

LA VIOLENCIA EN LA MODERNIDAD. HACIA UNA ALTERNATIVA DE PAZ

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES



**LA VIOLENCIA EN LA MODERNIDAD.
HACIA UNA ALTERNATIVA DE PAZ**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES
PRESENTA**

RAMÓN ESPINOSA CONTRERAS

**DIRECTOR: DR. VIRGILIO RUIZ RODRÍGUEZ
LECTORES: DRA. PATRICIA EUGENIA DE LOS RÍOS LOZANO
DR. JUAN PABLO VÁZQUEZ GUTIÉRREZ**

México, D.F.

2007

ÍNDICE

Introducción

I. La filosofía de la violencia en la modernidad	01
El discurso filosófico de la violencia en los inicios de la modernidad	01
El discurso filosófico de la violencia en la modernidad consolidada	12
El discurso filosófico de la violencia en la decadencia de la modernidad	29
II. Las aporías de la modernidad	73
La ciencia, la tecnología y la crisis de la modernidad	84
La vida, la libertad, la igualdad y la violencia	108
Emancipación humana y guerra	121
La invasión, el colonialismo, el nacionalismo y la ideología	126
III. Formas concretas de la violencia en la modernidad tardía	134
Violencia bélica	139
Genocidio	149
Terrorismo	157
Militarización	161
Violencia social	167
Pobreza en América Latina y el Caribe	175
Pobreza en México	177
Violencia ambiental	180
El calentamiento de la Tierra	182
La deforestación	186
El problema del agua	188
La superpoblación	192
El caso de México	194
IV. Hacia una alternativa de paz	199
El desafío por una cultura de paz	206
Por un nuevo humanismo	226
Por un desarrollo y una ética sustentable para la vida	232
Por una educación para la paz	239
Conclusiones	260
Bibliografía	271

INTRODUCCIÓN

La violencia en la historia ha sido una constante desde el momento en que el ser humano hace su aparición en el mundo. Tuvo que enfrentarse con la naturaleza en forma violenta para poder vivir, que trabajar como parte de su esencia humana para la producción de bienes materiales, y hacerlo en colectividad para reproducir la vida, la familia y la sociedad. Las relaciones sociales también le permitieron la producción espiritual, es decir, cultural, mediante la elaboración de mitos, ritos, religiones, lenguajes, historia y ciencia.

En Occidente, las formaciones sociales y los modos de producción han transitado desde la sociedad primitiva, esclavista y feudal hasta la socialista y la capitalista. Su dialéctica siempre fue violenta, como ha sido la dialéctica de la naturaleza. Las contradicciones que se manifestaron en su interior siempre produjeron problemas, fenómenos, turbulencias, inestabilidad, conflictos y más violencia. Éstos a su vez provocaron cambios violentos para pasar de una formación económico-social y cultural a otra. Cada nueva realidad lleva en su interior la semilla de la violencia que se desarrolla en su proceso histórico provocando desorden, caos y después orden, o sea cambio.

La violencia ha sido tema de reflexiones filosóficas y sociológicas en la etapa de la modernidad y de manera renovada desde hace unos sesenta años, después de la Segunda Guerra Mundial. Las ciencias sociales y humanas se han dedicado a estudiar el problema y encontrar alternativas, o por lo menos disminuirlo para alcanzar menos tensión social consecuencia de la permanente violencia. Es decir, buscar una alternativa para la paz.

El conflicto en el ser humano puede dividirse en tres niveles: el conflicto con la naturaleza para poder subsistir, el conflicto con el hombre mismo que representa la lucha por el poder, y el conflicto consigo mismo que significa la lucha de sus estados interiores. La violencia tiene su origen desde que el hombre es hombre. La violencia originaria se desarrolló por instinto de conservación y autodefensa, y a través de la historia se fue formando una cultura del conflicto y de la violencia como parte de su conducta. Así surgieron las pasiones más

oscuras de la humanidad como el egoísmo, la envidia, la hipocresía, la cólera, el odio, la agresión y la misma violencia.

Los deseos del “zoo”, o sea de la parte instintiva del ser humano, son múltiples, se entrecruzan entre sí y entran en contradicción. Su dialéctica es el conflicto violento que se traduce en luchas sangrientas, en la lucha de la vida y la muerte como principio escatológico de la historia. Escatología entendida como fase final o extremos de la vida, resultado del enfrentamiento entre los hombres. Los que se enfrentan entre sí en la lucha por sus deseos se disponen a llegar hasta el fin poniendo en juego su vida y la vida del otro. Esta teleología es la de conservar o ampliar los espacios del poder en general, ya sea político, militar, económico o social.

En las sociedades modernas, desde el momento en que se establecen pactos, convenios y tratados sociales para resolver los conflictos, el Estado, como símbolo de la racionalidad absoluta, se convierte en el garante de la paz, centraliza el poder de la fuerza, así como el poder político, económico, judicial, jurídico, educacional, científico y cultural, con la pretensión de representar los intereses de la sociedad. Por eso, solamente éste puede ejercer la violencia. De ahí que las organizaciones sociales surgidas de los individuos no tienen ningún derecho de utilizar la violencia para defender sus derechos, solamente le compete al Estado. En otros términos, el Estado articula el monopolio de la violencia con el Estado de derecho y la democracia.

El objetivo fundamental de esta investigación es plantear la problemática de la cultura de la violencia en la modernidad, desde una perspectiva humanístico-social y abrir la reflexión acerca de la construcción de una cultura de paz.

Los objetivos particulares son:

1. Sistematizar las diversas posiciones filosóficas en torno al problema de la violencia.
2. Analizar la cultura de la violencia en la modernidad y sus aporías.

3. Describir e interpretar las formas concretas de la cultura de la violencia en la modernidad (bélica, social y ambiental).
4. Proponer vías alternativas para la construcción de una cultura de paz, principalmente mediante la educación.

En cuanto a la perspectiva teórica y metodológica, este trabajo es el resultado de un proceso de reflexión filosófica sobre la crisis de la sociedad moderna que ha llevado al derrumbe de los valores en que confiaba el mundo como son la libertad, la igualdad, la justicia, la certidumbre y el progreso. Se desarrolló desde la perspectiva de las ciencias humanas y sociales, con la finalidad de tener una visión de totalidad del problema. Se integran como referentes teóricos a Gadamer, Ricoeur y Foucault, quienes desarrollan la hermenéutica del sujeto y plantean la comprensión ontológica de los fenómenos culturales y sociales.

La perspectiva kantiana subyace en el discurso del presente trabajo, pensando en la posibilidad de un mundo conformado por Estados no violentos para construir la paz. Por otra parte, los pensadores no violentos como Krishnamurti, Dalai Lama y Gandhi son referentes obligados al plantear la necesidad de un cambio profundo en nuestro pensamiento. Por último, Ken Wilber hace suyo esta filosofía y la amplía con una concepción evolutiva de la conciencia. Esta filosofía plantea la evolución de la conciencia como fundamento del cambio de conducta del ser humano para arribar a la paz y es precisamente la tesis central del presente estudio.

Se trata de una investigación teórica-documental, centrada en el interés por comprender la cultura de la violencia en el contexto de la modernidad, mediante la hermenéutica crítica. Esta metodología no admite nada sin comprender, examinar, analizar y explicar los hechos y fenómenos. La hermenéutica no plantea un método preestablecido sino que permite acudir a un conjunto de recursos metodológicos para interpretar críticamente los fenómenos estudiados.

El método reflexivo permitió captar las dimensiones fundamentales del ser humano y la cultura. En ese sentido, se releyó a los principales pensadores de la época moderna y se

analizó críticamente su pensamiento. Una lectura crítica e interpretativa de algunas de las principales formas de violencia en la modernidad siempre fue acompañada de una búsqueda de alternativas hacia una cultura de paz, con el fin de recuperar esta dimensión ontológica perdida en esos tiempos de la modernidad.

El trabajo establece la relación entre ocho conceptos clave: violencia, modernidad, sociedad del riesgo, guerra, pobreza, medio ambiente, cultura, educación y paz.

La violencia es la manifestación de actitudes y comportamientos agresivos que afectan a terceros. Es una manera de actuar contra el natural modo de proceder, haciendo uso excesivo de la fuerza. Es una acción injusta con que se ofende o perjudica a alguien. Es una coacción física ejercida sobre una persona para viciar su voluntad y obligarla a ejecutar un acto determinado. Hacer violencia sobre alguien es obligarle por medio de la fuerza física o mental a hacer algo contra su voluntad. Existen ejemplos claros de violencia jurídica, psicológica, interfamiliar, de género y de raza, etcétera. Aquí abordamos principalmente la violencia bélica, la violencia social y la violencia ecológica en el contexto de la modernidad.

La modernidad es una etapa de la humanidad caracterizada por la secularización de la sociedad mediante los distintos sistemas sociales que la conforman: político, económico, jurídico, científico, religioso, educativo y cultural. Este proceso de secularización tuvo su preludio en el Renacimiento, su consolidación se logró con la Ilustración hasta finales del Siglo XIX, y en el Siglo XX se inició su proceso de descomposición con la agudización de los conflictos violentos, revoluciones, crisis en las ciencias, crisis económicas, dos guerras mundiales, genocidios, intervenciones militares, pobreza, hambre y destrucción del medio ambiente. En síntesis, son tres formas básicas en las cuales se objetiviza la violencia: en la destrucción del hombre consigo mismo a través de la guerra, en la violencia estructural manifestada en la pobreza y en la destrucción de la naturaleza.

La guerra es el enfrentamiento de dos o más Estados, es la lucha armada por el poder económico, político y militar. Según Clausewitz, la guerra “es la continuación de la política

por otros medios”. Así se aborda el fenómeno de la guerra, en el contexto de la modernidad (Siglo XX y principios del Siglo XXI) junto con el impacto en los valores morales, sociales y humanos.

La pobreza es concebida como el estado de toda persona o conjunto de personas que tienen apenas o no tienen lo necesario para satisfacer sus necesidades básicas como alimento, vestido, vivienda, salud y educación. La pobreza se ha globalizado, ya no sólo la sufren los países en vías de desarrollo sino también algunos sectores de los países desarrollados. La globalización de la economía, la tecnología y la cultura, en lugar de eliminarla ha conformado un mundo sin trabajo y con bajos salarios. El modelo de desarrollo capitalista global ha violentado las relaciones sociales entre los seres humanos y las naciones, llevando a la descomposición de la vida social y a una crisis de civilización con altos niveles de violencia.

El medio ambiente, como hábitat de los seres vivos vegetales, animales y del ser humano, ha estado en peligro. La racionalidad económica, científica y tecnológica impuesta por el modelo económico actual está amenazando el patrimonio natural con la contaminación, la destrucción de los ecosistemas y el calentamiento de la tierra. Éstas no son más que expresiones de una cultura de la violencia que impera en la sociedad moderna.

La cultura la concebimos como el mundo simbólico que construye el ser humano, y que se transmite de generación en generación. Es la conducta de una sociedad históricamente determinada, modificable gracias a la evolución de la conciencia de sus integrantes, particularmente mediante la educación.

La educación, desde una perspectiva integral, se entiende como la formación del ser humano en todas sus dimensiones (cuerpo, mente y espíritu), encaminada hacia el desarrollo de su conciencia individual y colectiva, en cuanto a su relación con su entorno natural y social, a la búsqueda de una relación armónica, de paz.

La paz es la síntesis de los valores universales como el amor, el respeto al otro, a lo diverso, la justicia y la libertad. Significa vivir en armonía y diálogo entre las personas y las naciones.

Esta investigación aborda el problema de la violencia y sus formas, hasta llegar a la posible alternativa para la paz. Empieza por un recuento histórico de los principales acontecimientos violentos en el contexto de la modernidad; luego señala las aporías más obvias de esta modernidad y sus manifestaciones concretas en el ámbito bélico, social y ambiental, para finalmente plantear un camino hacia la construcción de una cultura de paz mediante la educación.

El primer capítulo trata de la filosofía de la violencia en la modernidad, es decir, de las distintas concepciones filosóficas sobre la violencia desde los inicios de la modernidad en los pensadores como Nicolás Maquiavelo, Thomas Hobbes, Baruch Spinoza y John Locke; en la época del arranque de la modernidad con Juan Jacobo Rousseau, Emmanuel Kant, G. W. F. Hegel, Carlos Marx y Federico Engels; con los pensadores marxistas en los inicios de la decadencia de la modernidad como Goerges Sorel, Vladimir Ilich Lenin, León Trotsky, Mao Tse Tung y Ho Chi Minh. También se mencionan dos pensadores, de los llamados posmodernos, Michel Foucault y Jacques Derrida., y Hans Joas.

Estos pensadores se han preguntado si la guerra ha sido un factor necesario en la evolución del género humano. Para todos ellos, no cabe duda de que, desde las primeras formaciones sociales hasta la época actual, la guerra ha sido una necesidad constante. No han existido periodos de la historia en donde no se haya realizado alguna guerra. Los conflictos forman parte de la realidad social y de la condición humana, negar su existencia es negar la realidad.

En cambio, los pensadores no violentos como Mohandas Karamchand Gandhi, Juddi Krishnamurti, Dalai Lama y Ken Wilber no niegan los conflictos como una realidad social pero se pronuncian en contra de la violencia y se manifiestan en favor de la no violencia para resolver los conflictos a través de la comprensión y el diálogo.

El pensamiento filosófico sobre la violencia en la modernidad sirve de punto de arranque para arribar a los aspectos centrales que son los grandes problemas que enfrenta la modernidad.

En el segundo capítulo, las aporías de la modernidad son los referentes teóricos para la explicación de las formas concretas de la violencia en la modernidad. En él se analizan las contradicciones de la modernidad entre sus dos caras, la humana y la bárbara. Modernidad que no ha sabido cómo salir de la contradicción entre el uso humano de la ciencia y la tecnología y su uso destructivo, entre el progreso y el atraso, entre la guerra y la paz, entre el desarrollo y el subdesarrollo, entre la riqueza y la pobreza, entre la justicia social y la polarización de las clases, entre la destrucción y la conservación, entre la vida y la muerte. De la misma manera, se abordan también a los pensadores de la Sociología del riesgo como son Anthony Giddens, Zygmunt Bauman, Ulrich Beck y a Niklas Luhmann.

La modernidad entró en un proceso de descomposición desde el momento en que se confrontó, con la aporía de la vida y la muerte. El Siglo XX inició con la crisis de las ciencias, revoluciones, una guerra mundial y genocidios. Más adelante, después de una paz efímera, se enfrentó con la recesión económica mundial a finales de los años veinte y el surgimiento del autoritarismo representado en el fascismo, el nazismo y el estalinismo; así como con otra guerra mundial y más genocidios a través de los campos de concentración y el lanzamiento de bombas atómicas.

Otra aporía es que la modernidad apostó por el desarrollo industrial a través de la tecnología para producir y reproducir capital para entonces lograr un desarrollo social y la globalización de la economía, con la finalidad de acabar con la pobreza en el mundo. Sin embargo, generó un mundo sin trabajo, acrecentó las desigualdades entre los países, provocó la polarización social, la pobreza y el hambre. Por una parte, impulsó las innovaciones científicas y tecnológicas que han permitido al ser humano experimentar una nueva visión del mundo y el ser “moderno”, rompiendo fronteras geográficas y barreras temporales mediante las redes digitales. Pero por otra parte, esta misma ciencia y

tecnología también han llevado a la alienación del ser humano, al crecimiento de la industria bélica y a la destrucción del medio ambiente. Y la modernidad no sabe cómo hacer frente a estos conflictos.

El tercer capítulo, sobre las formas concretas de la violencia en la modernidad tardía, aborda con detalle la violencia bélica, la violencia social y la violencia ambiental.

La primera parte abarca los hechos de las dos guerras mundiales y la Guerra Fría, así como formas concretas como el genocidio, el terrorismo y la militarización mundial. Cabe destacar que el Siglo XX fue el más sangriento de toda la historia de la humanidad, el número de muertos por las guerras alcanzó número inimaginables. Desde la Primera Guerra Mundial, los conflictos bélicos han sido ininterrumpidos y se calcula que se han realizado más de 120 guerras en este periodo, principalmente en los países en vías de desarrollo. Todo ello ha venido acompañado de genocidio, de terror y de militarización, lo cual ha provocado aún más violencia.

Sin embargo, el problema de la violencia no termina con la violencia bélica, se extiende a otros ámbitos de la vida social y se manifiesta en la pobreza. Es otra de las formas concretas de la violencia de la modernidad tardía y la sufren tanto los países desarrollados como los subdesarrollados. Mantiene a millones de seres humanos en el hambre, la insalubridad, el analfabetismo y la muerte temprana. La pobreza se ha globalizado. Es una guerra que el modelo de desarrollo capitalista ha emprendido en contra de la humanidad, matando silenciosamente mediante esta terrible arma de destrucción masiva.

También se analiza en este capítulo el problema de la violencia ambiental. El modelo de desarrollo no sólo ha conducido al desempleo y a la pobreza sino también a la destrucción de la naturaleza. La productividad y el derroche excesivo de las industrias han llevado a la expedición de gases de efecto invernadero ocasionando el calentamiento de la Tierra y consecuentes desastres naturales y humanos. Por otro lado, los desechos químicos que las industrias arrojan a los ríos, lagos y mares, y la basura que el propio ser humano produce,

han conducido a una de las crisis ecológicas más severas que se haya registrado en la historia de la humanidad.

