perú y el mundo. En tal sentido, la universidad adquiere una actitud profética que consiste en vivir dentro de ella misma el tipo de relaciones de justicia que anhelamos para la sociedad dentro de los próximos veinte o cincuenta años.

Sobre la base de los procesos traumáticos que significaron las dos guerras mundiales del siglo XX y la consolidación de las Naciones Unidas y la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, Mac Gregor se preocupó por la cuestión de la paz en el mundo. En tal sentido, consolidó su pensamiento sobre la reflexión en torno a la universidad con la articulación de la “Cultura de Paz”. Rechazó el término “Ciencias de la Paz”² por su carácter epistémico, cientificista y limitante, y lo reemplazó por el de “Cultura de Paz”, ya que el término “cultura” “no solo incorpora el aporte del conocimiento propio de las ciencias naturales, como de las ciencias humanas y sociales, sino que incluye otras formas de expresión de sentido, de prácticas sociales y de valoración. Pone énfasis en la cuestión esencial de la educación para la paz” (Del Valle, 2024, minuto 7, segundo 6).

El mismo Felipe Mac Gregor (1996) señaló lo siguiente:

En el Año Internacional de la Paz (1986), un grupo de maestros mostró algunos mecanismos de los conflictos generados en la escuela y la sociedad, y ofreció para su solución promover o crear una “Cultura de Paz”.

Las técnicas conocidas para la solución de conflictos fueron iluminadas por un “principio de realidad”: la guerra no es el enemigo de la paz, el enemigo de la paz es la violencia y un “imperativo moral”: no usar la violencia para la solución de los conflictos. A este esfuerzo se le llamó “Cultura de Paz”, porque

2 El término “Ciencias de la Paz” fue desarrollado por el sociólogo noruego, Johan Galtung. Él desarrolló la distinción entre la paz negativa (entendida como ausencia de guerras) y la paz positiva (entendida como el desarrollo de las estructuras sociales). Así, la paz positiva incluye relaciones de cooperación entre los Estados para fortalecer la paz; se trata pues, del paso del cese de hostilidades a transitar el camino que conduce a asegurar las condiciones de una paz más duradera. En tal sentido, Galtung distinguió también entre la “violencia directa” (actos concretos de violencia), la “violencia estructural” (representada por un conjunto de estructuras sociales que no permiten ni la satisfacción de las necesidades fundamentales de determinados grupos de la sociedad ni el desarrollo humano de las personas que pertenecen a ellos) y la “violencia simbólica” (que crea un trasfondo cultural y social que ejerce violencia a la vez que la legitima). Los procesos de pacificación que Galtung presenta son tanto al interior de las sociedades como entre los estados. El paso de la paz negativa a la paz positiva supone la disminución y el cese de los tres tipos de violencia mencionados (Webel & Galtung, 2009, pp. 14 y 31).

se orienta a conseguir que el imperativo moral de una persona se extienda hasta la firme decisión de no usar la violencia para resolver un conflicto.

En el imperativo moral hay necesariamente un componente heterónimo, pero busca, sobre todo, incorporar la decisión de no usar la violencia para resolver un conflicto a la moral autónoma, la que de hecho dirige a una persona en las opciones de su vida. Toda la simbología de la paz tiene lugar tanto en la cultura objetiva como en la cultura subjetiva. La persona que ha aceptado el imperativo moral de jamás usar la violencia para resolver un conflicto posee una “Cultura de Paz”. (pp. 55-56)

En este pasaje se indica que la “Cultura de Paz” tiene en su corazón el imperativo moral de no usar la violencia para hacer frente a los conflictos. Es por ello que dicha cultura no se opone a la guerra en específico. La guerra es una forma posible de encarar los conflictos por vías violentas, pero no la única. El terreno de la violencia es más amplio que el de la guerra. Aunque Mac Gregor no lo señala en el pasaje, la pobreza, la desigualdad extrema o la injusticia también son formas violentas de manejar los conflictos. De este modo, el sacerdote peruano ve en la defensa de los derechos humanos una contribución fundamental a la Cultura de Paz.

En su comentario al discurso de Pierre Sané, “Amnistía Internacional y los Derechos Humanos en el mundo actual”, en la Universidad del Pacífico en 1995, Mac Gregor (Sané et al., 1995) señaló que:

Mi simpatía por Amnistía Internacional nace de una convicción: la extensión de la soberanía de los Estados ha disminuido mientras se expande la soberanía de la comunidad mundial. Varias son las causas de esta expansión; probablemente la más importante de ellas sea la cuarta revolución con impacto universal, la revolución de los derechos humanos. (p. 48)

De esta manera, destaca la importancia de Amnistía Internacional en la protección de los derechos humanos y, por consiguiente, en sus aportes a favor de la paz. Dicho aporte a la consolidación de una Cultura de Paz se encuentra en la reducción de la “soberanía estatal” y la ampliación de la “soberanía de la comunidad mundial”. Ciertamente, no se trata de la eliminación de la soberanía de los Estados, sino de que éstos se encuentren en relaciones de cooperación mutua, gracias a que se hallan dentro del marco de la comunidad internacional y sus instituciones, como Naciones Unidas.