Por último, en el capítulo cuatro se plantea la necesidad de avanzar hacia una alternativa de paz basada en un nuevo humanismo, una cultura de paz. Esta cultura inicia con el respeto a los derechos de las personas y está estrechamente vinculada con una educación dirigida hacia la paz. Si somos nosotros los seres humanos los que creamos los conflictos y las guerras, la pobreza en el mundo y la destrucción del medio ambiente, entonces somos nosotros los que tenemos que construir una nueva cultura para resolver dichos problemas. Exige la transformación de todos los sistemas sociales: político, económico, jurídico, comunicativo, familiar, religioso, científico, educativo y cultural. Es responsabilidad de todos. Este capítulo se abordará a los pensadores no violentos como Gandhi, Krishnamurti, Dalai Lama y Ken Wilber. De igual forma a Johan Galtung, Vicenc Fisas, Jan Öberg y Norberto Bobbio, estudiosos de los conflictos y de la paz.

La cultura de paz y la educación para la paz están orientadas a transformar la conciencia y la conducta del ser humano para aprender a vivir juntos con una ética global sustentable a favor de la vida y construir pausadamente un nuevo humanismo.

El nuevo humanismo debe impulsar un desarrollo sustentable a todos los niveles, que sea capaz de eliminar la violencia y las guerras como medio para dirimir los conflictos, que dé más valor a la vida humana que a las leyes del mercado, que se preocupe por resolver la pobreza y el hambre en el mundo, que se ocupe de los problemas del medio ambiente, del calentamiento de la Tierra y la crisis del agua.

Debe iniciar con el respeto al otro, a la vida, a la libertad y a la naturaleza, siendo estos valores el fundamento filosófico de una ética sustentable global para la vida y la paz. Son principios que permiten la evolución de la conciencia humana hacia una visión integral de la vida y del mundo gracias a la cual el bien común pasa a ser la preocupación central y crea una humanidad unida en la diversidad, en su hábitat protegido y amado llamado Tierra.

I. LA FILOSOFIA DE LA VIOLENCIA EN LA MODERNIDAD

Desde los inicios de la modernidad, muchos pensadores, filósofos y científicos sociales han abordado el tema de la violencia y la guerra desde diferentes ángulos; algunos de ellos son particularmente significativos por la forma de enfocar sus reflexiones filosóficas acerca de dicho problema.

Nicolás Maquiavelo, Thomas Hobbes, Baruch Spinoza y John Locke, entre otros, pertenecieron a la modernidad en construcción, entre los siglos XV y XVII. Fueron los primeros en analizar la racionalidad moderna del poder y de la violencia.

Juan-Jacobo Rousseau, Immanuel Kant, Jorge Guillermo Federico Hegel, Carlos Marx y Federico Engels nutrieron la reflexión filosófica de la modernidad en proceso de consolidación durante los siglos XVIII y XIX. Estuvieron marcados por la Revolución Industrial, la Ilustración, la Revolución Francesa y el desarrollo de la sociedad capitalista en Europa.

El Siglo XX fue testigo de una modernidad en decadencia con dos sangrientas guerras mundiales, múltiples revoluciones y dictaduras. Sus teóricos más significativos fueron, por un lado, Vladimir I. Lenin, León Trostky, Mao Tse Tung, Ho Chi Min, los fundadores y miembros de la llamada Escuela de Frankfurt (Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse y Eric Fromm, entre otros); y por otro lado, pensadores llamados postmodernos como Michel Foucault y Jacques Derrida, quienes sometieron radicalmente a crítica la modernidad y su proyecto histórico.

El discurso filosófico de la violencia en los inicios de la modernidad

La modernidad surge aproximadamente en el siglo XV. Nicolás Maquiavelo (1469-1527), Thomas Hobbes (1588-1679), Baruch Spinoza (1632-1677) y John Locke (1632-1704) resumen desde una perspectiva filosófica y política los tres siglos durante los cuales emerge la sociedad moderna con la aparición de las primeras características de la sociedad capitalista.

Maquiavelo es un pensador del Renacimiento, época en que surge una nueva hermenéutica y forma de encarar el mundo y la sociedad en sus aspectos filosóficos, literarios, artísticos, científicos y políticos. Fue precisamente en este periodo cuando se abrió el camino de la modernidad que este pensador florentino planteó uno de los problemas centrales que enfrenta el ser humano en la sociedad: el problema del poder y de su conservación.

Los científicos sociales y filósofos han interpretado a Maquiavelo de diferentes maneras. Por ejemplo, Juan Jacobo Rousseau lo concibió como visionario de la libertad y de la República; y Montesquieu, como el filósofo de la tiranía y el Estado absolutista. Por su parte, Antonio Gramsci, marxista italiano víctima del fascismo, escribió en la cárcel que el “Príncipe” no era más que la representación del Estado y del partido moderno. Tomando el “moderno Príncipe” transformado en Partido Comunista y su ciencia política transformada en marxismo, reconoció a la política como el fundamento de la praxis: “El moderno príncipe, el mito-príncipe, no puede ser una persona real, un individuo concreto, sólo puede ser un organismo, un elemento de sociedad compleja en la cual comience a concretarse una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción. Este organismo ya ha sido dado por el desarrollo histórico y es el partido político” (Gramsci, 1975; 27-28). Por otra parte, Benito Mussolini lo definió como el teórico del Estado totalitario.

Maquiavelo fue también considerado como el teórico de la ciencia política, como el táctico y estratega, no sólo de la política sino también de la guerra, de la tiranía y de la violencia, el cínico, o como lo describe Benedetto Croce, el transgresor de las leyes morales; o según Merleau-Ponty, como el filósofo político de la crueldad. En fin, pensamos que ambas cualidades eran esencia de la personalidad del florentino. Maquiavelo era todo eso porque conjugaba esas características en la práctica política. De ahí que definía a la naturaleza humana como mala, egoísta y llena de deseos, tal como lo escribe en *Los Discursos sobre Tito Livio*: “Quien funda un Estado y le da leyes debe de suponer a todos los hombres malos y dispuestos a emplear su malignidad natural siempre que la ocasión se lo permita. Los hombres hacen el bien por fuerza” (Maquiavelo, 1971; 76). Más adelante, precisa que esta malignidad natural va acompañada de “deseos insaciables” que impulsan a los hombres a ambicionarlo todo y los conducen a la agresividad y la violencia (Maquiavelo, 1971; 153).

En su lucha para alcanzar los fines deseados, no se detienen y utilizan la violencia como medio. Están dispuestos a sacrificar los derechos de los demás con tal de lograr sus intereses y conservarlos; cualquier maniobra, táctica o estrategia es válida. Pero la violencia sirve también para frenar la anarquía, el desorden y el caos en la sociedad. El desorden y el caos de Italia dividida en cinco estados con sus respectivos ducados eran parte de las preocupaciones centrales de Maquiavelo. Por eso es que recomendaba un gobernante fuerte, capaz de controlar cualquier situación por difícil que fuera y utilizar cualquier medio necesario que estuviera a su alcance para preservar el orden y la unidad de la sociedad y el poder del Estado; podía ser tiránico, cruel, violento y podía matar (pero no saquear).

Estos medios, los explica y los justifica: “Por lo tanto, un príncipe no debe preocuparse porque lo acusen de cruel, siempre y cuando su crueldad tenga por objeto el mantener unidos y fieles a los súbditos” (Maquiavelo, 1976; 28). Ésta es una de las razones por las cuales se inclinaba más por un Estado despótico y un gobierno tiránico, a sabiendas de que idealmente estaba a favor de un Estado republicano. Que la práctica de una política sea violenta, cruel e injusta es para Maquiavelo necesario, justo y legal, ya que en política no existen términos medios ni tibiezas en su aplicación. Era consciente de que la violencia y el terror no son los mejores métodos para gobernar pero son necesarios porque son la única garantía para ello; si no fuese así, sería un estado de anarquía y caos.

Una vez que se está en el poder, hay tres modos de conservarlo: primero “destruirlo”, después “radicarse en él” y por último, “dejar” que el Estado se rija por sus propias leyes (idem; 7). En esta trilogía, la primera dimensión es la destrucción del viejo régimen feudal controlado por la nobleza y la Iglesia con el fin de establecer uno nuevo, vivir en él para conocerlo y ganarse la voluntad de los súbditos, y luego establecer nuevas leyes que permitan acabar con el desorden y establecer el orden. Para lograrlo, no hay más derecho y justicia que la fuerza y la violencia. De ahí que el gobernante puede matar con tal de conservar el poder y la unidad de los súbditos en defensa de la patria cuando ésta es invadida por tropas extranjeras. En este caso, el Príncipe, o sea, el Estado, no tiene por qué preocuparse por su buena o mala fama; lo que importa, es mantener unido su ejército para luchar.

Maquiavelo se preocupó por los grandes problemas de Italia, el poder de la nobleza y de la Iglesia, encabezado por el papado, la corrupción, la anarquía feudal y el desorden de la sociedad. Para resolver estos males, afirmó que “hay dos maneras de combatir: una con las leyes, otra con la fuerza. La primera es distintiva del hombre, la segunda de la bestia. Pero a menudo la primera no basta, es forzoso recurrir a la segunda. Un príncipe debe saber entonces comportarse como bestia y como hombre... Por lo tanto un príncipe debe saber emplear las cualidades de ambas naturalezas” (Maquiavelo, 1976; 30).

Para él, la esencia del hombre está compuesta por el ser bestia y el ser humano. En la primera están presentes las regiones más oscuras del ser que son los instintos animales que impulsan a adquirir los deseos a través de la fuerza y la violencia. El otro componente es la inteligencia y la astucia, propias de la dimensión humana. Esto significa que para gobernar se necesita por un lado la fuerza del poder, y por el otro las leyes para normar las acciones de los hombres. Por eso el Príncipe debe saber combinar la fuerza propia del león con la astucia del zorro.

Por su parte, Maurice Joly en el *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*, refiriéndose al primero pregunta: “¿Qué es lo que sujeta a estas bestias devoradoras que llamamos hombres? En el origen de las sociedades está la fuerza brutal y desenfrenada; más tarde fue la ley, es decir, siempre la fuerza, reglamentada formalmente. Habéis examinado de los diversos orígenes de la historia; en todos aparece la fuerza anticipándose al derecho” (Joly, 1974; 14). En el razonamiento de Maquiavelo, el hombre es siempre un ser violento porque ésta es parte de su naturaleza y no se puede deshacer de ella. Es por ello que la historia se construye en base a la violencia y así ha sido hasta nuestros días, porque la fuerza es el origen de todo poder y, al mismo tiempo, la negación del derecho. Se trata de una violencia que el Estado como poder colectivo de la sociedad normativiza y legitima a través del derecho, convirtiéndola en monopolio propio y ejerciéndola en nombre del derecho.

En ese mismo tenor, Joly afirma que, para Maquiavelo, la moral, la religión y el derecho no son más que palabras vacías y que, en cambio, fuerza y astucia son los únicos principios para gobernar. Se impone el código de la tiranía. Tanto en política teórica como práctica, no hay miramientos ni compasión alguna, se deben utilizar todos los

medios a su alcance con tal de lograr sus fines a través de la capacidad de manipular, mentir, engañar y matar si el caso lo amerita para poder controlar cualquier situación; lo que importa es el resultado.

Para recuperar la confianza y poner orden en la sociedad italiana, según Maquiavelo, el perfil del político debía responder a ciertas características:

- Tener capacidad de maniobrar situaciones utilizando cuantos medios sean necesarios con tal lograr de sus fines propuestos, lo importante son los resultados.
- Acompañar la virtud de destreza, de tenacidad, astucia y habilidad para sortear los problemas por muy complejos que éstos sean.
- Saber moverse con inteligencia en circunstancias difíciles en que se encuentre.
- No permanecer inactivo nunca en los tiempos de paz sino, por el contrario, estar siempre alerta por cualquier contingencia.
- Ser diestro en el engaño, en la perfidia y en la aplicación de la crueldad y la violencia. No debe ser amable, ni aparentar serlo; vale más ser temido que amado.
- Ser inmoral, hacer caso omiso al bien y al mal. La moral y el derecho son un obstáculo para poder lograr el fin deseado. Con moral y derecho nunca se llega al poder ni se le conserva, nunca se gana una victoria en la guerra. En suma, la política nada tiene que ver con la moral.
- Actuar con firmeza y no con tibiezas en el momento de la toma de decisiones, por ejemplo al utilizar la fuerza para preservar el poder y el orden en la sociedad o matar a quienes quieren perjudicarlo. Por lo tanto, en todos estos casos, el fin justifica los medios.

Estas premisas se convirtieron en la filosofía política de Thomas Hobbes. Hobbes señala en *El Leviatán* que el hombre no puede vivir sin deseos ni pasiones ya que ambas dimensiones son sustanciales a la naturaleza humana. Para él, las pasiones no tienen nada que ver con la moral sino más bien con la felicidad, para adquirir el objeto deseado y éste debe ser defendido con pasión. En primer lugar, es “una inclinación general de toda la humanidad, un deseo perpetuo e insaciable de poder tras poder, que sólo cesa con la muerte”, conduciendo a la violencia, de la misma manera que “la competición por riquezas, honor, mando u otro poder inclina a la lucha, la enemistad y a la guerra”. Si nos preguntamos porqué estos deseos tienen necesariamente que ser alcanzados por

medio de la violencia, Hobbes contesta categóricamente que es porque “es el camino de cada competidor” y esta brusquedad hace que el estado de naturaleza sea un estado de guerra (Hobbes, 1979; 199-200).

El abordaje hobbesiano de los deseos, las pasiones y la violencia analiza las características del estado de naturaleza y la sociedad civil. En el primer caso, el común denominador es la violencia permanente; en el segundo, una paz relativa, resultado de la angustia a la muerte. Hobbes no descarta que tales deseos y pasiones hayan desaparecido en una sociedad pactada y con un poder común. El apetito de poder es una constante pasional del ser humano y se presenta con mayor crudeza en la lucha por éste en la sociedad civil, traduciéndose en guerra civil.

Las tres causas fundamentales del conflicto tienen su génesis en la propia naturaleza humana, siendo las siguientes: la competencia, la inseguridad y la gloria. Esta triología hace que el estado de naturaleza sea un estado de guerra, de todos contra todos. La competencia es la lucha que los hombres emprenden para obtener el deseo de aumentar sus riquezas mediante la apropiación de bienes materiales, de la familia y la vida de otros; la inseguridad de conservar sus bienes y su propia vida, los hacen defenderse de los demás con fuerza para asegurarla; y la gloria, es la lucha por la reputación. El resultado de ello es el conflicto violento permanente.

De lo anterior se desprende que sin estado civil y un poder común siempre habrá guerra, de unos contra otros. Durante el tiempo en que dura la guerra, o en la guerra permanente, nada es justo o injusto: “Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar. Donde no hay poder común, no hay ley. Donde no hay ley, no hay justicia. La fuerza y el fraude son en la guerra las dos virtudes cardinales” (Hobbes, 1979; 226). Tampoco hay desarrollo de la industria, de la agricultura, del comercio, de las ciencias y las artes; lo que existe es el inconsciente de las pasiones y los impulsos más brutales del ser humano que lo desvalorizan como humano, aflorando el instinto animal que lo conduce al odio, a la destrucción, al terror y a la muerte.

Hobbes habla también de las razones para llegar a la paz mediante la apertura de la sociedad civil y el Estado. La primera de ellas es el temor a la muerte, la destrucción y el saqueo de sus bienes. La segunda razón es la conformación de un Estado común

mediante un pacto entre las partes en conflicto para que éste los represente a todos y que las leyes que lo van a constituir como Estado seán respetadas y cumplidas también por todos.

Este pacto hobbesiano es el que permite desterrar el estado de naturaleza para arribar al estado civil como fruto de la voluntad de los actores en conflicto. Implica renunciar a la libertad y a los derechos naturales que serán subsumidos por el Estado y sus leyes, y que una de ellas debe obligar a celebrar pactos que no sean simples “palabras huecas” (Hobbes; 240). La responsabilidad del cumplimiento de los pactos es una condición necesaria y fundamental para establecer la paz. Si una de las partes los viola, todo hombre tiene el derecho de defenderse y esta situación de incertidumbre lleva de nueva cuenta al enfrentamiento violento, a la guerra. Y la sociedad civil en tiempos de guerra regresa al estado de naturaleza.

Spinoza aborda el problema de la violencia de una manera más sutil, expresando que la humanidad es un conjunto de pasiones y deseos, y que sin ellos no se puede explicar su desarrollo y su historia. En esa perspectiva, escribe que “el deseo es la esencia misma del hombre” (Spinoza, 1975a; 231-232).

El deseo, ya sea el de la propiedad, del poder, del amor u otro, está estrechamente ligado a las pasiones. Estas pasiones confrontan a los hombres con violencia, los encuentran, los componen y los descomponen; y es inútil, advierte Spinoza, procurar “purificar” la concordia y los afectos para sobrellevar o superar las contradicciones, las diferencias y los conflictos. Sin embargo, en el escenario mismo del juego de las fuerzas de las pasiones, se debaten las políticas de la conciliación y la elucidación de los conflictos. Las pasiones también conducen a agrupar y conformar una colectividad social que tenga los mismos deseos como el de la libertad o la defensa de sus bienes. Es así porque el deseo es la manifestación de la conciencia de sí mismo y lleva a su propia conservación.