Y citando al sacerdote jesuita, jurista y profesor de Georgetown, Robert Drinan:

Amnistía Internacional es escrupulosa en su rechazo a la violencia. Cuando Nelson Mandela pasó de la oposición no-violenta a la oposición violenta al régimen del apartheid, Amnistía Internacional retiró a Mandela de su lista de prisioneros de conciencia. Sin embargo, mantuvo su decisión de protestar si en la prisión Mandela recibía un tratamiento duro o si era torturado. (Sané et al., 1995, pp. 49-50)

Con la referencia a Drinan, el sacerdote peruano quiso resaltar el compromiso de Amnistía Internacional con la paz entendida como no violencia. Pero, al mismo tiempo, señaló una contradicción al respecto. En un primer momento, aparece con la referencia al trato que dio la institución a Sendero Luminoso:

¿Ha seguido Amnistía Internacional la misma conducta en el caso de Sendero Luminoso? ¿No conocía Amnistía Internacional la violencia proclamada por Sendero Luminoso y sus graves violaciones a los derechos humanos hasta que el gobierno del Perú las denunció en todos los foros internacionales? (Sané et al., 1995, p. 50)

Y, seguidamente, hace más evidente la contradicción del discurso

de Amnistía Internacional diciendo que:

Para nuestra reunión de hoy nos han dado folletos descriptivos de Amnistía Internacional. Uno, en inglés, afirma:

“Amnesty International was founded essentially to work for the release of those who were- detained in violation of the Universal Declaration of Human Rights and who had not used or advocated violence. The non-violence clause was thus at the essence of the movement from its foundation and was an important factor in attracting widespread support from people in all walks of life and of every political persuasion [Amnistía Internacional se fundó esencialmente para trabajar por la liberación de quienes fueron detenidos en violación de la Declaración Universal de Derechos Humanos y que no habían utilizado ni defendido la violencia. La cláusula de no violencia fue, por tanto, la esencia del movimiento desde su fundación y fue un factor importante para atraer un amplio apoyo de personas de todos los ámbitos de la vida y de todas las tendencias políticas]”

El otro, en castellano, al responder a la pregunta "¿cómo selecciona sus casos Amnistía Internacional?", dice textualmente:

“Amnistía Internacional hace siempre su propia evaluación de los hechos. Por ejemplo, al decidir si una persona debe ser considerada preso de conciencia, la organización no está obligada a aceptar la afirmación de un gobierno, la interpretación de un tribunal o la declaración del mismo preso respecto a haber propugnado o no la violencia (énfasis añadido). De esta manera, si la persona ha sido condenada por un delito en que ha mediado la violencia o ha sido acusada de pertenecer a una organización que propugna la violencia, esto no constituye necesariamente un impedimento para que se la considere preso de conciencia.” (Sané et al., 1995, pp. 50-51)

De esta manera, se destaca la contradicción respecto a las acciones violentas. Para Mac Gregor, este es un aspecto necesario de destacar, ya que en el corazón de su concepción de “Cultura de Paz” se encuentra la exigencia de las acciones no violentas.

Ciertamente, el espíritu de la época que acompañó a Mac Gregor en sus reflexiones sobre la paz estuvo marcado por la posguerra y la esperanza de ingresar a un mundo en el que se abrían paso las relaciones de cooperación internacional, la construcción de Naciones Unidas y la consecución de la paz en Europa. Si bien en la región latinoamericana los conflictos internos aún se desarrollaban (El Salvador, Colombia y Perú, para poner algunos ejemplos), la esperanza de consolidar relaciones de paz parecía plausible, a pesar de todo. Así, en la región latinoamericana se implementaron proyectos de desarrollo de las sociedades; primero, el enfoque desarrollista y, más tarde, el neoliberal. En esta conexión, el neoliberalismo se centró en las políticas identitarias (racial, de género y multicultural) y en el proceso capacitador de los sujetos. Con ello, la nueva versión del neoliberalismo ha logrado desterrar por completo el debate sobre la redistribución de la riqueza para centrarlo en las cuestiones de la identidad, del reconocimiento (Fraser & Honneth, 2018) y de las libertades (Sen, 1993).

El desarrollo del presente siglo, en cambio, ha mostrado otro rostro. Los procesos de cooperación internacional se han visto reemplazados de manera paulatina por relaciones entre Estados (y agentes nacionales y transnacionales) que buscan sus propios intereses, en vez de enfatizar el valor de las relaciones multilaterales. Un claro ejemplo de ello se encuentra en la manera en que los partidos de extrema derecha de carácter populista (Mudde, 2017, 2021) han ido transformando el carácter de la Comunidad Europea (Jost, 2024), convirtiéndola en una plataforma donde los Estados soberanos buscan sus propios intereses por sobre la cooperación internacional, la acogida de los migrantes y la aceptación de sociedades multiculturales (Gutiérrez, 2024). Desde el 2022, la guerra ha regresado al suelo europeo y los países del viejo continente han reiniciado un proceso de rearme (DW, 2024a).

Instituciones como la OTAN han desplazado la centralidad que tenía la ONU, y las alianzas para la guerra han ido dejando detrás los procesos de integración regionales y mundiales. Cada vez más analistas de la política mundial encuentran mayores parecidos entre los procesos que se viven en la escena mundial contemporánea y aquellos que se vivían en los momentos previos a las dos grandes guerras que marcaron el siglo XX (DW, 2024b). Si bien la historia no necesariamente tiene que repetirse, lo que sí queda claro es que el entusiasmo por la paz que se vivió después de 1945 parece no estar presente en nuestros días.

En estas circunstancias, ¿vale la pena seguir pensando la cultura de paz? La respuesta es positiva. Hoy más que nunca se hace necesario. Consideramos que la reflexión sobre la paz y los procesos civilizatorios son relevantes en momentos como los que estamos atravesando, porque nos permite mirar el mundo actual como a trasluz. Pensar la paz en el presente ilumina lo que entendemos por cultura de paz, a la vez que nos ofrece herramientas de análisis de la situación de conflicto que vivimos.

La paz como proceso civilizatorio

Muchas veces se suele sospechar de términos como “civilización” o “procesos civilizatorios”, pues se los entiende como formas de imposición cultural o imperial. De hecho, en la historia de la humanidad, los procesos civilizatorios han significado la presencia de dichas dinámicas imperiales. Los grandes imperios (el persa, el romano, el español) se presentaron como portadores de “civilización” porque lograron pacificar vastos territorios en los que diferentes grupos étnicos se encontraban en guerras permanentes. Por medio de la pacificación imperial se ha consolidado la expansión de la civilización en términos de pacificación. Pero, ciertamente, dichos procesos no terminan de ser del todo justos debido a la imposición por parte del poder de formas culturales, relaciones asimétricas, cobro de tributos y la distinción entre “civilizados” y “salvajes” o “bárbaros”.

En este contexto, se levanta la pregunta sobre si es posible tener procesos civilizatorios que conduzcan a términos justos de paz, en los que existan las relaciones de reciprocidad simétricas y los procesos de democratización, entendidos como procesos de incorporación de las personas en la toma de decisiones políticas. En 2009, Ciro Alegría Varona publicó un artículo en un libro titulado *Hacia una cultura de paz*. El libro estaba claramente inspirado en los trabajos de Felipe Mac Gregor y en el opúsculo de Kant (2018/1975) titulado *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*.

La exploración de la relación entre los procesos civilizatorios y la paz justa permite ver la conexión entre dichos procesos y la cultura de paz. Esta última tiene en su corazón la idea de una paz justa, posible de construir y de renovar de manera reiterada. Los procesos civilizatorios, entendidos como procesos democratizadores, permiten consolidar dimensiones importantes de la paz, pues implican el incremento de la capacidad de ejercer igual influencia sobre el Estado y la toma de decisiones de los miembros de la sociedad (Tilly, 2010/2007, p. 37).³

Resulta que es posible pensar procesos civilizatorios que conduzcan a una paz justa. Por ello, a continuación, haremos un breve recorrido por la teoría de tales procesos. Los procesos civilizatorios son aquellos mediante los cuales las coacciones externas son interiorizadas para modelar la conducta de los agentes. Tal como lo señala Norbert Elías (Elias, 2016/1939):

En las investigaciones que siguen se estudia de modo minucioso y se explica parcialmente la causa del hecho de que, a partir de la Baja Edad Media y del Renacimiento temprano, se dé un aumento especialmente fuerte del autocontrol individual, especialmente de este mecanismo automático, independiente

3 La relación entre los procesos civilizatorios y los procesos democratizadores es compleja. En el presente texto no se agotará la explicación de esta, pero sí anotaré algunas ideas centrales sobre ella hacia el final del presente trabajo, una vez que se haya presentado los conceptos de “proceso civilizatorio” y el de “democratización”.

del control externo al que nos referimos hoy día con conceptos como “interiorizado” o “internalizado”. Este proceso de cambio, cada vez más acelerado, de la coacción externa interhumana en una autocoacción individual hace que muchos impulsos afectivos no puedan encontrar canal de expresión. Tales autocontroles individuales y automáticos, que se originan en la vida en común, por ejemplo, el “pensamiento racional” o la “conciencia moral”, se intercalan de modo más fuerte y firme que nunca entre los impulsos pasionales y afectivos de un lado y los músculos del otro, e impiden con su mayor fuerza que los primeros orienten a los segundos; esto es, a la acción, sin un permiso de los aparatos de control. (pp. 72-73)

Así, los héroes guerreros del imaginario homérico son reemplazados por ciudadanos que saben cómo comportarse en tiempos de paz. El despliegue de las virtudes guerreras de los personajes de *La Ilíada* parece no saber comportarse en los momentos de paz puesto que no han logrado interiorizar las coacciones que la precariedad de la guerra les ha impuesto desde fuera.⁴ Eso es lo que hacía a los espartanos no saber comportarse cuando la coacción exterior disminuía. Cosa distinta sucedía con la *polis* de Atenas en la que el desarrollo de las virtudes éticas reemplazó a las virtudes guerreras. De esa forma, se abre paso a la vida política de ciudadanos que cívicamente se hacen cargo de su destino común. La idea de paz como civilización ha sido desarrollada con claridad por Ciro Alegría (2009). Muchas de las ideas desarrolladas en este artículo se encuentran inspirados en su trabajo.

Esa paz interna, junto con el proceso civilizatorio que Aristóteles describe con claridad en *La política*, se cimenta sobre un subsuelo (Alegría, 2009, p. 64) marcado por la paz imperial, representada por la *Pax Romana*. En dicho subsuelo, los grandes imperios de la antigüedad (como el persa) se presentan como una fuerza civilizatoria que combina

4 En la tragedia *Áyax*, de Sófocles, queda clara esta actitud de los héroes guerreros homéricos. Al disputar por las armas de Aquiles, éstas son otorgadas a Odiseo, un héroe del nuevo orden, un héroe diplomático y astuto. La rigidez de *Áyax* como héroe homérico es lo que le lleva al desenlace trágico final.

el poderío militar con la capacidad de pacificar diversos grupos étnicos que no podían resolver dejar de guerrear entre sí. Lo propio del proceso civilizatorio de los grandes imperios de la antigüedad (incluyendo el Imperio Incaico) se encontraba en la idea de la paz por aplastamiento, en la que se articulan el dejar que los diferentes grupos étnicos sigan desarrollando sus prácticas y renovando sus autoridades internas con el pago de impuestos a las autoridades imperiales y la lealtad y sumisión a las mismas. La respuesta del Imperio Romano a la rebelión de los judíos, la destrucción del Templo, la expulsión de la población de la región entonces conocida como Judea y el cambio de su nombre por Palestina es una muestra de lo que significaba la paz imperial.