Como los hombres desean su conservación de manera egoísta, la lucha para lograrlo con placer, sin dolor, los lleva al odio y a la violencia y los hace enemigos unos de los otros. Esto es el resultado de la razón humana que ha conducido a las pasiones más corrientes de la especie, como la ambición, la codicia y el orgullo. Estas pulsiones quedan fuera de los cánones de la razón, por lo tanto están contra natura porque las pasiones y la

violencia son irracionales y se originan en el instinto animal del ser humano (Spinoza, 1975a; 288). Por eso es que cuando el imperio de las pasiones y los deseos establecen su jerarquía sobre la razón, los hombres entran en conflicto para resolver sus querellas y, si no se resuelven, se agudiza el odio entre las partes, desembocando en la confrontación violenta.

Independientemente de quien sea el triunfador en esta dialéctica, prevalece una política de la venganza y de los odios recíprocos; esto es, para Spinoza, una cultura del resentimiento, de la crueldad y de la violencia, producida por los apetitos humanos. En otros términos, es una cultura de la muerte. En este devenir de las fuerzas en pugna por la apatencia de los deseos se conforma la cultura humana y su historia.

Cuando los deseos son negados o reprimidos, las conciencias entran en conflicto, la muerte va a ser la detonante; unos luchan por su negación y la conservación de la vida, y otros apuestan a la muerte como medio para alcanzar sus apetitos. Y, subraya Spinoza, “así, no es la sana razón quien determina para cada uno el derecho natural, sino la extensión de su poder y la fuerza de sus apetitos o mejor, de sus necesidades. Todos los hombres, en efecto, no están determinados por la naturaleza a obrar según las leyes de la razón” (Spinoza, 1975b; 252). Por el contrario, son impulsados por los instintos de las pasiones y sus necesidades primarias, es decir, primero el ser y después el deber ser. En esta dialéctica del ser humano se realizan la vida y la muerte. Y la muerte es el resultado de la violencia motivada por la envidia, la burla, el menosprecio, la cólera, la venganza, el robo y el poder. No existen normas morales, ni justicia, ni injusticia, ni leyes que controlen sus acciones, sino la ley del más fuerte y la anarquía. Lo que opera no es la razón fundante sino los impulsos ciegos e irracionales; se vive bajo el imperio del egoísmo individual y pasional de las apatencias.

En suma, de acuerdo con Hobbes y Spinoza, lo que conduce a los hombres a construir la sociedad civil sobre la base de un pacto social que lleve a la armonía, es la angustia y el temor a la muerte. La presencia de la muerte los hace recapacitar de sus acciones pulsativas para conservar la vida transformando sus deseos y apetitos, porque la muerte es negación del “ser ahí” en el mundo, como lo explicará magistralmente el filósofo contemporáneo Martín Heidegger (Heidegger, 1974; 274).

Por su parte, John Locke construye su hermenéutica y su epistemología en su obra *El ensayo sobre el entendimiento humano* (1671) y la fundamenta en el empirismo como base del conocimiento. Analiza *El Leviatán* y principalmente el estado de naturaleza y el pacto social, sometiéndolos a crítica para abordar el problema de la violencia, la guerra y la paz. Encara esta problemática en el *Ensayo sobre el gobierno civil* (1690). Recoge de este trabajo la concepción de la igualdad natural de los hombres y el problema de tolerancia religiosa que aborda en la *Epístola de la tolerancia* (1689) y en la *Cuarta carta sobre la tolerancia* (1704). En esta última obra explica cómo concibe la forma de gobierno. Fue también el filósofo defensor de la Revolución Inglesa de 1688-1689.

Lo que nos ha de interesar aquí es su filosofía política y social, principalmente su manera de abordar el problema de la violencia, la guerra y la paz. Al igual que Hobbes, Locke parte del estado de naturaleza y dice: “Todos los hombres se encuentran naturalmente en ese estado, en él permanecen hasta que, por su plena voluntad, se convierten en miembros de una sociedad política” (Locke, 1973; 13).

Pero esta concepción del estado de naturaleza difiere de la de Hobbes ya que, en vez de considerarlo como un estado de guerra de todos contra todos, para Locke existe una diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra. El estado de naturaleza se caracteriza por el hecho de que los hombres viven juntos según la razón, sin que haya en la tierra un superior común para dirimir los conflictos; es “un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona... Es también un estado de igualdad” (Locke, 1973; 5). En esta lógica, la propiedad, la libertad y la igualdad constituyen un derecho natural inviolable para cada individuo que todos deben respetar. Si este derecho es violado por la fuerza surgen entonces la violencia y la guerra.

Cuando Locke se refiere a la libertad y a la igualdad en el estado de naturaleza se apoya en la noción de Hooker quien considera que la libertad es tan evidente como la igualdad natural de los hombres y que, siendo iguales, no hay motivo alguno para que vivan en la violencia y la guerra, sino más bien en el amor, la armonía y la paz. Solamente se

rompen la tranquilidad y el estado de paz cuando sus derechos son violados con la fuerza.

El estado de naturaleza es pues un estado de libertad, pero la libertad no es una libertad infinita y absoluta; tampoco es un estado de libertinaje, tiene parámetros y éstos los establece la ley natural que debe ser respetada por todos. En otros términos, el hombre puede disponer de sí mismo y de sus propiedades pero no puede disponer de su semejante, de su vida y sus propiedades. Allí se pronuncia en contra de subyugar a la persona para provecho propio, en la esclavitud y por medio de las invasiones. La ley natural crea la obligación para todos de respetar al otro en su vida, su salud, su libertad y sus posesiones.

En esta posición subyace una responsabilidad ética entre los seres humanos, una ley natural que se traduce en ley moral, mientras que en Hobbes, la ley de la naturaleza se traduce en la ley del poder, de la ambición y la fuerza. La libertad individual termina cuando comienza la libertad del otro, no puede rebasar esos límites, no puede dañar a la persona ya que “todos los hombres son criaturas de Dios como Hacedor soberano” (Locke, 1973; 7). Por eso la concepción de Locke del estado de naturaleza debe ser un estado de paz, porque los seres humanos viven en comunidad y están obligados a respetarse mutuamente, moral y físicamente. Enfatiza categóricamente que el estado de guerra es un estado de odio y destrucción que mina las entrañas más profundas del ser humano y no se trata sólo de destrucción material y física, sino también de una destrucción moral y espiritual que deshumaniza, todos son enemigos, su única alternativa es “matar o morir”; es una violencia fría y premeditada que Locke denuncia. En cambio, considera justa la contestación a la guerra por la parte agredida, mientras que la actitud de la parte agresora es injusta.

Sin embargo, es contundente al señalar que los hombres que hacen la guerra son unas bestias que están fuera de la ley y de la razón, por lo tanto hay que tratarlos de la misma manera porque no saben más que de fuerza y violencia, y por lo tanto son peligrosas. En otros términos, no queda otra alternativa que responder a la violencia con la misma violencia, es decir, con la Ley del Tali3n, porque la parte que arremete contra la otra no tiene ning3n derecho de hacerlo, ni es justo ni mucho menos legal porque est3n en juego

la propiedad, la vida y la libertad; y éstas no tienen precio alguno. Adicionalmente, Locke está en contra de la esclavitud ya que, para él, la libertad es la base de todo.

Esta argumentación la explicita en el capítulo XVI del *Ensayo sobre el gobierno civil*, en el cual trata el derecho que se puede adquirir mediante la conquista. Locke hace la diferencia entre guerra justa y guerra injusta; un agresor que esclaviza o invade a otro en su propiedad no tiene ningún derecho de hacerlo ni de establecer su voluntad, ni siquiera en una guerra justa que viole la propiedad y la libertad del otro. Para él, la guerra injusta es entonces aquella que está fuera del derecho del otro, es decir, de su vida, de su libertad y de su propiedad. En esa lógica, “el conquistador, aun a consecuencia de una guerra justa, no obtiene con su conquista ningún derecho de soberanía sobre aquellos que le acompañaron en la guerra, sobre los habitantes del país vencido que no le ofrecieron resistencia, ni siquiera sobre los descendientes de aquellos que le hicieron frente” (Locke, 1973; 143). Esta posición de Locke se contrapone a la de Hobbes y es retomada por Rousseau más adelante, toda ingerencia de un país sobre otro viola la ley de la naturaleza que se fundamenta en la moral.

Al referirse a la guerra injusta, Locke señala que desde el momento en que un agresor invade injustamente a otro, se coloca inmediatamente en estado de guerra, sin ningún derecho sobre los vencidos; cita en ejemplo a los piratas, ladrones y los países colonialistas como Inglaterra, Francia, España y Portugal que saquearon las riquezas y el patrimonio de países colonizados con la espada en la mano. También hace referencia a los bárbaros, considerando sus actos como criminales porque arrasan con la vida de miles de aborígenes en contra de la ley natural.

Su argumento pretende en primer lugar establecer la diferencia entre la guerra justa e injusta, ya que crítica a ambas, considerándolas fuera de los cánones morales que la propia ley de la naturaleza establece. En segundo lugar, explica la necesidad de que los hombres se organicen en comunidad, dando lugar a la formación del pueblo con un gobierno que ellos mismos nombren por voluntad propia, dándose así las bases para establecer la sociedad civil que les va a dar seguridad y defender su libertad. “Dios debió fijar un poder que evitase la parcialidad y la violencia de los hombres. Concedo sin dificultad que el poder civil es el remedio apropiado para los inconvenientes que ofrece el estado de Naturaleza” (idem; 11). Sigue diciendo que no basta con un simple

pacto para llegar a acuerdos sobre la paz, sino que se necesita ponerse de acuerdo para integrar una verdadera comunidad social y política.

Se necesita un poder político que sea capaz de establecer leyes para la protección de la propiedad que muchas veces es la causa de la violencia entre los hombres y entre los países; leyes que todos sin excepción alguna deben respetar; de lo contrario, se empleará la fuerza del Estado para su ejecución y defender al pueblo de cualquier atropello extranjero, siempre con el propósito de cuidar el bien común.

Para Locke, el Estado como poder político y jurídico es el que garantiza la propiedad, la libertad, la paz y la defensa de la soberanía de los pueblos. El Estado es el que concentra el derecho a la violencia y es el Estado monárquico constitucional apoyado por un parlamento. Locke está en contra de los Estados absolutistas y tiranos porque “la tiranía es el ejercicio del poder fuera del Derecho” (Locke, 1973; 152), y que el tirano es ambicioso, violento, lleno de apetitos por el poder, y cuando lo ejerce, lo hace con terror y violencia.

En suma, el uso de la fuerza ilegal define el estado de guerra y el estado de paz es aquel en que los hombres viven en comunidad, no usan la violencia sin derecho. Sólo cuando un hombre o un país es agredido por otro, tiene derecho a ejercer la fuerza y contestar con la misma violencia que, en este caso, es legal y legítima.

El discurso filosófico de la violencia en la modernidad consolidada

Juan-Jacobo Rousseau (1712-1778), Immanuel Kant (1724-1804), G.W.F. Hegel (1770-1831), Carlos Marx (1818-1883) y Federico Engels (1820-1895) son los pensadores más representativos de los siglos XVIII y XIX, cuando la sociedad capitalista se consolida principalmente gracias al desarrollo de la ciencia y la industria. Rousseau marca la etapa inicial de la Ilustración, teniendo una influencia considerable en el pensamiento político moderno al reivindicar los principios de libertad e igualdad. Por su lado, Kant hace un análisis crítico del poder y de los límites de la razón humana, buscando acercar la metafísica a la ciencia mediante la crítica a la razón. Representa una excepción dentro del concierto de esos pensadores que justificaron la violencia como motor de la historia al abrir una perspectiva ideal de la “paz perpetua”.

A finales del Siglo XVIII, Hegel elabora un sistema filosófico dialéctico con un conjunto de leyes relacionadas con el pensamiento y la realidad. De manera particular, explica cómo dialécticamente puede ser superada la contradicción entre el amo y el esclavo mediante una lucha violenta e inevitable.

Por su parte, Marx y Engels plantearon que la lucha de clases es el motor de la historia de la humanidad, con la excepción de la sociedad primitiva, dejando un sello indeleble a finales del Siglo XIX con su teoría económica y política, y su proyecto alternativo de sociedad comunista.

Juan-Jacobo Rousseau afirma que la primera fuente del mal y de la violencia son la propiedad privada y la desigualdad entre los hombres. Analiza la desigualdad social, las contradicciones y el futuro de la sociedad moderna, señalando las contradicciones que conducen a los conflictos sociales y a las guerras. La problemática social empieza, de acuerdo con Rousseau, con la sociedad civil y el Estado moderno. Escribe en el primer capítulo del *Contrato Social* (1762) que “el hombre ha nacido libre y en todas partes está encadenado... ¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué es lo que puede hacerlo legítimo? Creo que puedo resolver esta cuestión” (Rousseau, 1969; 6).

Con el advenimiento de la sociedad civil y el Estado, se apostó que el género humano caminaría bajo la dirección de la razón hacia la armonía social como fundamento de la ética y la moral, posibilitando el desarrollo humano hacia el progreso del conocimiento, de las ciencias y las artes. Por lo tanto, se daría por terminada la etapa de la prehistoria del estado de la naturaleza que es el reino de la violencia, la pasión ciega y brutal en la lucha encarnizada de todos contra todos. Con esta declaración, Rousseau plantea el problema político central de la civilización moderna, con la visión de un cambio radical en el curso de la historia para construir la sociedad de acuerdo con un orden igualitario.

Para abordar dicho problema, parte de una reflexión filosófica acerca del ser humano, analizando primero al hombre original que se encuentra en estado de naturaleza y luego en el estado civil. En cuanto al primero, sostiene la tesis según la cual el hombre en ese estado es bueno, no es violento ni destructor. Como lo afirma en *El origen de la desigualdad entre los hombres* (1754), en el estado de naturaleza, los hombres nacen en

iguales circunstancias, ni son pobres ni son ricos, no existe desigualdad social (Rousseau, 1972; 45). Sostiene que en aquel estado no existía ninguna causa para que el hombre fuese violento y que pensara en la guerra sino que, al contrario, era un ser sensible, compasivo, cordial, amoroso y solidario. Esta posición la defiende en *Emilio*: “Es pues totalmente cierto que la piedad es un sentimiento natural que, moderando en cada individuo la actividad del amor para consigo mismo, contribuya a la conservación mutua de toda la especie” (Rousseau, 1976; 63).

En cambio, en la sociedad civil, el problema ya no es la conservación de la especie sino su destrucción; y esto ha sido comprobado por la historia. El hombre natural degeneró desde el momento en que surgió la propiedad privada sobre los medios de producción y se desarrollaron las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. Ha sido un proceso en el cual se han desenvuelto la perversidad, las pasiones más brutales por el poder, los vicios, los conflictos violentos como las invasiones, las guerras y la desigualdad social. El hombre natural cambió de naturaleza, pasando al del hombre civil, concepto que el propio Rousseau apunta por primera vez con el origen de la propiedad, cuando las relaciones de propiedad se habían desprendido de las de la comunidad primitiva y medieval para arribar a las de la sociedad capitalista, surgiendo la sociedad moderna y el Estado moderno.

Rousseau es consciente de que las pasiones en la sociedad civil difieren de las del hombre primitivo, que dependen de las propias condiciones sociales, del desarrollo de las ciencias y las artes, y de las necesidades que impone la propia sociedad moderna. Mientras que el hombre primitivo sólo experimentaba pasiones ligadas a la satisfacción de sus necesidades físicas, el hombre moderno tiene necesidades que corresponden a su nivel de conocimiento.

Esta diferencia explica porqué el hombre natural es un ser satisfecho y no tiene por qué ser ambicioso, egoísta; y porqué no tiene necesidad de entrar en competencia con sus semejantes para adquirir los bienes materiales para subsistir. Cubiertas sus necesidades para comer, vestir, beber y tener un techo, vive en paz porque la propia naturaleza le proporciona todo.

El hombre de sociedad está obligado a entrar en competencia y en rivalidad para poder adquirir sus bienes de subsistencia. En ese proceso de adquisición, se ubica una lucha constante: unos se van apropiando más que otros, y poco a poco se va dando lo que llamaría Marx la acumulación originaria. Pero lo peor, afirma Rousseau, se dio cuando “...entonces, las usurpaciones de los ricos, los pillajes de los pobres, las pasiones desenfrenadas de todos, llegaron a ahogar la piedad natural, toda esta situación provocó conflictos violentos y asesinatos... La sociedad naciente dio origen a un terrible estado de guerra” (Rousseau, 1972; 90). Entonces, el nuevo hombre comenzó a vivir un proceso social de lucha constante y se enfrentó al mundo que había creado, que es el mundo de las mudanzas de las mercancías. Más aún, el conflicto se dio tanto entre iguales como con los dueños de los medios de producción, fenómeno que más adelante Marx explicaría como la lucha de clases.

Es en la sociedad moderna donde se profundizan más las desigualdades sociales, los conflictos y la violencia desmedida. Las leyes pretenden contenerlos pero son insuficientes y, peor aún, las propias leyes parecen provocar desorden porque precisamente no son aplicadas (Rousseau, 1976; 65).

Pregunta porqué las leyes no son aplicadas a todos por igual, porqué se aplican solamente a los más débiles. Su respuesta es que la ley siempre es un auxiliar para el fuerte contra el débil, para el que tiene contra el que no tiene, porque las leyes se hicieron para conservar el derecho a la propiedad privada. Por eso es que la desigualdad en las leyes y en la política tiene su origen en la propiedad. “Éste fue, o debió ser, el origen de la sociedad y de las leyes, que pusieron nuevas dificultades al débil y dieron nuevas fuerzas al rico, destruyeron irremediabilmente la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad” (Rousseau, 1972; 93).

Esta situación permitió a los ricos asegurar su propiedad y extenderla hacia el exterior, utilizando el supuesto derecho que les daba la ley para colonizar con violencia otros países y apropiárselos. La dominación de los poderosos desde que surgió la propiedad siempre ha sido una constante en la historia, surgiendo de esa manera el estado de guerra en la sociedad civil y con el hombre civil. No es entonces, como lo afirma Hobbes, que la violencia está en el estado de naturaleza del hombre natural. Critica severamente esta posición hobbesiana.

Al mismo tiempo, subraya que ningún hombre tiene autoridad sobre su semejante. Esta premisa implica que ningún hombre tiene el derecho de utilizar la violencia para someter a otro, ni en el estado de naturaleza, ni en el estado civil. En la sociedad civil, tampoco ningún Estado tiene el derecho de utilizarla en contra de otro.

A sabiendas de que se trataba de un ideal, una utopía, establece en *El contrato social* las bases, en primer lugar para resolver los conflictos internos entre los hombres y, en segundo lugar para pactar la paz entre los Estados en conflicto. Aquí coincide con Hobbes y Locke pero señala que siempre se han violado los pactos, y esto es lo que ha conducido al resurgimiento de la violencia, del desorden, del caos y la guerra en la sociedad civil. En este contexto, la guerra no es un asunto entre particulares sino entre Estados: “La guerra no es, pues, una relación de hombre a hombre, sino una relación de Estado a Estado, en la cual los particulares son sólo enemigos accidentalmente, no como hombres, ni siquiera como ciudadanos, sino como soldados; no como miembros de la patria, sino como defensores de la misma” (Rousseau, 1969; 12-13).

Es consecuente en defender a los actores directos en la guerra como soldados en el momento en que son hechos presos o cuando se entregan y deponen las armas. Sus derechos humanos deben ser respetados íntegramente, así como su propia vida. Ningún Estado tiene el derecho de conquistar a otro ni mucho menos de matar a sus pobladores como se ha registrado en la historia de la humanidad. Solamente tal dominación se da a través del derecho del más fuerte y esta fuerza bruta siempre la han utilizado los países poderosos en contra de los más débiles.

En suma, Rousseau señala que el reconocimiento del derecho de propiedad y el reconocimiento entre ricos y pobres, fue siempre el reconocimiento a la violencia y las guerras en la sociedad civil y política. En otros términos, Rousseau, a pesar de ser el promotor de la Ilustración, la somete a la crítica más devastadora. Denuncia cómo el progreso que ha llevado la civilización moderna ha conducido al ser humano no a la perfección ni al bienestar social sino todo lo contrario, ha llevado a los poderosos a la corrupción, a la violencia y a la guerra; y a los pobres, a la miseria y a la marginación.

En una perspectiva utópica, Rousseau plantea que el cuerpo político, o sea la sociedad política que surge del contrato social, tiene el reto de transformar al hombre moderno en un ser más humano por conducto de la educación, así como mediante la transformación política de las instituciones de una República donde la libertad y los derechos humanos son irrenunciables. En la nueva sociedad, la piedad y la bondad entre los seres humanos son valores que deben irse moldeando y cultivando poco a poco desde la infancia a través de la educación.

Por su parte, Kant tiene claro el problema de la violencia, la guerra y la necesidad de la paz, así como la necesidad de constituir un organismo internacional de naciones para poder garantizarla. Lo ratifica en la *Crítica de juicio* en su apartado *Del fin último de la naturaleza como sistema teleológico* donde afirma categóricamente que “tenemos causas suficientes para juzgar al hombre, no sólo como fin natural, al igual que todos los seres organizados, sino como fin último de la naturaleza en esta tierra, en relación con el cual todas las demás cosas naturales, constituyen un sistema de fines” (Kant, 1968; 274-275). Para él, uno de los primeros fines del hombre en la naturaleza es la felicidad y, en segundo lugar, la cultura.

Estos fines esenciales de la humanidad se ven obstaculizados por la propia naturaleza que les es hostil y, por otro lado, por la propia animalidad del ser humano. El hombre es una criatura más que puebla el mundo natural en iguales circunstancias que los demás animales, enfrentándose a sus propias fuerzas fenoménicas y es incapaz de detenerlas. Pero lo peor es que se enfrenta a sí mismo con sus instintos animales como el odio y la ira que lo conducen a la violencia y a la destrucción de sí mismo; sufre por sus inclinaciones naturales, por las penas que él mismo imagina, por la opresión de sus semejantes, por la barbarie de las guerras que provoca. En pocas palabras, “trabaja en la destrucción de su propia especie” (Kant, 1968; 275).

Por otra parte, coincide con Hobbes cuando afirma que el hombre convierte a la sociedad en un campo de batalla en el que se vuelve “lobo del hombre”, lo que confirmará más adelante Hegel al hablar de “una guerra de todos contra todos”. Lo paradójico es que el hombre crea sus propias circunstancias que hacen posible alcanzar la felicidad pero, al mismo tiempo, crea las circunstancias de su propia destrucción. A sabiendas de ello, idea y proyecta sus fines arbitrariamente y, muchas veces, de manera

contraproducente cuando éstos no son guiados por la sana razón pura o por la crítica de la razón práctica, es decir, por los principios morales y las normas que establece la libertad.

Con sus tres preguntas sobre el interés de la razón especulativa y práctica (¿Qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? y ¿qué puedo esperar?) plantea el problema del hombre para arribar a una antropología filosófica, a una filosofía de la historia y a una filosofía política, teniendo como antecedentes las sangrientas guerras de Silesia de 1740-1745, la Guerra de los Siete Años de 1756 a 1763, la Revolución Francesa de 1789, la guerra Rusia-Suecia de 1790, la guerra entre Francia y Austria de 1792 y las invasiones francesas de Alemania en 1792. Por otra parte, es testigo de los tratados de Berlín y de la Haya entre los Países Bajos e Inglaterra en 1788, la *Declaración de los Derechos del Hombre y de Ciudadano* de 1788 y el tratado de paz entre Austria y Turquía de 1791.

Todos esos acontecimientos influyeron en su pensamiento para la elaboración de una filosofía política que le permitió abordar los problemas de la sociedad civil, el Estado, la violencia y la guerra entre Estados, así como para imaginar la organización de naciones, el derecho internacional y la paz. Lo inspiraron para escribir en 1784 el ensayo *Idea de una historia universal cosmopolita* en el cual plantea la necesidad de construir y consolidar una sociedad civil fuerte como forma de organización social civilizada que estuviera a cargo de administrar el derecho general a través del Estado bajo el imperio de las leyes; así como una gran Federación de Naciones que se encargaría del problema de la guerra y la paz entre los Estados, es decir, “la paz por medio del derecho”, lo que se conoce hoy en día como derecho internacional.

El hombre se presenta así como un ser contradictorio: “los hombres no se mueven como animales por puro instinto, ni tampoco, como racionales ciudadanos del mundo, con arreglo a un plan acordado, parece que no se puede construir una historia humana...” (Kant, 1978; 40-41). Esta ambigüedad en la que el hombre se encuentra, siempre confrontado en conflictos violentos en los cuales solamente de vez en cuando aparecen la prudencia y la tolerancia (pero no suficientemente para resolverlos de acuerdo a derecho), es resultado de los instintos animales que hay en él. Por eso es que, finalmente, es imposible tener un concepto claro del ser humano que se debate entre la

locura, la vanidad infantil, la maldad, el instinto destructivo, aún teniendo una exageradamente alta idea de sí mismo (Kant, 1978; 41).

Éste fue siempre el dilema al cual se enfrentó Kant al pretender definir ¿qué es el hombre?, pregunta siempre presente en su reflexionar filosófico. Intentó explicar el carácter contradictorio del ser humano, por ser el actor principal de la violencia y la guerra y, al mismo tiempo, autor de la sociedad civil y del Estado como una primera instancia para frenar la violencia y el abuso de las leyes.

La formación de la sociedad civil resulta de un contrato entre las partes enfrentadas que se unen voluntariamente para resolver sus conflictos, delegando sus poderes a un representante, el Estado. Éste no es, como Hobbes lo plantea, el que obliga a los individuos a establecer el convenio, sino que es la sociedad civil la que se encarga de administrar la libertad y el derecho en general con una constitución y el Estado es la instancia que se encarga de aplicar las leyes. Sin embargo, éstas se violan porque tal parece que el hombre siempre vive en plena libertad como si estuviera en el estado de naturaleza y es precisamente esta libertad absoluta la que no respeta la normatividad y conduce a la violencia y a las guerras. Esto siempre ha sucedido desde el momento en que el Estado apareció en el escenario de la historia porque representa no sólo a la sociedad civil sino a los intereses económicos y políticos de los que están en el poder. De allí la necesidad de conformar un Estado civil mundial junto con una ley mundial que sean los responsables de establecer la paz entre las naciones y garantizar el respeto de la ley cosmopolita elaborada para tales fines.

Para Kant, en filosofía política, las relaciones exteriores entre los Estados son la base para que los países ingresen al contexto jurídico, con la finalidad de que los Estados dejen el estado de naturaleza, enfrentándose unos con otros. En esta lógica y en la perspectiva kantiana, para poder transitar hacia la paz, los Estados tienen el derecho a la guerra y es la guerra la condición necesaria para poder llegar a la paz. Inclusive es “a través de la guerra, del rearme incesante, de la necesidad que, en consecuencia, tiene que padecer cada Estado aún durante la paz” (Kant, 1985; 52).

En el primer momento de la preparación de la guerra tiene lugar el trance psicológico; en un segundo momento, el desarrollo de la guerra que es de destrucción y muerte; y el

tercer momento, después de la guerra, es de reconstrucción no sólo material sino moral y psicológica. Esto obliga, dice Kant, a buscar la unión de las naciones.

Son las guerras con todas sus destrucciones y muertes las que llevan a establecer nuevas relaciones internacionales entre los Estados como fundamento para la conformación de la federación de naciones que se encargará de la legislación jurídica o constitución civil del derecho cosmopolita. La legislación jurídica obliga no sólo a los individuos sino también a los Estados al respecto de esta legalidad. Además, debe ir acompañada de una legislación moral. Tanto el aspecto jurídico como moral son el resultado de la liberación de la razón teórica y de la razón práctica porque estas acciones tienen que ser necesariamente normadas a través de leyes jurídicas y morales, convirtiéndose en deberes. La guerra, como derecho de los Estados, es entonces justa y legal.

Para llegar a esta conclusión, Kant se apoya en los conflictos bélicos y los tratados de paz citados, como el Tratado de Basilia entre Francia y España. Estos hechos históricos condujeron a Kant a escribir el ensayo de la *Paz perpetua* (1795) y la *Metafísica de las costumbres* (1797), en los cuales aborda el problema de la guerra y la paz. En éste último, en la segunda parte del Derecho Público en el apartado del Derecho de Gentes, analiza con claridad el derecho a la guerra que tiene un Estado agredido por otro y el problema de la paz. Plantea que cualquier Estado, esté en paz o en situación de guerra “se plantea como problemas el derecho a la guerra, el derecho durante la guerra y el derecho a obligarse mutuamente a salirse de este estado de guerra, por lo tanto, se propone como tarea una constitución que funda una paz duradera, es decir, el derecho después de la guerra” (Kant, 1993; 181-182).

Se refiere al Estado jurídico y civil que reglamenta la libertad en leyes a priori originarias de la razón práctica, las cuales conforman la constitución y también en las leyes morales según las cuales la libertad es finita, limitada. En un Estado donde la libertad no tiene límites existe la anarquía, el desorden y el caos; es la guerra de todos contra todos. En ese aspecto, Kant coincide con Hobbes: cuando en el estado de naturaleza no hay ley para frenar la violencia, es recomendada la elaboración de una constitución encaminada a establecer un tratado de paz entre las partes en conflicto, que ambas partes deben respetar con buena voluntad para transitar a un estado pacífico.

Los Estados necesitan también establecer un pacto de no agresión que permita arribar a la unión de las naciones y a la paz. Para ello, es necesario el respeto a la autodeterminación de las naciones, a la soberanía y al derecho a gobernarse por sí mismas, sin la intervención de otra; de lo contrario, habrá guerra. Por otro lado, “ninguna guerra entre Estados independientes puede ser una guerra punitiva... Pero tampoco puede ser una guerra de exterminio, ni una guerra de sometimiento” que significaría la aniquilación física y moral de un Estado (Kant, 1993; 186). El Estado agredido puede acudir a toda clase de medios de defensa, pero sin llegar a los extremos señalados y los medios perversos como el robo, el saqueo y las violaciones a las familias, porque esta perversidad eliminaría toda posibilidad de construir una paz duradera sobre la base de la confianza.

A partir de lo anterior, reflexiona acerca del problema de la aplicación de la moral a la praxis de la política en comparación con lo que dicen Maquiavelo y Hobbes. La política como acción social es una acción moral y toda acción moral es reglamentada por la sociedad y el Estado, ya que es producto de la razón práctica. Para él, la práctica política no es en ningún momento la simple acción ciega que conduce a la violencia y a las guerras, sino que va acompañada de la moral que es el camino que la orienta hacia su objetivo final como es la paz perpetua, por eso es que la política debe estar subsumida a la moral. “La moral es una práctica, en sentido objetivo; es el conjunto de las leyes, obligatorias sin condición, según las cuales debemos obrar” (Kant, 2000; 236). Para los pragmáticos, puede ser una simple teoría, pero no es así, dice Kant, porque toda acción es producto de la razón práctica, es una acción moral.

La política y la moral deben actuar como una acción única, como condición necesaria para el bien de la sociedad. La prudencia política como obligación moral debe conducir a promover reformas que respondan al ideal del derecho público y la honradez; y la honradez es, para Kant, “la mejor política”. Entonces, tanto la prudencia como la honradez son valores morales necesarios para toda acción política. En este sentido, la posición kantiana va en contra de la filosofía política de Maquiavelo al afirmar categóricamente que la armonía entre la política y la moral, “según el concepto trascendental del derecho público”, es un deber encaminado a establecer la justicia, pero esta justicia debe ser pública para que todo el mundo la conozca (Kant, 2000; 243).

En suma, en política no se trata de habilidad sino de sabiduría e inteligencia para llevar a cabo los asuntos públicos internos y externos de los Estados, de ahí que la prudencia y la honradez son valores morales necesarios. Estas acciones de la razón práctica están orientadas y relacionadas con la diplomacia en las relaciones exteriores que los Estados deben implementar para llegar a acuerdos de paz, mientras que los asuntos públicos internos se orientan hacia el bienestar social, físico y moral. Éste no es un problema técnico o de habilidad política, sino de sabiduría e inteligencia para arribar hacia la paz interna y entre naciones. La propuesta kantiana de la asociación de Estados fue retomada por los países triunfantes de la Primera Guerra Mundial al crear la Sociedad de Naciones, lo que hoy es la Organización de Naciones Unidas.

Hegel, en su obra *La fenomenología del Espíritu*, en el apartado de *El Yo y la apetencia*, aborda el problema del conflicto violento en la parte que se refiere a la autoconciencia, entendida ésta como deseo, y plantea la dialéctica del amo y del esclavo. Al igual que los pensadores anteriores como Maquiavelo, Hobbes y Spinoza, Hegel considera que la primera apetencia es la que permite al ser humano sobrevivir y la segunda se refiere a la libertad del esclavo y su reconocimiento como ser humano, como autoconciencia independiente y como ser histórico (Hegel, 1973; 116).

En todo el proceso de la vida está presente el deseo en la conciencia del hombre, desde el momento en que toma conciencia de que es un ser viviente en el mundo. Esta conciencia de sí es la lucha por la vida en su primer movimiento. En su segundo movimiento dialéctico, se desdobra hacia otra conciencia que es la lucha por el reconocimiento. Dicha lucha se traslada a la esfera del espíritu, en la figura de la violencia, necesaria como medio para lograr el reconocimiento por parte del otro, no solamente como persona sino como ser humano, es decir, por la libertad: “La lucha del reconocimiento es, pues, de vida o muerte, cada una de las dos autoconciencias pone la vida de la otra en peligro... La muerte de la una, la cual, por un lado, resuelve la contradicción mediante la negación abstracta, por lo mismo brutal, de la individualidad, es luego, respecto al lado esencial - esto es, respecto a la conciencia del reconocimiento, que allí es la vez superada -, una contradicción nueva y más alta que la primera” (Hegel, 1974; 303).