El modelo de paz que representa el modelo de la *polis* de Atenas, en cambio, es un avance en el proceso civilizatorio. A diferencia de la paz imperial, la *Irene* desarrollada por las polis significan un desplazamiento de la coacción de fuera hacia el interior del “alma” de los ciudadanos. La vida civil que se inaugura en Atenas ha sido fruto de un aprendizaje acumulativo por medio del estudio que los griegos hicieron de la amenaza que significaba el Imperio Persa. La asimilación y transformación de las técnicas civilizatorias persas permitieron a los griegos desarrollar una mejor forma civilizatoria, de carácter civil, en la que los ciudadanos se hacían cargo de su propia conducta. Esto es lo que los condujo a pensar al ser humano en términos de animal político que solo se puede desarrollar al interior de la *polis*, de manera que reservaban a las bestias y a los dioses la vida sin polis. Así lo indica Aristóteles (1984), cuando dice en *La Política* que “es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre”.

El término griego que el Estagirita utiliza para definir al ser humano es *politikón zóion*, el cual se traduciría mejor como “animal político” o “animal cívico”, en tanto que se trata de un ser que se desarrolla solo dentro de una *polis* como ciudadano con plenos derechos en la misma. Con ello quedó claro que, en este segundo proceso civilizatorio, los

extranjeros no eran plenamente humanos, como tampoco lo eran las mujeres, los esclavos y los niños, restringidos al espacio del *oikos*. Al respecto, Aristóteles indica que:

Por consiguiente, cuantos opinan que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, no dicen bien. Creen, pues, que cada uno de ellos difiere en más o en menos, y no específicamente. Como si uno, por gobernar a pocos, fuera amo; si a más, administrador de su casa; y si todavía a más, gobernante o rey, en la idea de que en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña. Y en cuanto al gobernante y al rey, cuando un hombre ejerce solo el poder, es rey; pero cuando, según las normas de la ciencia política, alternativamente manda y obedece, es gobernante.

Con ello, señala que gobernar una casa (*Oikos*) es distinto que gobernar una *polis*, debido al tipo de relación entre los sujetos. En la casa la relación no es entre iguales, sino que existe una relación de subordinación. En cambio, en la *polis* la relación entre las personas es entre iguales. Solo entre iguales existirían relaciones políticas, es decir, solamente entre los ciudadanos de la *polis*. Por esta razón, no se puede tener ese tipo de relaciones con los extranjeros.

La continuación de la *Irene* griega en los inicios de los estados modernos siguió asumiendo que los ciudadanos son las únicas personas que deben ser tomadas en cuenta por los estados. Esto queda claro en los trabajos de Thomas Hobbes (2017/1651), quien cimentó con claridad la teoría del Estado moderno y del proyecto político liberal, definiendo el Estado como “una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común” (p. 141).

En este modelo, los extranjeros (ciudadanos de otros estados) y

los indígenas (los habitantes de las tierras colonizadas) no merecían miramientos por parte de los agentes estatales. Estos últimos debían solo considerar los intereses personales y comerciales de sus nacionales, tanto dentro del territorio del Estado Nacional como en tierras extranjeras. En este esquema civilizatorio no eran considerados los nacionales de otros Estados y, menos aún, los pueblos con baja o nula articulación estatal. Los estados nacionales europeos defendían y promovían los intereses de sus ciudadanos –considerados auténticamente humanos– sobre los pueblos sin Estado, a fin de que puedan esclavizarlos o colonizarlos como formas de expropiación civil y legítima. Así quedaba clara la situación de extranjeros, migrantes y pueblos originarios.

De la misma manera en la que el proceso civilizatorio caracterizado por la Irene griega surge de la crisis del desarrollado por la Pax Romana, las contradicciones propias de la civilización cívica conducen a la crisis de la paz fundada en el Estado de ciudadanos y en la concepción del ser humano como animal político. Dicha contradicción se encuentra en confundir los “derechos del hombre” con los “derechos de los ciudadanos”. Los redactores de la Carta de Derechos, fruto de la Revolución Francesa, se dieron cuenta de la confusión interna a la concepción del ser humano entendido como animal político al señalar que ambos conceptos debían ser considerados equivalentes, puesto que las personas que no comparten con nosotros el estatus de ciudadanos siguen siendo seres humanos plenos, incluso aquellas que no vivan bajo una estructura política de carácter estatal. En tal sentido, esas personas que forman parte de pueblos con baja o nula estructura estatal deben tener derechos que han de ser protegidos frente a los intereses políticos de los estados nacionales y frente a los intereses económicos y comerciales de los ciudadanos de tales estados nacionales. Queda claro que entre los deberes de los estados nacionales está el proteger los derechos de sus ciudadanos y velar por los intereses de estos tanto dentro del territorio nacional como fuera del mismo. Pero con ello los migrantes, los pueblos originarios y los pueblos sin Estado quedan a merced de toda clase de abusos.

La crisis del proceso cívico de civilización conduce a la *Paz Cosmopolita* y a su forma civilizatoria. Immanuel Kant ha esbozado de mejor manera lo que significa la concepción cosmopolita de la paz en su *Hacia la paz perpetua* (2018/1795), y posteriormente en su *Doctrina del derecho* publicado en *Metafísica de las costumbres* (2005/1797). En ellos distingue tres capas del derecho: el derecho político, el derecho de gentes y el derecho cosmopolita. El esbozo presentado en *Hacia la paz perpetua* es claro al respecto: mientras que el derecho político versa sobre la relación entre el Estado nacional y sus ciudadanos, y el derecho de gentes regula la relación entre los Estados dentro de una Federación de Estados republicanos, el derecho cosmopolita es entendido como el derecho de visita a cualquier parte del planeta sin ser hostigado por los lugareños y sin ejercer dominación sobre ellos.

El enfoque liberal, prefigurado por Aristóteles y desarrollado por Hobbes, se centra en el derecho político y declara que el derecho de gentes (es decir, el derecho internacional) debe ser anárquico, deja fuera de su concepción de la paz al derecho cosmopolita. La paz es un proceso interno a la *polis* o al Estado nacional, instituciones que tienen el potencial civilizatorio de incorporar las coacciones hacia el interior de los ciudadanos para poder consolidar la forma de vida cívica entre ellos. Al mismo tiempo, dicho enfoque señala que los problemas entre los estados europeos se deben resolver por medio de la disuasión o por medio de la guerra. Para el enfoque liberal parecen no existir los pueblos sin Estado, cosa que queda clara en la filosofía política de Hegel una vez que se señala que los agentes del orden internacional son los estados nacionales y que la guerra entre ellos es la única forma clara de resolver los conflictos.⁵

5 Para los propósitos del presente texto, entiendo el liberalismo como una concepción política que surge en Thomas Hobbes y en John Locke y que entiende la libertad como no interferencia o no coacción, se centra en la protección de la propiedad de los bienes y tiene como agente central al Estado nacional y a sus ciudadanos. En el esquema liberal, los extranjeros, los migrantes, los pueblos sin Estado y los pueblos originarios carecen de peso político. En el caso del neoliberalismo, la desregulación del desplazamiento de personas en el mundo significa un cambio significativo. Pero este elemento no se orienta a dotar de relevancia política a los migrantes, sino a incrementar la productividad de los mercados. Que una de las consecuencias de dicha desregulación sea la generación de un proceso democratizador no es algo buscado por las reformas neoliberales, sino que es un efecto colateral irrelevante para dicha familia de doctrinas.

La paz republicana

Kant fue un pensador político vinculado a una versión particular del republicanismo, que se nutre de las ideas de Cicerón y de Jean-Jacques Rousseau. La concepción de paz republicana que Kant presenta tiene su punto firme en la estructura del Estado republicano y a partir de ello se irradia una dinámica particular al orden internacional y al derecho cosmopolita. En *Hacia la paz perpetua* afirma que en el centro del derecho político debe encontrarse el Estado que tiene una forma de gobierno republicana. Allí señala que lo característico del Estado republicano es que su forma de gobierno instauro el principio de la distinción entre el poder ejecutivo y el poder legislativo; de lo contrario el Estado sería despótico, dominado por el capricho del gobernante de turno.

De esta manera, señala Kant (2018/1795) que:

Las formas de un Estado (*civitas*) pueden clasificarse por la diferencia en las personas que poseen el supremo poder del Estado o por el modo de gobernar al pueblo, sea quien fuere el gobernante. Con la primera vía se denomina realmente la forma de la soberanía (*forma imperii*) y solo hay tres formas posibles, a saber, la soberanía la posee uno solo o algunos relacionados entre sí o todos los que forman la sociedad civil conjuntamente (autocracia, aristocracia y democracia; poder del príncipe, de la nobleza, del pueblo). La segunda vía es la forma de gobierno (*forma regiminis*) y se refiere al modo como el Estado hace uso de la plenitud de su poder, modo basado en la constitución (en el acto de la voluntad general por el que una masa se convierte en un pueblo): en este sentido la constitución es o republicana o despótica. El republicanismo es el principio político de la separación del poder ejecutivo (gobierno) del legislativo; el despotismo es el principio de la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que él mismo se ha dado, con lo que la voluntad pública es manejada por el

gobernante como su voluntad particular.

El principio fundamental del Estado republicano es, pues, el de la separación de poderes, de tal manera que se distingue entre el poder ejecutivo y el poder legislativo. De esta manera, la forma del régimen republicano supone que quien produce la ley y quien la ejecuta deben ser entidades distintas. Con ello resulta que el principio republicano es de carácter “crítico”. Desde la *Crítica de la razón pura*, Kant reserva el término “crítica” a la distinción entre fenómeno y noúmeno. El fenómeno es lo que se puede conocer mientras que el noúmeno apunta a aquello que solo se puede pensar. Con ello Kant da cuenta del hecho de que la razón se formula preguntas que no puede responder porque su capacidad de conocimiento se restringe a los límites de la experiencia. Así establece una distinción entre el fenómeno (lo que nos es posible conocer) y el noúmeno (aquella parte que no se puede conocer). En su filosofía moral señala que tanto el fenómeno como el noúmeno se encuentran en la persona.