Esto significa que el hombre, para poder arribar al reconocimiento como un ser libre e histórico, necesariamente tuvo que pasar por el estadio de la conciencia servil y la dominación ejercida por otra conciencia, el amo. Autoconciencias que se hallan determinadas por la lucha de vida o muerte, una por su existencia y la otra por su libertad. En una relación dialéctica, la primera debe estar dispuesta y no tener temor a transformar su conciencia servil en liberadora y mantenerse libre. El esclavo tiene que arriesgar su vida para luchar por su libertad y el reconocimiento de su persona, como conciencia independiente.

Cuando utiliza el concepto “persona”, Hegel no se refiere al reconocimiento jurídico de la personalidad del ser. Este reconocimiento es abstracto, lo hace suyo la otra persona que tiene en sus manos la dominación de la primera. La persona que no ha arriesgado la vida es, por decirlo así, una autoconciencia anclada en potencia subsumida en la otra autoconciencia. Su dignidad humana está por realizarse, por eso no ha alcanzado su propia verdad. Es una dignidad que no ha cobrado forma ni contenido objetivo en la experiencia real de su ser por encima del ser biológico. Solamente con voluntad se logra dicho deseo a través de la brutalidad de la lucha de vida o muerte; no hay otra alternativa para alcanzar el fin deseado, por cruel que ésta sea. Aquí Hegel coincide con Maquiavelo y Hobbes, pero desde una perspectiva histórica.

La lucha en vida y la muerte son condición necesaria para el reconocimiento de las dos autoconciencias. En primer lugar, ambas se solicitan y se necesitan, es decir, el amo no puede existir si no existe el esclavo y éste sin aquel: “*La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia*” (Hegel, 1973; 112), dándose la unidad contradictoria entre las dos por su apetencia; una, por el producto del trabajo del siervo y la otra, para subsistir y por el deseo de su liberación. En segundo lugar, en ese proceso dialéctico, la verdad del reconocimiento de la libertad y la independencia solamente se alcanza en la lucha de vida o muerte. Esta confrontación conlleva las autoconciencias a la muerte de manera inevitable porque el amo busca conservar el poder y el esclavo quiere su libertad, pero esta lucha no significa la eliminación física total, sino la superación dialéctica de una de las partes. Parte de ellas debe quedar con vida, una para reconocer la libertad y la independencia del otro; y la otra para su victoria.

Alexandre Kojève en *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel* escribe: “De nada sirve al hombre la lucha para matar a su adversario. Debe suprimirlo dialécticamente. Es decir, debe dejarle la vida y la conciencia, y destruir sólo su autonomía. No debe suprimirlo sino en tanto que se opone y actúa contra él. Dicho de otra manera, someterlo” (Kojève, 1971; 23).

Hegel es consciente de que esta dialéctica de las autoconciencias que lleva a la muerte es brutal, injusta y cruel, pero necesaria para la libertad ya que es la base de la historia. En su *Filosofía del derecho* escribe: “La fuerza o violencia, por lo tanto, tomadas abstractamente, son injustas... La violencia es anulada con la violencia, por consiguiente, ella no sólo es condicionalmente jurídica, sino necesaria, es decir, como segunda violencia, que es anulación de la primera violencia” (Hegel, 1975; 104). La segunda violencia que anula a la primera es aquella jurídicamente válida y necesaria, es la que ejerce el Estado porque es el movimiento de la conciencia que culmina en la razón como saber absoluto y se materializa en el Estado; y es éste el que jurídicamente legaliza y reconoce a la libertad y a la violencia.

Las apetencias o deseos transitan entre la vida y la muerte. Este dualismo es la fuente de la dialéctica de los conflictos violentos, combinándose la dominación y la liberación, deviniendo en revoluciones y guerras. En este sentido, para Hegel, la historia es la historia de luchas sangrientas, guerras y revoluciones, por el reconocimiento de los que luchan. Justifica la guerra porque es producto del deseo del reconocimiento de un Estado de la soberanía de otro Estado, y dicho reconocimiento solamente se adquiere a través de la violencia de la guerra. Como se advierte líneas arriba, la lucha por la libertad de los individuos, la soberanía y la independencia de los pueblos, trae consigo muchas injusticias, crueldad, muertes y ruinas, deseos y pasiones que no deben ser considerados como malos porque “los fines particulares se combaten uno al otro y una parte de ellos sucumbe. Pero precisamente con la lucha, con la ruina de lo particular se produce lo universal” (Hegel, 1974; 97). Por ello, la libertad humana es un valor universal que conduce a la historia universal y a la guerra, de la misma manera.

Es por esta razón que Hegel considera la guerra ética y jurídicamente válida, como la violencia entre dos autoconciencias porque es “real y racional”. Real porque la libertad nos conduce a la historia universal y racional al mismo tiempo porque culmina en el

Estado como realidad. El Estado es expresión del espíritu del pueblo, tiene intereses que defender (como su soberanía), y otros más para su defensa. Entonces, la guerra es históricamente necesaria y racional.

Obviamente que durante el conflicto bélico, el Estado entra en crisis, pero al mismo tiempo se da la unidad en torno a él; es durante la crisis cuando se confirma la esencia de la naturaleza del Estado y del patriotismo. Es durante la guerra cuando el Estado demuestra su poder sobre la sociedad civil, y es el momento en que el individuo exige la independencia y la soberanía. Esta concepción hegeliana refuta las ideas contractualistas de Hobbes, Locke y en parte las de Rousseau.

El Estado es la máxima expresión del espíritu de los pueblos, es el desdoblamiento de su conciencia, de su libertad y de su historia. El Estado en su realidad inmediata, dice Hegel, “constituye el poder absoluto sobre el territorio; por consiguiente, frente a los otros es una autonomía soberana” (Hegel, 1975; 326). El Estado no es una entidad separada, sino que está en relación con otros; y en esa relación se establece el respeto a su soberanía. Por otra parte, las relaciones mutuas entre los Estados están reguladas por los tratados y leyes internacionales, según las cuales las partes deben aceptarse y respetarse. Cuando una de ellas los rechaza o viola, no existe Estado en lo particular o colectividad de Estados que sirva de juez, sino que el único juez de toda querrela es la guerra porque sus instituciones políticas, su territorio y su soberanía son su esencia interna; y solamente a él le compete resolver políticamente sus problemas internos.

Hegel recomienda que los tratados y las leyes internacionales sean observados y vigilados en el momento en que las partes convengan firmarlos para su acuerdo, especialmente en el momento de su aplicación, para garantizar que sean respetados por ambas partes. La soberanía de cualquier Estado es un derecho que le corresponde y el derecho internacional debe garantizar tal derecho. Cuando un Estado violenta las reglas y la normatividad, deviene la guerra y, en este caso, no existe paz ni alguna organización de Estados que pueda frenar la acción bélica, contrariamente a lo que sostiene Kant.

Además, es enfático al criticar la visión kantiana de una paz perpetua asegurada por asociación de Estados. En primer lugar, “el derecho político externo surge de las

relaciones entre los Estados independientes, lo que en él es en sí y para sí conserva la forma del deber ser, puesto que, para que sea real, depende de la voluntad soberana diferenciada” (Hegel, 1975; 326). Así como las autoconciencias se reconocen por el resultado de la lucha, lo mismo los Estados se reconocen unos a otros en los tratados y contratos, que necesariamente deben ser respetados para que pueda haber paz; de lo contrario, la guerra es la única juez para dirimir los conflictos en pugna y la política exterior es guiada por ésta. Entre los Estados, no puede haber jueces, ellos mismos son sus propios árbitros y mediadores entre las voluntades particulares. Toda solución pacífica duradera presupone la unanimidad de los Estados, las consideraciones morales y en general, la voluntad soberana de cada parte en conflicto.

Si no existe la voluntad particular de las partes en conflicto, la asociación de Estados no puede hacer nada y por lo tanto no puede intervenir, sólo se puede resolver por medio de la guerra. El derecho internacional no puede impedir los conflictos bélicos, no existe autoridad mundial que esté por encima de los Estados. Por eso, la idea kantiana de la liga de Estados para la paz perpetua es, desde el punto de vista de Hegel, una ilusión si no se logra una conciliación entre las voluntades particulares de cada uno de los Estados implicados.

Hegel justifica la guerra porque es un rasgo esencial de la historia de la humanidad; por ello es racional, justa y necesaria. Con ella, la dialéctica de la historia da un paso de importancia en todos los aspectos, tanto políticos, culturales como religiosos; el pueblo adquiere vigor, unidad, templanza y solidaridad en su personalidad espiritual y jurídica.

En suma, para lograr este deseo de reconocimiento y conservar la libertad así como la independencia y la soberanía del Estado, es necesaria la lucha a muerte. La esencia del ser humano es la libertad y al mismo tiempo, su existencia requiere ser reconocida por el otro, lo que lo obliga a transitar por la lucha y la angustia de la vida y la muerte. Esta dialéctica dramática que nos horroriza es la que ha estado presente en toda la historia de la humanidad.

Esta dimensión violenta de la contradicción dialéctica, Marx la toma de la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel, traduciéndola en la dialéctica del proletariado y la burguesía. En otros términos, en la lucha de clases en la sociedad capitalista.

Para Marx, el surgimiento del capitalismo resulta de una multiplicidad de hechos violentos sin los cuales no se puede explicar hermenéuticamente su desarrollo. Demuestra el mismo realismo que Maquiavelo al referirse a la violencia como una constante en la historia. Describe, por ejemplo, las conquistas coloniales con el correspondiente sojuzgamiento de los pueblos y explica como la colonización fue la base de la acumulación originaria del capital y premisa para el desarrollo de la sociedad capitalista. Fue una de las etapas más sangrientas y bárbaras de la historia, estuvo sellada por la esclavización y el exterminio de millones de seres humanos, los saqueos, las guerras entre señores feudales, la explotación y expropiación violenta de tierras y la destrucción de las culturas. Sin el colonialismo, el capitalismo no se hubiera desarrollado (Marx, 1975; 990).

La colonización tuvo lugar a la par con el reparto del mundo entre los grandes imperios europeos, trajo consigo las guerras por el mercado mundial. Según Marx (1972; 638):

“El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadores de esclavos negros: son todos estos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos representan otros tantos factores fundamentales en el movimiento de la acumulación originaria. Tras ellos, pisando sus huellas, viene la guerra comercial de las naciones europeas, cuyo escenario fue el planeta entero.”

Para Marx, prevaleció la violencia económica que de manera inmediata se conjugó desde sus inicios con la dimensión política objetivizada en la lucha por el poder público, entre los sujetos históricos del capitalismo o mejor dicho, entre los que están ligados directamente a la producción capitalista: el proletariado versus la burguesía.

No hay duda de que el desarrollo del capitalismo europeo se benefició de la acumulación originaria del capital, basada en la violencia y en la explotación de América y de las Indias Orientales. Eso significa para Marx que la violencia tiene sus bases en la dimensión económica.

De igual forma, en su obra *Antidühring*, Engels escribe que “en todas partes y siempre, son las condiciones económicas y los medios del poder económico los que posibilitan la victoria de la violencia” (Engels, 1968; 165). Ambos consideran que la violencia no es más que el medio, mientras que el fin es adquirir el poder económico y político y coinciden con Maquiavelo para quien el fin justifica los medios. Más aún, señalan que la violencia que proviene de la acumulación originaria está vinculada a la producción de armamentos como una rama particular de la producción general. En otros términos, dice Engels, son “los medios materiales a la disposición de la violencia” de las grandes potencias imperiales los que permiten adquirir y conservar el mercado mundial.

Por otra parte, señala que la violencia del Estado, concentrada en el ejército, además de representar un alto costo, no produce dinero, sino que se “apodera del dinero ya hecho” (Engels, 1968; 159-160). Efectivamente, por una parte, la industria armamentista cambia radicalmente el arte de la guerra, las relaciones políticas de dominación y vasallaje, así como el mapa político mundial y por otra parte, la violencia que por sí misma no produce dinero, sí es el medio para apropiarse de él, de la tierra, de los medios de producción, del capital y del poder político.

De tal manera que, para Marx y Engels, la violencia no se presenta de manera aislada y pura, está en todas las dimensiones de la vida social. Su presentación en el escenario es diversa pero sus distintas facetas derivan de las condiciones económicas. Sin ella, la sociedad sería un ente estancado sin movimiento y sin historia. El drama de la historia es que es violenta y revolucionaria, es la dialéctica del desgarramiento y de la destrucción interna, es la vida y la muerte, es lo nuevo contra lo viejo, es la fecundación del devenir histórico. En ese sentido, Marx escribe en *El capital* que toda sociedad vieja gesta una nueva sociedad como potencia económica (Marx, 1972; 630). Engels reafirma esta concepción marxiana en *Anti-Dühring* al afirmar que la violencia es el instrumento que permite al movimiento social romper las viejas estructuras (Engels, 1968; 177).

La violencia es histórica porque siempre ha estado presente en el interior de la sociedad, presentándose en cada una de sus etapas y sirviendo como medio para pasar de una formación social y económica a otra. La naciente sociedad crea poco a poco sus contradicciones que la hacen ser en su unidad y en su movimiento, su caducidad y su

muerte. De ahí que, en la concepción de Marx y Engels, la violencia en la historia sea revolucionaria porque transforma radicalmente cualquier etapa de la sociedad: esclavista, feudal y burguesa.

Por ejemplo, escriben en 1848 en el *Manifiesto del partido comunista* que en la historia, la burguesía ha desempeñado un papel altamente revolucionario porque fue capaz de destruir las relaciones feudales y su poder, creando nuevas relaciones sociales de producción, de revolucionar las fuerzas productivas y la cultura, de desarrollar el mercado mundial y de crear un nuevo poder, el Estado moderno. Insisten en el hecho de que “las armas de que se sirvió la burguesía para derribar al feudalismo se vuelven contra la propia burguesía. Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que empañarán esas armas: los obreros modernos, los proletarios” (Marx y Engels, 1971; 23-25). Aquí, la violencia es violencia revolucionaria.

La lucha por el poder entre las clases es la que constituye la fuerza impulsora de la política porque, en esa confrontación, según la concepción de Marx, cada clase tiene su propio ejército: uno dirigido por el Estado y el otro por el partido. Éste último es el que se encarga de la táctica y estrategia de la revolución proletaria. En este sentido, Marx y Engels reconocen que los comunistas no ocultan sus ideas y propósitos, proclaman abiertamente sus objetivos, los cuales serán alcanzados solamente cuando se logre derrocar el orden existente. Al fin y al cabo, el proletariado nada tiene que perder “más que sus cadenas” y mucho que ganar: su liberación (Marx y Engels, 1971; 50).

El discurso filosófico de la violencia en la decadencia de la modernidad

El Siglo XX, con sus dos guerras mundiales, la llamada guerra fría en un mundo bipolar, las múltiples guerras de liberación de los países colonizados, las guerras provocadas por las grandes potencias en defensa de sus intereses económicos, principalmente después del fracaso del proyecto socialista, ha sido sin lugar a dudas un siglo particularmente violento, cuestionando de fondo el mito del progreso lineal de la humanidad.

Vladimir I. Lenin (1870-1924) y León Trostky (1879-1940) justificaron la lucha violenta del proletariado hacia su liberación. Mao Tse-Tung (1893-1976) y Ho Chi Minh (1890-1969) hicieron lo propio en China. En otro tenor, los miembros de la llamada Escuela de Frankfurt desarrollaron la teoría crítica en reacción al genocidio provocado por la Segunda Guerra Mundial, principalmente Max Horkheimer (1895-1973), Theodor Adorno (1903-1975), Walter Benjamín (1896-1940), Herbert Marcuse (1898-1979) y en parte Erich Fromm (1900-1980).

Al mismo tiempo, surgen pensadores llamados postmodernos como Michel Foucault (1926-1984) quien sostiene que el poder y la violencia están en todos los espacios de la vida social y que el nazismo y el estalinismo son dos caras de la misma moneda de la modernidad, y Jacques Derrida (1930-2004) quien plantea que el modelo ha llegado a su fin por la forma violenta en que se ha manifestado.

Por otro lado, sobre las huellas del Mohandas Gandhi, emerge a través del mundo una corriente de pensamiento y acción no violentos, representada por Juddi Krishnamurti y el XIV Dalai Lama, a quienes se les presta atención en el capítulo IV.

Se ha de reconocer que la filosofía política marxiana fue la única capaz de revolucionar el pensamiento y la sociedad a nivel mundial. De ahí que varios pensadores y dirigentes políticos retomaron la revolución violenta como la única arma para llegar al poder. Como prueba de ello, los bolcheviques encabezados por Lenin y Trotsky impulsaron la Revolución Socialista de 1917 en Rusia, acontecimiento que sacudió al mundo entero.

Lenin siempre insistió en la violencia como elemento esencial de la revolución y de la dictadura del proletariado. Al pronunciar sus *Tesis e informe sobre la democracia burguesa y la dictadura del proletariado* en el Primer Congreso de la Internacional Comunista el 4 de marzo de 1919, señala la 3ª tesis que dice: “La historia enseña que ninguna clase oprimida ha llegado ni puede llegar a dominar sin un período de dictadura, es decir, sin conquistar el poder político y aplastar por la fuerza la resistencia más desesperada, más rabiosa, esa resistencia que no se detiene ante ningún crimen, que siempre han opuesto los explotadores” (Lenin, 1966; 147-148).