Su dimensión fenoménica estaría representada por su naturaleza, que se encuentra conectada a las leyes causales de la naturaleza en general; en cambio, su dimensión nouménica es representada por su razón, por medio de la cual el ser humano es libre, porque es capaz de producir las leyes morales de manera autónoma. En este sentido, Kant (2005/1797) señala:

El ser racional se cuenta como inteligencia en el mundo inteligible y, como una causa eficiente que pertenece a ese mundo, denomina voluntad a su causalidad. Por otro lado, también cobra consciencia de sí como una parte del mundo sensible, en el cual sus acciones son halladas como simples fenómenos de aquella causalidad.

Así como en el terreno de la filosofía moral Kant señala que la dimensión de la persona que genera la ley moral (es decir, la razón) es la dimensión nouménica, mientras que la que se ve restringida por la

misma es la dimensión fenoménica de la persona (su naturaleza); de la misma manera, en el Estado republicano, la instancia que genera la ley jurídica (el poder legislativo) es de carácter nouménico, mientras que aquella que la ejecuta (el poder ejecutivo) es de naturaleza fenoménica. El poder legislativo representa la capacidad que tienen los ciudadanos de entenderse como colegisladores y el derecho que tienen de aceptar solo aquella ley jurídica a la que han podido dar su libre consentimiento. En el poder legislativo, entonces, es donde se realiza la articulación de las voluntades que constituye lo que Rainer Forst (2017) ha venido a llamar “poder nouménico” (p. 37). En cambio, el poder ejecutivo tiene la exigencia de ejecutar la ley del derecho que el poder legislativo ha producido. Por medio de esta operación crítica, Kant opera un giro en la teoría política liberal desarrollada por Hobbes y Locke, pues la fuente de la ley se encuentra ahora en el concierto multilateral de las voluntades en vez de en un poder ejecutivo instaurado para pacificar a la sociedad o en el orden natural de las cosas políticas.

El poder de los ciudadanos sobre la legislación y las decisiones gubernamentales hace que el Estado republicano desarrollado por Kant no encuentre interés en embarcarse en guerras con otros estados; más bien su interés se encuentra en ingresar en una federación pacífica de pueblos que caracteriza al “Derecho de Gentes”, es decir, al derecho internacional. La adhesión a dicha federación es completamente libre y las reglas de esta no tienen carácter coactivo. La estabilidad de la federación reside en la estructura interna republicana de los estados miembros, lo cual hace innecesario tanto un Estado mundial o leyes coactivas en el derecho internacional. A su vez, el “Derecho Cosmopolita” tiene su pie en la posesión común de todas las personas sobre el planeta esférico. El que la tierra sea una esfera hace que las personas no puedan alejarse unas de otras como para evitar tener que llegar a acuerdos legales que les permitan convivir en paz y el haber nacido en alguna parte del planeta les otorga no solo los derechos políticos en tanto que ciudadanos, sino derechos cosmopolitas (de visita y de no ser colonizados) en tanto que seres humanos.

El proceso civilizatorio por medio de la democratización

La democratización supone el proceso de aceptación de “que grupos afectados por el poder político, pero completamente ajenos a su ejercicio, pasen a tener influencia” (Alegría, 2009, p. 68).⁶ Por medio de los procesos democratizadores, la civilización liberal, que se centra en el concepto de ser humano como animal político, es puesta en cuestión. Los supuestos “bárbaros” ingresan al terreno de la *polis* para influir.⁷ Los ciudadanos han de aceptar compartir el poder con aquellos recién llegados, que tienen otras costumbres y que pertenecen a grupos étnicos diferentes. También tienen que “resignarse” a tomar en serio la influencia política que pueden tener los grupos étnicos originarios del territorio o los que pertenecen a las colonias o excolonias. Para los ciudadanos del Estado nacional compartir el poder político no es una opción, no tienen más remedio que aceptar la real influencia política que esos “otros” han conseguido por medio de su propia presencia física dentro del territorio.

Procesos como el descrito por Jürgen Golte (1990), llámese “desborde popular” o “conquista”, han mostrado cómo la migración de los Andes a las ciudades de la costa en Perú, desde las primeras décadas del siglo XX, ha producido un proceso democratizador de ciudades como Lima, a tal punto que la chicha o el reggaetón⁸ desplazaron al

6 Alguien podría preguntarse si existe una relación entre los procesos democratizadores y los procesos de reconocimiento, tal como se han presentado en la literatura filosófico-política de los años 90 (siendo los casos más resaltantes las obras de Axel Honneth y Charles Taylor). Mi respuesta a dicha pregunta es que no debemos confundir los procesos democratizadores por las llamadas luchas por el reconocimiento. Esto es así porque el reconocimiento se centra en el concepto de identidad y termina consolidando políticas identitarias. Con todo el valor que dichas reivindicaciones identitarias pueden tener, no capturan lo propio de los procesos democratizadores, a saber, el demandar materiales de acceso a recursos vitales y convertirlas en exigencias políticas. El reconocimiento de la cultura o del género o la “raza” puede terminar ocultando la desigualdad en el acceso a los recursos entre las personas que forman parte de la misma comunidad. El término “democratización” termina por romper el huevo de la comunidad, dejando libres a los sujetos para que puedan lograr sus reivindicaciones materiales y convertirlas en demandas políticas.

7 Como señala también Felipe Mac Gregor: “parte del mundo cultural mantiene aún la herencia recibida de los griegos, para quienes los no griegos eran “los bárbaros”, como dice Platón en el Gorgias” (1995, p. 47).

8 Es necesario señalar que la chicha y el reggaetón son dos fenómenos culturales distintos. El primero fue elaborado por migrantes andinos en las ciudades de la costa peruana, especialmente en Lima. En cambio, el reggaetón representa a una cultura internacional que ha tenido una gran acogida no solo en América Latina, sino en varias otras partes del mundo, tanto que en la actualidad se está fusionando en pop y la

vals criollo como “columna sonora” de la capital peruana. Por medio del proceso democratizador, la cáscara de huevo de los “derechos del ciudadano” se ha roto para dar pie a los “derechos del hombre”.

La crisis económica, social y política venezolana muestra que el proceso democratizador tiene muchos motores, pero el más importante es el biopolítico⁹, por medio del cual las personas buscan hacer frente a la crisis económica por medio de la migración a fin de buscar mejor suerte material y política: aquello que entendemos como mejores condiciones de vida. La precarización de la vida generada por las reformas neoliberales globales instauradas a escala mundial desde la década de los 90 del siglo pasado ha generado una clara inseguridad material a nivel planetario, junto con el incremento de la desigualdad y la pobreza. En esas circunstancias, el fenómeno de la migración masiva a nivel global, junto con la inseguridad material de todos los estratos sociales en todo el mundo, ha producido la carga explosiva del hundimiento del centro político a favor del crecimiento del radicalismo político de izquierda y de derecha, junto con el crecimiento del radicalismo religioso. De esta manera, la democracia de la posguerra que inspiró el concepto de “cultura de paz” desarrollado por Felipe Mac Gregor está siendo profundamente cuestionada.

El nuevo proceso civilizatorio marcado por procesos democratizadores ha terminado por mostrarse incierto debido a las nuevas formas de expresión política que han generado. Dichos radicalismos han llevado a procesos de violencia interna y exterior. El regreso de las guerras internacionales de gran alcance es una muestra clara de dicha incertidumbre, así como el incremento de la

música electrónica.

9 El término “biopolítico” o “biopolítica” es entendido aquí como la política orientada al mantenimiento de la vida material de los sujetos. Michel Foucault asocia la biopolítica con el neoliberalismo (2009) y esto es así porque, bajo su análisis, el neoliberalismo tiene como objetivo evitar la crisis económica por medio del incremento de la productividad del mercado. Uno de los mecanismos del neoliberalismo – desde la perspectiva del filósofo francés– es la desregulación del tránsito de personas a nivel global. Tal desregulación termina generando una dinámica democratizadora, no porque esa sea un objetivo de las políticas neoliberales, sino porque se trata de un efecto colateral, ni buscado ni evitado.

corrupción y del crimen organizado. Además del retorno de las guerras convencionales, llevadas a cabo con armas y con soldados en el terreno, encontramos también las guerras comerciales, cuya mayor expresión se encuentra en las políticas económicas proteccionistas y el cobro de aranceles, como sucedió en los primeros días del segundo gobierno de Donald Trump en la relación comercial entre Estados Unidos y China.¹⁰ Los procesos mundiales actuales se han tornado complejos y confusos. Una muestra de ello es la radicalización de la *nakba* palestina que, ciertamente, no se acerca a la *shoah* judía, pero su presencia en la actualidad resulta ser un escándalo. En el contexto actual es importante repensar el concepto de cultura de paz.

El hecho de que la democratización se presente como nuevo proceso civilizatorio levanta preguntas sobre la relación de ambos elementos con la cultura de paz. Los procesos democratizadores se encuentran lejos de ser siempre pacíficos. Los agentes democratizadores echan mano, muchas veces, de la razón instrumental para lograr conseguir capacidad de influencia, y no siempre se da por medio de lo que Habermas denomina “acción comunicativa” (Habermas, 2010). Los procesos democratizadores también pueden ser conflictivos y violentos, pero, con todo, terminan generando avances civilizatorios importantes. Esto no significa justificar, y menos enaltecer, la violencia. Se trata, más bien, de tratar de comprender de qué manera se pueden fortalecer

10 Normalmente se entienden las relaciones en el mercado como una forma de competencia basada en la dinámica de ganar o perder, con una lógica análoga a la de los juegos y las guerras. Pero, el libre mercado y sus tratados que permiten el flujo de productos, capitales, personas y de lugares de producción no es lo mismo que las llamadas “guerras comerciales”. Estas últimas rompen la dinámica del libre mercado mundial introduciendo políticas arancelarias y exigiendo a las empresas nacionales que produzcan los productos en el territorio del Estado nacional. Si bien el libre mercado comparte con la guerra la dinámica de ganar o perder, por guerras comerciales deben entenderse como la introducción de mecanismos de “guerra tenue” por medio del cierre de los mercados nacionales. Tales mecanismos, en vez de bombardear una ciudad introducen aranceles con el objetivo de debilitar la capacidad económica de las partes beligerantes. El mundo basado en el libre comercio global es el mismo que el de la ayuda humanitaria entre países, como es el caso de la agencia USAID de los EE. UU., al mismo tiempo que se trata de un orden mundial basado en la cooperación internacional, la cual se encuentra representada por el fortalecimiento de Naciones Unidas y sus diferentes agencias. En cambio, un mundo centrado en guerras comerciales es uno en el que se fortalece desproporcionadamente la soberanía nacional y se refuerzan alianzas bélicas como la OTAN, al mismo tiempo que los Estados nacionales inician políticas proteccionistas.

procesos de paz que permitan a la vez la democratización.