De la misma manera, la burguesía utilizó la violencia para conquistar el poder y destruir el sistema feudal y real. Para el dirigente del Partido bolchevique, ambas violencias son justas, legítimas y necesarias, principalmente la del proletariado. En el mismo documento, en la 12ª tesis, enfatiza que la violencia y la dictadura del proletariado son necesarias para todos los trabajadores como única defensa contra la dictadura de la burguesía que no deja de llevar a la represión y a la guerra. Se refiere en esa ocasión a la Primera Guerra Mundial que tuvo un costo de millones de seres humanos muertos.

Reafirma en el *Saludo a los obreros húngaros* (1919) que la violencia es necesaria para arribar al poder, el proletariado tiene que recurrir a la violencia de manera radical para aplastar a los explotadores e imponer su propia dictadura. Para lograrlo, lo que necesita el proletariado es organización, disciplina y un partido que haga oficio de vanguardia revolucionaria. Por otra parte, precisa que la dictadura del proletariado ha sido capaz de combinar la coerción violenta con la persuasión política para poder vencer. Se nota en esta afirmación una marcada influencia de Maquiavelo.

También se inspiró (al igual que Mao posteriormente) en Karl von Clausewitz, uno de los teóricos de la estrategia de guerra del Siglo XIX quien sostiene que, por esencia, la guerra es violenta y que sus expresiones no tienen límites, ya que en la modernidad se puede acudir a cuantas invenciones sean necesarias gracias a la ciencia y la técnica que disponen de métodos más eficaces para cometer atrocidades, destruir la naturaleza, los pueblos y las culturas y así, alcanzar sus fines, los cuales no solamente son políticos, sino también económicos y militares.

Von Clausewitz puntualiza: “La guerra de una comunidad – de naciones enteras y en particular, de naciones civilizadas – nace siempre de una situación política y es resultado de un motivo político. He ahí porqué la guerra es un acto político” (Von Clausewitz, 1972; 30).

Esta simbiosis entre diversos intereses permite acrecentar el poder de una nación a nivel mundial. En ese sentido, los cambios económicos contribuyen al ascenso de nuevas potencias mundiales en el orden militar y territorial; y es así como la guerra resulta siendo una forma particular de hacer política.

En el mismo tenor, León Trotsky en la *Revolución permanente* y en los *Escritos militares* plantea la necesidad de la violencia que debe utilizar el proletariado si quiere llegar al poder. Coincide con Marx y Lenin al afirmar que (Trotsky, 1974; 37):

“La teoría y la historia enseñan que una sucesión de regímenes sociales presupone la forma más alta de la lucha de clases, es decir, la revolución. Ni siquiera la esclavitud pudo ser abolida en los Estados Unidos sin una guerra civil. La fuerza es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva. Nadie ha sido capaz hasta ahora de refutar este dogma básico de Marx en la sociología de la sociedad de clases. Solamente una revolución socialista puede abrir el camino al socialismo.”

Retoma también el concepto de comunismo mundial de Marx en la *Teoría de la revolución permanente* de Trotsky (1972). De la misma manera, en su artículo *Las tareas del proletariado en la actual revolución* Lenin, plasma las famosas *Tesis de abril* y defiende esta idea de la revolución mundial, en oposición a la concepción de Stalin del proyecto socialista en un solo país.

Georges Sorel (1847-1922) sigue el pensamiento de Marx quien había apostado a la revolución proletaria para llegar al poder con la finalidad de que las clases sociales y el Estado desaparecieran, y establecer la igualdad de las clases. Para tales fines planteó que el proletariado no sólo existe local sino internacionalmente, al igual que el comunismo. Para organizar al proletariado internacionalmente y emprender el comunismo mundial, Marx y Engels se dieron a la tarea de impulsar y formar la Asociación Internacional de Trabajadores, mejor conocida como la Primera Internacional, fundada el 28 de septiembre de 1864, en cuyos Estatutos se establece como primer considerando “que la emancipación de la clase obrera debe ser obra de la propia clase obrera; que la lucha por su emancipación no es una lucha por privilegios y monopolios de clase, sino por el establecimiento de derechos y deberes iguales y por la abolición de todo dominio de clase” (Marx, 1971; 366). Sólo la disposición universal o participación igualitaria en la producción eliminará el abuso del poder y la explotación de unos hombres sobre otros.

Además, los hechos históricos de las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850, la guerra civil en Francia de 1870 y el establecimiento de la Comuna de París en 1871, la Revolución socialista de 1917 y la Primera Guerra Mundial influyeron en su concepción de la violencia. Como sindicalista revolucionario, estaba al tanto de las luchas de la clase obrera francesa y de Europa. Estuvo de acuerdo con lo que había planteado Marx en la Asociación Internacional de Trabajadores, haciendo suyo el primer considerando. Para consolidar más su noción de violencia, influyeron la Primera Guerra Mundial (1914-1918) y la Revolución socialista de 1917 en Rusia dirigida por los bolcheviques encabezados por Lenin y Trotsky como fundador del ejército Rojo, así como también el fascismo italiano dirigido por Benito Mussolini.

Aunque Sorel no era marxista ni fascista al principio de su formación, coincidió totalmente con la concepción de Marx en la idea de que solamente la violencia revolucionaria del proletariado podía derrotar a la burguesía y establecer una nueva sociedad de igualdad social, pero el proletariado organizado y dirigido no por partido político alguno, sino por el Sindicato como núcleo central de donde emana la revolución. Muchas veces sus posiciones ideológicas y políticas oscilaron entre los extremos de la izquierda y la derecha, del fascismo al comunismo, del nacionalismo al internacionalismo, de Bergson a Marx, del espontaneísmo al organicismo. Este eclecticismo y ambivalencia lo llevaron a apoyar al fascismo italiano y al mismo tiempo, al triunfo de la revolución socialista bolchevique de 1917. Observó en ambos movimientos los extremos de la violencia, el primero era recoger la experiencia de la disciplina de la violencia y el segundo para que el proletariado europeo y en particular el francés e italiano, asumieran la experiencia de la forma violenta de lucha como el de la Comuna de París y la Revolución bolchevique. Por ello asumía como suya la violencia del fascismo y el marxismo, alabando a sus dirigentes como lo escribe Isaiah Berlin (2005, 49).

“Acabada la guerra, crítico en sus cartas a Croce los comienzos del fascismo, pero, quizá por influencia de Pareto y del primer momento profascista de Croce, calificó a Mussolini de “genio de la política”, Lenin le entusiasmaba mucho más. Veía en él al rejuvenecedor audaz y realista del socialismo, al mayor pensador socialista desde Marx, que había elevado a las masas de Rusia hasta un plano épico de sentimiento revolucionario. Lenin era Pedro el Grande o Robespierre, Trotsky era Saint-Just. Su

concepto de los soviets le parecía sindicalismo puro, y lo aceptó literalmente, como quizá también la denuncia mussoliniana, en 1920 de “todos los Estados pasados, presentes y futuros”. Aplaudió el desprecio de los bolcheviques hacia la democracia, y aún más su actitud encarnizada en contra de los intelectuales”.

En esa ambivalencia, Sorel retomaba la idea de Lenin de la revolución como terror utilizado por el proletariado ruso pero no compartía la idea del partido leninista para dirigir al proletariado hacia la revolución. En este sentido, coincidía más con la concepción de Trotsky de los soviets, porque concebía la autogestión obrera como sustancia de los propios soviets, encargados de organizar y dirigir no sólo la producción, sino la revolución socialista, retomando la idea de Marx: “la emancipación de la clase obrera debe ser obra de la misma clase obrera”. De Mussolini aceptaba el extremo del terror como violencia.

Para Sorel, la única organización capaz de liberar a la clase obrera del yugo de la explotación del capital, son ellos mismos a través del Sindicato y no del partido, ni mucho menos por la lucha democrática, sino por la lucha violenta. “Como Franz Fanon y algunos grupos marxistas disidentes, Sorel creía que los insultados y oprimidos pueden encontrarse a sí mismos y conquistar su identidad y dignidad humana por medio de actos de violencia revolucionaria” (Berlin, 2005; 52), convirtiendo de esa manera la violencia en el único instrumento de la lucha revolucionaria y como mito que se expandía en la conciencia obrera. Esta forma de lucha, muchas organizaciones armadas revolucionarias la implementaron en América Latina, desde México hasta Patagonia en los años sesenta y setenta, en el África y en el Medio Oriente para la liberación de los pueblos. Luego, Sorel se desvinculó radicalmente de la ortodoxia marxista en cuanto a como encauzar la lucha revolucionaria del proletariado. Le dió suma importancia al proletariado, porque es el único que encarna la historia de la dignidad y la renovación humana. Pero esta dignidad se adquiere con organización, disciplina y con conciencia de clase, a través de la violencia armada. Son los sindicatos revolucionarios los que se van a encargar de la organización y la disciplina; y la conciencia la adquieren al mismo tiempo en la práctica revolucionaria. Sorel al respecto afirma en el *Sindicalismo revolucionario* (1975; 20):

“El sindicalismo revolucionario encarna, a la hora presente, lo que hay en el marxismo verdadero, profundamente original, de superior a todas las fórmulas: a saber, que la lucha de clases es el alfa y omega del socialismo; que no es un concepto sociológico para uso de los sabios, sino el aspecto ideológico de una guerra social emprendida por el proletariado contra todos los jefes de industria; que el Sindicato es el instrumento de la guerra social”.

El sindicalismo revolucionario a que se refiere Sorel, es aquel que se originó en la Asociación Internacional de Trabajadores a la que Marx y Engels formaron, más aún a los soviets constituidos por Totsky en 1905 que sirvieron de punta para la revolución socialista. Son los consejos obreros como embrión socialista y serán los encargados de impulsar la “guerra social”. Como se observa, Sorel descarta por completo la teoría leninista del Partido, encargado de inyectar la conciencia al proletariado, de organizarlo y de dirigir la revolución, lo rechaza por la sencilla razón de que lo considera antidemocrático y autoritario. En este aspecto coincide con Rosa Luxemburgo en la crítica al Partido leninista y está de acuerdo con ella en cuanto al rol que juega en la lucha revolucionaria la huelga de masas. Al mismo tiempo se pronuncia en contra de todo intelectual que utiliza el concepto de socialismo de manera académica. Para Sorel, el concepto de socialismo es el resultado de la práctica revolucionaria de la clase obrera y la nueva sociedad moderna liberada y humana, es la que el proletariado construirá, no otra clase; tampoco la idea de la historia de progreso como señala Hegel, Condorcet, el propio Marx y otros, que gracias al aumento del saber, aumenta el control que los hombres ejerce sobre la naturaleza y en consecuencia, van produciendo cambios eficaces hacia el progreso de la sociedad, sino más bien, es aquel en que soñaba siempre Vico, es el retorno cíclico de la humanidad para comenzar el recorrido dialéctico desde el inicio primitivo y encauzarlo hacia una comunidad humana. Afirma Sorel (1975; 19):

“No he de recordar a los compatriotas de Vico lo que este gran genio ha escrito sobre las condiciones en medio de las cuales se producen los ricorsi: estos sobrevienen cuando el alma popular vuelve a estados primitivos; cuando todo es instructivo, creador y poético en la humanidad... El socialismo no puede aspirar a renovar el mundo si no se forma de la misma manera”.

Ese retorno y recorrido es semejante al que propone Nietzsche, se tiene que ir construyendo poco a poco la dignidad y la justicia por conducto de la violencia revolucionaria. Sorel no confiaba en el progreso ni en la filantropía natural del hombre, a diferencia de los anarquistas y de la utopía del propio Marx. Rechazaba la utopía por inviable, más bien apostaba al presente y éste tenía que ser cambiado violentamente por el proletariado organizado en los sindicatos revolucionarios.

El proletariado no cambiará la sociedad burguesa descompuesta y perversa a través de proyectos utópicos, sino impulsando la violencia con la finalidad de provocar la catástrofe, el desorden, el caos y el cambio, para establecer un nuevo orden que cambie radicalmente toda la podredumbre que deje la burguesía, para regenerar al conjunto de la sociedad. La utopía es el sueño de los débiles y de los mediocres, el mito es la energía que le da vitalidad a la lucha revolucionaria del proletariado, ese mito es la violencia. El mito es esencia, es imaginación, es creación e innovación que impulsará la nueva sociedad. “Los mitos no necesitan de realidad histórica; dirigen nuestras emociones, movilizan nuestra voluntad, dan sentido a cuanto somos y hacemos. Sobre todo no son utopías” (Berlin, 2005; 38). El mito no es una especulación, no es ideología ni utopía, es una acción violenta y dramática, es la práctica de la revolución y destrucción total, en aras de la reestructuración y de la regeneración social, el mito es por esencia revolucionario. Tal como sustenta Sorel (2005; 10):

“Los mitos revolucionarios actuales son casi puros, permiten comprender la actividad, los sentimientos y las ideas de las masas populares que se preparan a entablar una lucha decisiva; no son descripciones de cosas, sino expresiones de voluntades. La utopía es, por el contrario, producto de una labor intelectual: es obra de teóricos”.

En cambio, la violencia es obra de la clase obrera, la nueva violencia emerge de los mitos revolucionarios, será radical y guerrera, decisiva, implacable, heroica y mítica, en este sentido el fin justifica los medios. Son el proletariado y su sindicato revolucionario, los encargados de llevar esta tarea a costas para liberarse y liberar a la sociedad de la opresión del capital. Sorel era consciente de que la violencia no es el mejor de los métodos, pero no hay otra alternativa para el proletariado y para la nueva sociedad más que la violencia revolucionaria (Sorel, 2005; 148):

“La violencia proletaria, ejercida como una pura y simple manifestación del sentimiento de lucha de clases, aparece así como algo muy serio y muy heroico; está al servicio de los intereses primordiales de la civilización; no será quizás el método más apropiado para obtener mejoras materiales inmediatas, pero puede salvar al mundo de la barbarie”.

Como lo afirmara Rosa Luxemburgo, socialismo o barbarie, no hay más alternativa que orientar el movimiento revolucionario a través de la violencia hacia fines específicos, es decir, puramente proletarios. Aquí el partido nada tiene que hacer, solamente el Sindicato que es la forma natural, exclusiva de la organización y dirección de la clase obrera el que puede impulsarlo conjuntamente con su clase. El primero está dañado por la influencia de la burguesía y su lucha siempre es dentro de los marcos de la democracia burguesa, obedeciendo sus órdenes y controlado por el Estado, utilizándolo muchas veces como grupo de choque e instrumento de violencia en contra de los trabajadores. Sorel diría que a la violencia del Estado responde la violencia revolucionaria del proletariado, porque es la esencia y el sentimiento de su rebeldía de clase en contra del capitalismo, implementando la huelga general de masas. Sorel señala que la huelga general tiene tres propiedades importantes (1975; 12-13):

1°. En primer lugar, expresa de un modo infinitamente claro, que el tiempo de las revoluciones políticas ha terminado, y que el proletariado se niega a dejar constituir nuevas jerarquías...

2°. Kautsky afirma que el capitalismo no puede ser abolido fragmentariamente y que el socialismo no puede realizarse por etapas...

3°. La huelga general no ha nacido de reflexiones profundas sobre la filosofía de la historia; ha surgido de la práctica... Toda huelga, por local que sea, es una escaramuza en la gran batalla que se llama la huelga general... Mantener la idea de guerra, hoy que tantos esfuerzos se hacen para oponer al socialismo la paz social, parece más necesario que nunca.

Para Sorel, la huelga general del proletariado no está encaminada en ningún momento hacia la lucha política por el poder ni mucho menos para ocupar puestos en los parlamentos burgueses como lo han hecho “los partidos socialistas y los que se reclaman comunistas y representantes de la clase obrera” porque lo único que hacen es

reforzar al capitalismo. En este sentido diría Sorel, no hay más representante que el sindicato revolucionario, el encargado de implementar la lucha revolucionaria no para impulsar a ninguno de ellos a los puestos del aparato estatal como es el parlamento burgués. Además, el control social que ejerce el Estado se ve a la vez imbuido y dominado por su carácter de clase, por ejemplo las legislaciones que impulsan las leyes laborales en los países.

El parlamentarismo refleja aquí a la sociedad capitalista, es decir, una sociedad donde predominan los intereses de clase. En esta sociedad, las instituciones representativas en su forma, son en su contenido instrumentos de los intereses de la clase dominante. En definitiva el parlamento, no es un elemento socialista sino exclusivamente capitalista. Por ello, el Sindicato se pronuncia en contra de formar y apoyar nuevas jerarquías que vayan a parar al poder.

El capitalismo no se puede abolir localmente sino internacionalmente, de la misma manera “que la emancipación del trabajo no es un problema nacional o local, sino un problema social que comprende todos los países en los que existe la sociedad moderna y necesita para su solución el concurso práctico y teórico de los países más avanzados” (Marx; 1971; 366). Ésta es la razón por la cual “el socialismo no puede realizarse por etapas”, sino a través de la revolución permanente, tal como lo planteó Marx en la *Ideología alemana* y en el *Mensaje del Comité Central a la Liga de los Comunistas* y Leon Trotsky en *La revolución permanente*.