En la paz imperial, los procesos civilizatorios excluían por completo la democratización: quienes controlaban los centros de poder construían un muro de contención frente a las gentes colonizadas y pacificadas. De esa forma, consolidaban la paz por medio de la exclusión en la toma de decisiones políticas. Con los procesos civilizatorios que se conectan con movimientos democratizadores, se permite que los excluidos de la toma de decisiones políticas comiencen a ser incluidos. Este proceso se da de muchas maneras y se caracteriza por la presencia de cierta ambigüedad. De esta manera, la relación entre la paz y la democratización es compleja. Lo que queda claro es que los procesos civilizatorios que se dan por medio de la democratización resultan ser más justos que los otros caminos de civilización que hemos caminado en la humanidad a lo largo de la historia.

Consideraciones finales

Como vimos al principio, Felipe Mac Gregor fue uno de los gestores de la “Cultura de Paz”. Su trabajo sobre la paz en el mundo ha dejado una impronta sumamente importante. Su concepción más profunda de la paz ha colocado en el centro la exigencia de la no violencia. A diferencia de Galtung, no se centró solo en los aspectos más técnicos y científicos de la paz, sino que pensó la paz como un tipo de relación basada en la cooperación entre las personas, la cual incluye la construcción de un conjunto de símbolos y lazos que consolidan una cultura orientada a la paz. La concepción de la paz que tuvo el sacerdote peruano se encontraba en los parámetros de una sociedad de naciones guiada por la cooperación mutua, en vez de exclusivamente por los intereses de los Estados soberanos.

En el presente siglo, la situación mundial ha cambiado sustancialmente. La cooperación internacional ha pasado a un segundo plano y los intereses de los Estados han ganado un mayor terreno, tanto

en el discurso como en la acción. El ascenso de la extrema derecha en países muy influyentes a nivel global es un elemento que ha puesto en vilo la paz mundial, como lo evidencia el inicio del segundo gobierno de Donald Trump en Estados Unidos. Además, en la actualidad, los focos de guerra se han intensificado. Es en ese sentido que la idea de Mac Gregor de una “Cultura de Paz” se torna de suma importancia. Si bien el sacerdote jesuita pensó dicha idea en un contexto global auspicioso, es propio de las ideas de la razón el servirnos de faro orientador en momentos difíciles. La luz de una cultura de paz posible ha de orientar nuestro pensamiento y nuestras acciones en momentos como los que vivimos hoy en día.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alegría, C. (2009). La civilización. Estrato profundo de la paz. En *Hacia una cultura de paz* (pp. 61-143). Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Aristóteles. (1984). *Política*. Gredos.
- Del Valle, J. (2024, 29 de octubre). *Discurso inaugural del homenaje a Felipe Mac Gregor de Rector de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Dr. Julio del Valle*. [Video]. Educast PUCP https://educast.pucp.edu.pe/video/16342/idea_de_universidad_y_cultura_de_paz_un_homenaje_a_felipe_mac_gregor
- DW (Director). (2024a, 15 de febrero). *Alemania y sus socios europeos preparan fuertes incrementos del presupuesto militar* [Documental]. DW en español. <https://www.youtube.com/watch?v=9Lm3wsm4CrU>
- DW (Director). (2024b, 8 de octubre). *¿Peligra la democracia? El ascenso electoral de la ultraderecha alemana* [Documental]. En Documental. <https://www.youtube.com/watch?v=frx4RfuPOYI&t=452s>
- Elias, N. (2016). *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (R. Cotarelo, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1939).
- Forst, R. (2017). *Normativity and Power. Analyzing Social Orders of Justification*. Oxford University Press. (Trabajo original publicado en 1939).
- Foucault, M. (2009). *Nacimiento de la biopolítica*. Akal.
- Fraser, N., & Honneth, A. (2018). *¿Redistribución o reconocimiento?: Un debate político-filosófico*. Morata.

Golte, J., & Adams, N. (1990). *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la Gran Lima*. IEP.

Gutiérrez, T. (Director). (2024, junio 8). *Europa levanta muros y pacta con autócratas para frenar la migración* [Documental]. En *Geopolítica*. DW en español. https://www.youtube.com/watch?v=e_QZ0a-AKzU

Habermas, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa*. Trotta. (Trabajo original publicado en 1981).

Hobbes, T. (2017). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1651).

Jost, M. (Director). (2024, 3 de junio). *La Unión Europea en una encrucijada: ¿Está Europa ante un giro a la derecha?* [Broadcast]. En Documental. <https://www.youtube.com/watch?v=s8EbPDOX2gg&t=344s>

Kant, I. (2005). *La metafísica de las costumbres*. Tecnos. (Trabajo original publicado en 1797).

Kant, I. (2018). *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*. FCE/UNAM. (Trabajo original publicado en 1795).

Kant, I. (2018). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1785).

Mac Gregor, F. (1996). *Perú: Siglo XXI*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Mudde, C. (2017). Populism. An Ideational Approach. En *The Oxford Handbook of Populism* (pp. 46-70). Oxford University Press.

Mudde, C. (2021). *La ultraderecha hoy* (1a edición). Editorial Planeta.

(Publicado originalmente en 2019).

Sané, P., Mac Gregor, F., Basonbrío, C., & Blanco, C. (1995). *Amnistía Internacional y los Derechos Humanos en el Mundo Actual*. Universidad del Pacífico.

Sen, A. (1993). *Libertad individual como compromiso social*. Instituto Bartolomé de las Casas.

Tilly, C. (2010). *Democracia*. Akal. (Publicado originalmente el 2007).

Webel, C., & Galtung, J. (Eds.). (2009). *Handbook of peace and conflict studies*. Routledge.