La huelga general es producto de la práctica revolucionaria de la clase obrera y no de otra clase ni del partido, es una “batalla” es una “guerra” permanente del proletariado en contra del capitalismo que los agobia y los oprime. En las páginas finales de sus *Reflexiones sobre la violencia*, Sorel puntualiza diciendo que “las huelgas es donde el proletariado afirma su existencia”. Además “la huelga es un fenómeno bélico... La revolución social es una extensión de esa guerra de la cual cada huelga constituye un episodio” (2005; 351). Termina comparando los nuevos proletarios con los soldados napoleónicos y el imperio napoleónico. ¿Qué ha quedado de la Grande Armée? Sorel responde: nada más que la epopeya; lo que perdurará del movimiento socialista actual será la epopeya de las huelgas” (Sorel, 2005; 353), en otros términos, la epopeya de su violencia

Así como Marx, Engels, Lenin y Trotsky, Sorel concibió la violencia revolucionaria como justa. También Mao Tse-Tung y Ho Chi Minh consideraron que la violencia es la única alternativa revolucionaria para arribar al poder, sosteniendo que es legal y justa. Para Mao Tse-Tung (1971; 151-156):

“La guerra, ese monstruo de matanza entre los hombres, será finalmente eliminada por el progreso de la humanidad y será en un futuro no lejano. Pero sólo hay un medio para eliminarla: oponer la guerra a la guerra, oponer la guerra revolucionaria a la guerra contrarrevolucionaria, oponer la guerra revolucionaria nacional a la guerra contrarrevolucionaria nacional y poner la guerra revolucionaria de clase a la guerra contrarrevolucionaria de clase.”

Es la dialéctica de la violencia que Hegel explicita en la *Dialéctica del amo y el esclavo*, la lucha de vida o muerte por el reconocimiento, es la aplicación de la Ley del Talión, ojo por ojo, diente por diente, o aquel dicho popular que reza que “con la vara que mides serás medido”. Para Mao Tse-Tung, es la única alternativa para terminar con ella, no se acepta ningún pacto, convenio o tratado entre las partes en conflicto para la restauración la paz. Se entiende entonces porqué no puede haber más que dos tipos de guerra: las justas (las guerras revolucionarias) y las injustas (las contrarrevolucionarias).

Para Mao, la historia siempre ha sido la historia de la violencia, la del más fuerte contra el más débil, por eso es que insiste en que la violencia ejercida por el más fuerte es contrarrevolucionaria e injusta, y la ejercida por el débil en su defensa es revolucionaria y justa. En esta dialéctica no hay términos medios porque, de acuerdo con su concepción de las leyes de la guerra, el conflicto se resuelve con el conflicto mismo. Esto es así porque se trata de un conflicto entre clases, o mejor dicho, es la lucha de clases que Mao define como “guerra popular prolongada”. La guerra es el resultado de esta lucha y entonces pregunta ¿Cuándo se puede poner fin a la guerra?, y contesta que será posible con la extinción de las clases y del Estado.

Como utopía está bien, pero la realidad es testaruda y contradice esta concepción maoísta, las clases siguen y las guerras también, pero no por la lucha de clases sino mas

bien por los intereses económicos, políticos y militares de las grandes potencias mundiales.

En cambio, para Ho Chi Minh, la guerra es el resultado de las contradicciones imperialistas. Por ejemplo, señala a la Primera Guerra Mundial de 1914-1918 como la más violenta, donde se utilizó la violencia sin compasión alguna. Subraya en el *Llamamiento con motivo de la fundación del partido comunista* del 18 de febrero de 1930 que la Primera Guerra Mundial, después de provocar millones de muertos, llevó también a la división del mundo en dos campos: “Uno de ellos es el campo revolucionario, que incluye colonias oprimidas y la clase obrera explotada de todo el mundo. La fuerza de vanguardia de este campo es la Unión Soviética. El otro es el campo contrarrevolucionario del capitalismo y del imperialismo internacional, cuyo estado mayor es la Liga de las Naciones” (Ho Chi Minh, 1968; 139). La Liga de Naciones fue un organismo internacional creado por los países vencedores.

En suma, la filosofía de la violencia en el pensamiento hegeliano-marxista concibe a ésta como el resultado de la dialéctica de la historia de la lucha de clases. De hecho, todos los dirigentes políticos de los partidos comunistas y marxistas, así como los movimientos de liberación nacional, las guerrillas en Asia, África y América Latina, apostaron a la violencia. Los primeros para que el proletariado llegara al poder político del Estado y estableciera su dictadura, utilizando este poder en contra de la burguesía con la finalidad que desaparecieran las clases y por lo tanto el Estado; y los segundos, para liberar a los pueblos del colonialismo imperial.

De manera paralela, la llamada Escuela de Frankfurt estudió esta etapa de la modernidad centrándose en el problema de su violencia interna, principalmente Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamín y Herbert Marcuse. Otros, influenciados por el pensamiento de Hegel, Marx y Freud, se dedicaron a otros tópicos: Erich Fromm al psicoanálisis, Karl A. Wittfogel al estudio etnológico y Karl Mannheim al problema de las ideologías.

Cabe subrayar que Horkheimer y Adorno estuvieron más ligados al Instituto y fueron los que le dieron organicidad y vida; Marcuse fue uno de sus miembros y participó en él con sus reflexiones filosóficas. En el caso de Walter Benjamín, estuvo más alejado pero

influyó con sus concepciones sobre la cultura en la teoría crítica. Fromm, después de participar un tiempo con la Escuela, se retiró; Wittfogel y Mannheim, la abandonaron por completo.

Para analizar la decadencia de la modernidad, Horkheimer y Adorno se separan de la ortodoxia marxista con relación a la crítica de la economía política y la sustituyen por la “crítica de la razón instrumental” para someter al análisis crítico el uso técnico del saber que se viene practicando desde la Ilustración como fundamento del progreso humano en sus dos proyectos de emancipación humana: el capitalismo y el socialismo. En ambos proyectos, no es más que la “barbarie totalitaria” de la modernidad, producto de su propia descomposición histórica, con el estalinismo y el fascismo.

Anuncian su planteamiento en plena Segunda Guerra Mundial, en la *Dialéctica del iluminismo* (1944), subrayando que: “lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie” (Horkheimer y Adorno, 1987; 7). Ese humanismo al cual habían apostado los filósofos de la Ilustración basado en la razón y en la libertad como premisa para liberar al hombre de su pasado mítico y llevarlo al progreso de las ciencias y las artes.

Para los autores de la teoría crítica, la descomposición de la razón instrumental ha conducido al declive de la modernidad y a la barbarie, estando la barbarie misma presente en las propias entrañas de la modernidad porque es el resultado de los apetitos de poder. Se manifestó en la violencia de las dos guerras mundiales y en la lucha por el control del mundo.

No les interesa la razón en sí misma, sino su uso y abuso. Además, patentizan que el antisemitismo que emergió en la matriz de la modernidad significa el retorno a la barbarie de la sociedad moderna, supuestamente civilizada (Horkheimer y Adorno, 1987; 13).

La Ilustración y sus resultados forman el eje principal de las reflexiones críticas que han hecho Nietzsche, Heidegger y la Escuela de Frankfurt. Regresan a su origen, buscando sus raíces en el mundo de las ideas de Platón y en la racionalidad del mundo de

Aristóteles, en el renacimiento de la razón y de las artes, fundamentalmente en Bacon quien puso el acento en la capacidad del hombre y el progreso de la ciencia, en el racionalismo, en la matematización del mundo de Leibniz, en la noción del imperio de la razón de Spinoza y principalmente en el *cogito ergo sum* de Descartes como criterio de verdad. Estas influencias se condensaron y consolidaron en la Ilustración cuando la razón y la libertad pasaron a ser el binomio indispensable para el progreso de las ciencias. Es el pensamiento el que gobierna la realidad, no existe otra fuerza más que él. La razón culmina con la libertad.

La razón y la libertad fueron la premisa de la Ilustración para sacudirse de las tinieblas mágicas que envolvían el conocimiento, de las fuerzas sobrenaturales y del Estado absolutista. Permitieron al hombre emanciparse, alcanzar la “mayoría de edad” como lo afirma Kant. La noción kantiana de razón y la voluntad de poder nietzscheana explican el desarrollo de la capacidad del hombre de dominar a la naturaleza para transformarla a través del trabajo, de la técnica y de la ciencia, para que la humanidad alcance el progreso y la felicidad. Éste era uno de los objetivos centrales de la Ilustración, como lo escriben Horkheimer y Adorno: “El iluminismo, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos. El programa del iluminismo consistía en liberar al mundo de la magia. Se proponía, mediante la ciencia, disolver los mitos y confutar la imaginación” (Horkheimer y Adorno, 1987; 15).

Pero dicho proyecto, en la medida en que se iba desarrollando, entró en un proceso de descomposición y, en vez de humanizar a la humanidad, la deshumanizó. Ésta fue una de las preocupaciones centrales de la Escuela de Frankfurt porque el occidente había apostado a la humanización del hombre y sucedió lo contrario, el progreso degeneró en barbarie. La modernidad es, para los frankfurtianos, una cultura enfermiza que ha penetrado todas las esferas de la vida social, negando lo humano y afirmando lo no humano.

La modernidad que, a través de la razón, había destruido los mitos en el pensamiento de los hombres, creó sus propios mitos y se convirtió en mitología del progreso. La ciencia que había de someter a la naturaleza para transformarla en beneficio de la humanidad tuvo éxito pero, al mismo tiempo, subsumió al hombre a sus designios. La libertad que

había sido la premisa para la liberación de la razón para que el conocimiento de las ciencias condujera al progreso de la humanidad, se bifurcó hacia la pérdida de los valores, hacia el vacío, la violencia y la barbarie de las Guerras Mundiales, el holocausto y los campos de concentración estalinistas. Los autores de la Teoría Crítica, por ser judíos y perseguidos durante el fascismo hitleriano, tuvieron pleno conocimiento de estos acontecimientos bárbaros; por eso es que, para Horkheimer y Adorno, el iluminismo es totalitario.

Para ellos, el último aspecto de la crisis de la Ilustración en la sociedad moderna es la pérdida de lo sensible y del gusto estético. Como lo puntualiza Adorno: “El gusto es el sismógrafo más preciso de la experiencia humana, a diferencia de casi todas las demás facultades, es capaz de registrar aún su propio comportamiento. Reaccionando en contra de sí mismo, reconoce su propia falta de gusto” (Adorno, 1987; 145). La pérdida del gusto es la pérdida de la dimensión histórica y humana. Propone recobrarlo mediante la crítica de la razón dialéctica para superar el decaimiento de lo sensible y, por lo tanto, del gusto mediante una cultura encaminada hacia una sociedad sin odio ni violencia. (Adorno, 1987; 200).

Benjamín también orientó parte de sus reflexiones hacia el problema de violencia en la sociedad moderna y el fascismo alemán. A pesar de estar menos vinculado al Instituto, tenía la misma experiencia que sus compañeros: los acontecimientos de la Revolución Socialista de 1917, la Primera Guerra Mundial, la crisis económica mundial de los años treinta, la crisis de las ciencias en Europa, el arribo del fascismo alemán y la consolidación del estalinismo. Al hacer la crítica de la civilización moderna en su proceso de descomposición desde la Primera Guerra Mundial, de la crisis de la ciencia en Europa y de la recesión económica de 1929-1930, Benjamín parte de la filosofía de la violencia para analizar su esencia y al mismo tiempo encarar el fascismo. Para tales fines, escribe dos ensayos en los cuales puntualiza dicha problemática: *Para una crítica de la violencia* y *Teorías del fascismo alemán*.

Este acontecimiento dramático de la historia y el triunfo de la Revolución Socialista de 1917 en Rusia hicieron mella en su pensamiento porque, en ambos, murieron millones de personas. Reflexionó sobre el problema de la violencia, afirmando que “la crítica a la violencia es la filosofía de su propia historia” y sobre esta premisa existe acuerdo entre

los miembros de la Escuela de Frankfurt. El segundo ensayo se publica en vísperas del acceso al poder de Adolfo Hitler. La visión de Benjamín de la violencia y del fascismo tendrá gran influencia en sus compañeros del Instituto.

Analizó la violencia en el marco de la ética, del derecho y de la justicia con la finalidad de saber si la violencia es éticamente justa o injusta. Para él, éste es un problema central de toda filosofía de la violencia (Benjamín, 2001; 23):

“En lo que concierne a la violencia en su sentido más conciso, sólo se llega a una razón efectiva, siempre y cuando se inscriba dentro de un contexto ético. Y la esfera de ese contexto está indicada por los conceptos de derecho y justicia. En lo que se refiere al primero, no cabe duda de que constituye el medio y[el segundo], el fin de todo orden de derecho. Es más, en principio, la violencia sólo puede encontrarse en el dominio de los medios no en el de los fines.”

Este planteamiento es para Benjamín el núcleo racional de la violencia; por eso la inscribe dentro de los parámetros éticos, porque todas las acciones humanas son acciones que se dan en libertad, pero reglamentadas por leyes morales y jurídicas porque el hombre es un ser moral y de derecho. La ética es la responsabilidad que cada uno tiene con los demás, como el respeto a la integridad, física, moral y psicológica del otro, el respeto a la vida; por lo tanto, es un derecho. Pero también, desde su perspectiva, es un derecho el de defenderse cuando la vida es amenazada por otro que utiliza la violencia; en este caso, la violencia como medio para conservar su vida es justificable y racional. En eso coincide con Marcuse quien afirma que, cuando “nuestra seguridad está realmente amenazada, entonces nuestro deseo de destruir es una reacción sensible y racional” (Marcuse, 1970; 276). Este deseo, tanto individual como nacional, es válido, justificable y racional. El problema no es si la violencia es un derecho o es justificable -esto está fuera de duda-, la cuestión es si, éticamente, es válida o no. Su respuesta es que no lo es.

Éste es el problema de fondo al cual se ha enfrentado la filosofía política y la ciencia política. En este sentido, recomienda un “criterio más fino” que consiste en saber analizar el papel que juegan los medios y los fines. Para abordar este problema, se apoya en la corriente de la filosofía del derecho que trata de la concepción de los

iusnaturalistas como Hobbes del estado de naturaleza, según la cual la violencia es un derecho natural y es un medio de defensa legítimo para defenderse del más fuerte. O según Spinoza, que es el derecho de la naturaleza bajo el cual nacen y viven todos los hombres, no se les prohíbe ni la cólera, ni el apetito, ni la violencia, porque es un derecho natural. Según esta corriente filosófica, no hay problema en la utilización de la violencia para fines justos. De acuerdo con él, es esta misma concepción la que sirvió de fondo ideológico al terrorismo de la Revolución Francesa: “La violencia es un producto natural, comparable a una materia prima, no presenta problema alguno, excepto en los casos en que se utiliza para fines injustos” (Benjamín, 2001; 24).

Continúa explicando la violencia en el contexto de la filosofía del derecho en la perspectiva del derecho positivo, con la finalidad de encararla como hecho histórico. Establece la diferencia entre la violencia como derecho natural y la violencia sancionada jurídicamente como justa. La razón de ello es que existe en la sociedad moderna un orden que norma nuestras acciones con leyes; y son éstas las que determinan si el individuo es sujeto de derecho o no para utilizar la violencia en función de alguna meta; así, se encargan de limitar nuestras acciones: si éstas rebasan los límites, son penalizadas. Pero, señala Benjamín, existe una contradicción cuando se utiliza la violencia como derecho de defensa propia. “De esta máxima se deduce que el derecho considera que la violencia en manos de personas individuales constituye un peligro para el orden legal” (Benjamín, 2001; 24).

En otros términos, el único que tiene derecho a utilizar la violencia es el Estado. Muchas veces, éste interpreta la ley para decidir si la violencia de la sociedad es legal y justa, como es el caso de las huelgas. Al respecto, Benjamín afirma que el derecho de huelga representa para los trabajadores un derecho de utilización de la violencia al servicio de la revolución. Los trabajadores se apoyan en este derecho y sus propias instancias jurídicas, a sabiendas de que el Estado la considera como un “un abuso” y argumenta que dicha acción es ilegal porque violenta las normas establecidas por el propio poder que -se supone- representa a la sociedad. Finalmente, el Estado se otorga el derecho a la violencia cuando la huelga persiste.

Benjamín considera la reacción del Estado como un ejercicio natural del poder cuando ve su integridad amenazada por otros; es un derecho natural y legal, pero lo paradójico

es que lo mismo pasa con el derecho de huelga de los trabajadores cuando defienden su integridad sindical y sus derechos laborales. Obviamente, dicho derecho violenta las relaciones laborales y el estado de derecho.

Por otro lado, establece un paralelismo con el derecho de guerra que tiene el Estado cuando es amenazado por otro o cuando es amenazada su soberanía por una invasión territorial (Bejamin, 2001; 28):

“La viabilidad de un derecho de guerra se basa en exactamente las mismas contradicciones prácticas de estado del derecho que en la encontrada en el derecho de huelga. Es decir, resulta de la aprobación, por parte de los sujetos de derecho, de una violencia cuyos fines siguen siendo para ellos fines naturales, por lo tanto, en casos graves, son susceptibles de entrar en conflicto con sus propios fines de derecho o naturales.”

Esta aporía en la que se encuentra el Estado, la resuelve el propio Estado a través del derecho moderno que al interior le concede el monopolio de la violencia a través de sus instancias jurídicas como las Juntas o los tribunales laborales, y hacia el exterior le permite contar con el derecho de guerra de parte de la ONU con su reglamentación y su Consejo de Seguridad. Aquí está una prueba del monopolio de la violencia por parte del Estado.

Ambas violencias (interna y externa) se combinan para concentrar la violencia como razón de Estado, es decir, es la racionalidad instrumental como medio para alcanzar los fines deseados. La relación dialéctica entre los medios y los fines es propia del Estado y no de los particulares. Lo que más preocupa al Estado es la violencia interna, es decir, las revoluciones o los golpes de Estado.

La crítica de Benjamín va todavía más allá del problema del Estado, se refiere al imperativo categórico kantiano que plantea la necesidad ineludible de actuar considerando que no se puede utilizar a los demás como medio para alcanzar sus propios fines. Éste siempre ha sido uno de los desafíos tanto de la filosofía política como de la filosofía del derecho. La violencia instrumental es particularmente peligrosa para la humanidad porque se basa en la filosofía de “el fin justifica los medios”. Por eso es

que el problema de la violencia, no solamente es problema ético, sino político. Se pregunta si no es posible regular los intereses conflictivos de la humanidad con medios que no sean violentos, ya sean convenios, contratos o tratados entre las partes en conflicto, que conduzcan a la paz; si no a la “paz perpetua” como lo proponía Kant, por lo menos a una paz duradera. El problema es que si una de las partes viola el contrato, la violencia emerge de nueva cuenta. De cualquier manera, la paz surge de la guerra (Benjamín, 2001; 33).

Esto es, cuando alguien realiza un acuerdo contractual con otro, otorga su aprobación a los derechos y deberes del otro que resultan de este acuerdo compartido bajo el principio de la buena voluntad y bajo la condición de la participación con iguales derechos en las negociaciones.

Resulta que ninguna de las partes puede quejarse de los derechos y obligaciones que ellas mismas han acordado bajo firma y protesta, y bajo la premisa “respetad mis derechos que respetaré los tuyos”. Para ello, el postulado filosófico es que las partes contractuales se enfrentan como sujetos morales y jurídicos con iguales derechos, de tal manera que queda excluida la posibilidad de hacer uso y abuso de la violencia para fines particulares a costa del otro.

En suma, en su análisis crítico de la violencia, Benjamín no es ni pesimista, ni escéptico. Confía más bien en que se pueden resolver los conflictos por medios no violentos, como la conversación directa entre los involucrados, lo que Habermas más adelante llamará la acción comunicativa como fundamento de entendimiento entre las personas morales; o como lo expresa Gadamer cuando habla del lenguaje, como experiencia hermenéutica que conduce a la comprensión y a la paz. O sea, la diplomacia y las relaciones internacionales tienen que fundamentarse en esa hermenéutica y en la dialéctica de la comprensión de los sujetos (personas o Estados) y de los conflictos (Benjamín, 2001; 34):

“En la conversación, no sólo la conformidad no violenta es posible, sino que el principio de no utilización de la violencia debe de expresarse a una circunstancia significativa: la no penalización de la mentira... De ello se desprende que existe,

precisamente en la esfera del acuerdo humano pacífico, una legislación inaccesible a la violencia: la esfera del mutuo entendimiento o sea, el lenguaje.”

El diálogo entre las partes es la base de la diplomacia para resolver los conflictos pacíficamente, conservando la paz entre Estados antes de que estallen o se transformen en guerras. En este sentido, el derecho, interno y externo, debe estar encaminado a sancionar a las personas particulares y a los Estados que cometen acciones violentas; éste debe ser el espíritu de las leyes. El problema es que, afirma Benjamín, el derecho, una vez establecido, no renuncia a la violencia; al contrario, está ligado a ella para sostener el poder del Estado.

Por su parte, Herbert Marcuse, junto con Erich Fromm, no solamente fueron influenciados por el pensamiento de Hegel y Marx, sino también por el psicoanálisis de Freud quien fue para ambos un referente teórico importante para abordar la crisis de la modernidad y la violencia. En el caso de Marcuse, éste no concibe a la sociedad moderna como Ilustración en la acepción de Horkheimer y Adorno, sino como sociedad industrial avanzada, totalitaria, agresiva y violenta.

Al igual que los demás miembros de la Escuela de Frankfurt, Marcuse no niega el triunfo de la razón sobre la naturaleza que, según la concepción de Francisco Bacon, es la que ha permitido el progreso de la ciencia y la técnica. Todos los miembros de la Escuela coinciden en que la libertad, que había sido la promesa y la premisa de la razón y de la ciencia, degeneró en barbarie en la sociedad industrial avanzada por su uso técnico instrumental. La sociedad industrial avanzada es una sociedad racionalizada por su propio progreso porque es eficaz pero, como lo demuestra en su obra *El hombre unidimensional*: “su pomposa racionalidad, que propaga la eficacia y el crecimiento, es al mismo tiempo irracional” (Marcuse, 1969; 15).

Hoy, las libertades y los derechos del ciudadano, como productos de la Ilustración y de la Revolución Francesa, están subordinados, controlados y trastocados por la razón instrumental técnica de dicha sociedad. Es más, después de haber construido la sociedad moderna sobre la base del derecho y de la libertad hacia una etapa “superior”, estos factores se han transformado en instrumentos de orden político, técnico y de

planificación para el desarrollo industrial de la sociedad moderna, tanto en el capitalismo como en el socialismo.

Ambos sistemas, con sus respectivas diferencias y contradicciones ideológicas, políticas y en su desarrollo económico, conforman la sociedad avanzada, aunque una (Occidente) más que otra (Oriente). Esta igualdad, se debe para Marcuse a que la clase obrera ya no es el sujeto histórico de cambio porque las condiciones de trabajo que establece la sociedad tecnológica ya no son las mismas que en la época de Marx y “estos cambios en el carácter del trabajo y los instrumentos de producción modifican la actitud y la conciencia del trabajador” (Marcuse, 1969; 51), ya que se integran a la sociedad, social y culturalmente. Por eso es que la clase trabajadora se ve debilitada por el desarrollo tecnológico y deja de ser la “contradicción viviente” de la sociedad.

Es entonces cuando otros sujetos aparecen en el escenario de la historia, como los movimientos estudiantiles de 1967-1968, el de los derechos humanos encabezado por Mohanadas Gandhi, Martín Luther King y Nelson Mandela. El proletariado deja de ser una clase revolucionaria. Tanto la clase obrera como los sindicatos y los partidos comunistas a nivel mundial se convierten en colaboracionistas de clase y el totalitarismo soviético contribuye a perpetuar el sistema de la sociedad unidimensional.

Las razones expuestas por Marcuse conducen a que tanto el sistema capitalista como el socialista comparten rasgos comunes como la centralización, el burocratismo y el control totalitario de la sociedad mediante los medios masivos de comunicación. Otro de los rasgos que comparten los dos sistemas sociales es la agresividad y la violencia que ejercen en el interior de la sociedad y su intervencionismo y belicismo para conservar su poder, hegemonía y control en amplias zonas del mundo.

Desde el momento en que la razón transita hacia la racionalidad tecnológica, tiene como finalidad ejercer el poder político como dominación totalitaria y es cuando la represión aparece como una constante universal.

Para Marcuse, Marx y el marxismo son insuficientes para explicar la violencia de la sociedad industrial avanzada; buscan en el pensamiento de Freud otra explicación para conformar un freudomarxismo. Su obra *Eros y civilización* (1953), como el subtítulo lo

indica, es “una investigación filosófica sobre Freud” y no sobre Marx; aborda con mayor profundidad la violencia de la sociedad moderna, retomando las pulsiones y la neurosis que manifiestan los hombres en la sociedad, lo que fue una de las preocupaciones de Freud, no solamente psicológicas sino también filosóficas, con relación a la represión en la sociedad. En este sentido, además de ser un fenómeno histórico, la represión es la efectiva subyugación de los instintos al control de la fuerza, impuesta no por la naturaleza sino por el hombre (Marcuse, 1970; 31).

En *El malestar en la cultura*, Freud demuestra que la desgracia que pesa sobre los hombres es una consecuencia de la misma civilización, pues toda civilización en su esencia es represiva y violenta desde su formación, porque los hombres lo son. Confía en la civilización y en el progreso de las ciencias y de la economía para llegar a la felicidad y al placer, y evitar el dolor o el sufrimiento; pero el principio de la realidad es dramático y los obliga a olvidar la satisfacción de sus necesidades para conducirlos a la frustración. Tal como lo escribe en dicha obra, “comprobóse así que el ser humano cae en la neurosis por no lograr soportar el grado de frustración que le impone la sociedad en aras de sus ideales culturales, deduciéndose de ello que sería posible reconquistar las perspectivas de ser feliz, eliminando o atenuando en grado sumo estas exigencias naturales” (Freud, 2001; 81).

Como vemos, para Freud la neurosis surge de situaciones traumáticas impuestas por la propia sociedad de consumo, desencadenando la represión de las necesidades instintivas de subsistencia, provocando una neurosis colectiva y, por ende, conflictos y violencia. De ahí que la historia de la humanidad ya no es, como dice Marx, la historia de la lucha de clases, sino la “historia de la represión del hombre”, la cual se manifiesta en una sociedad agresiva. Por eso es que, para Marcuse, la opresión en la sociedad industrial avanzada ya no es la opresión y la violencia de clase contra clase determinadas por la forma de propiedad y de los medios de producción, sino que resulta más bien del proceso de racionalización y tecnificación de la sociedad industrial avanzada que se convierte en un instrumento de dominación.

La represión que impone la sociedad es dramática porque se origina en el hombre, pero se organiza y se condensa en la sociedad con la finalidad de reprimir sus instintos primarios, como son los deseos de satisfacer sus necesidades: la comida y la sexualidad,

siendo éstas el principio del placer. La no satisfacción de dichos deseos es producto de la represión que ejerce la civilización sobre ellos, siendo ésta última el principio de la realidad, siendo éste otra constante en la sociedad. En ese sentido, escribe Marcuse: “Si la ausencia de represión es el arquetipo de la libertad, la civilización es entonces la lucha contra esta libertad” (idem; 30). De la misma manera que Freud, ya Hobbes había planteado cómo el deseo del placer se enfrenta con un mundo hostil y violento.

Marcuse reconoce la contradicción que consiste en sustituir el principio del placer por el principio de la realidad; y éste es el problema central de la sociedad moderna. Consecuentemente, es así como la civilización moderna se fundamenta en la represión y en la violencia.

La violencia no es principalmente ejercida por la clase en el poder o por el Estado, como lo concebía Marx, sino por la civilización unidimensional, desde el seno de la familia y la propia sociedad. La dialéctica de las dos fuerzas como principio de la realidad contra el principio de placer imposibilita liberarse y lo que se impone, es el instinto de muerte.

La teoría marcusiana de la violencia está marcada por el instinto de la muerte en la civilización moderna que él llama sociedad unidimensional: “La hipótesis del instinto de la muerte y su papel en la agresión civilizada arroja luz sobre uno de los más descuidados enigmas de la civilización: revela la escondida liga inconsciente que ata a los oprimidos con sus opresores, a los soldados con sus generales, a los individuos con sus amos” (Marcuse, 1970; 275). En ambos está presente el instinto de la muerte, martillando constantemente su pensamiento y su inconsciente; y transformándose en violencia psicológica, más aún cuando se les prepara para situaciones de guerra. Allí, Marcuse hace referencia a la Primera Guerra Mundial y a Freud quien se preguntó cómo una minoría de belicistas sin principios y corruptos podían desencadenar tanta violencia sin la complicidad de millones de ciudadanos.

Para Marcuse, los conflictos y las tensiones en la sociedad moderna son normales porque son parte de su esencia y existencia, son parte de su funcionamiento y no de sus alteraciones. Coincide con Adorno cuando éste hace referencia al dinamismo de la sociedad burguesa que es llevado al máximo por las fuerzas productivas y las relaciones

sociales de producción, provocando tensiones y conflictos que quieren ser justificados por una racionalidad que pretende convencer que la violencia social es ineludible (Adorno, 1987; 156).

No es que la sociedad esté enferma, como lo afirma Habermas; no se trata de someterla a una cirugía o a algún tratamiento médico para curarla de la patología de la violencia. La violencia es como una célula viviente del cuerpo humano llamado sociedad. Lo que sí se puede enfermar, son sus instituciones cuando son incapaces de utilizar racionalmente los recursos económicos, políticos e intelectuales para su desarrollo encaminado a resolver las necesidades individuales y sociales, o sea el principio del placer, implantándose la racionalidad instrumental, o sea el principio de la realidad. Por eso es que Marcuse sostiene que las tensiones y los conflictos están relacionados con la estructura de la sociedad por la sencilla razón de que son parte integrante, intrínseca, de ella.

En suma, desde la teoría crítica, Marcuse denuncia la violencia que la civilización moderna ejerció contra el movimiento estudiantil mundial como el mayo francés y el latinoamericano, haciendo referencia a la represión del movimiento estudiantil y a la masacre del día dos octubre de 1968 en México; y contra los movimientos que se opusieron a la guerra en Vietnam y se pronunciaron a favor de la paz y la libertad sexual.

En el ensayo *Contrarrevolución y revuelta* escribe: “Ahí donde la resistencia de los pobres ha sido vencida, los estudiantes encabezan la lucha contra la soldadesca y la policía; se asesina, se arroja gases y se bombardea a los estudiantes, y se les apresa por centenares. Los Juegos Olímpicos fueron inaugurados con la persecución y muerte a tiros de trescientos de ellos en las calles de la ciudad de México” (Marcuse, 1973; 11). También hace mención de la sociedad norteamericana, opulenta y agresiva, que en la década de los años sesenta ejerció también una extrema violencia en contra de los estudiantes, los militantes negros y los liberales con el asesinato de los Kennedy.

Concluye con lo paradójico que es la sociedad industrial avanzada: por un lado, es agresiva, violenta y destructiva, con dramáticas consecuencias para la humanidad; pero,

por otro lado, esa destructividad es socialmente útil en el sentido de que mantiene el Estado como poder político y económico.

Erich Fromm, de la misma manera que sus compañeros de viaje, sometió a crítica la sociedad moderna en descomposición y la violencia que la caracteriza bajo la perspectiva del marxismo y con la lupa del psicoanálisis. Los pensadores que influyeron en él fueron sin duda alguna Marx y Freud, principalmente.

Las obras en las cuales analiza la violencia son *Ética y psicoanálisis* y *El miedo a la libertad*. Parte de la pregunta de si el hombre ¿es malo o es bueno?, noción tomada de la ética humanista que defiende Fromm y de la presuposición planteada por Freud de que el hombre es un ser instintivamente destructivo. Analiza las dos concepciones por lo que respecta la ética humanista. La primera posición defiende que el hombre es bueno porque es un ser lleno de potencialidades y racional, y por eso no puede ser hostil y violento, consigo mismo y con los demás. En cambio, la otra posición afirma que el hombre está lleno de maldad que lo hace ser hostil, envidioso, destructivo y violento. La Ética humanista se pronuncia a favor de la primera.

Además, hace un recorrido de la historia de la filosofía desde los pensadores griegos, de la Edad Media y del Antiguo Testamento hasta los pensadores modernos, compara sus posiciones acerca de la violencia para sacar la suya propia, apoyándose en Freud. Por una lado, al referirse a Sócrates, señala que el hombre por naturaleza no es malo, sino que más bien, lo que subyace en él es el vicio como un error y la ignorancia como causa del vicio. Esta idea socrática la adopta la Ética humanista. En cambio, escribe Fromm, el Antiguo Testamento relata que la historia del hombre se inicia con un acto pecaminoso y que sus impulsos “son malvados desde su infancia” (Fromm, 1994; 228). Este postulado fue uno de los motivos de la reflexión filosófica en la Edad Media al interior de la Iglesia Católica; de ello resultaron dos posiciones: la de San Agustín que se apoyó en lo dicho por el Testamento, posición que explicita en su obra *La ciudad de Dios* cuando se refiere a la destrucción de Roma por los bárbaros y que los paganos culpaban a los dioses y a los cristianos de tal desventura.

La otra posición es la de Santo Tomás de Aquino expuesta en la *Suma Teológica*. En esta obra, Santo Tomás explica el sentido de la historia, aborda la problemática de la

violencia y de las guerras civiles de su época, y señala que los cristianos no están ausentes de culpa por las calamidades que arrojó la destrucción de Roma. Escribe al respecto: “Lo primero, porque reflexionando con humildad los pecados por los cuales indignado Dios ha enviado al mundo tantas calamidades, aunque ellos estén distantes de ser pecaminosos, viciosos e impíos, con todo, no se tienen por exentos de toda culpa que pueda persuadirse no merece la pena de las calamidades temporales” (San Agustín, 1979; 9). Se desprende de allí que la maldad del hombre no es consecuencia del pecado de Adán.

En cambio, dice Fromm, para San Agustín, la maldad es inherente al ser humano y por lo tanto, es un problema social; es la que conduce a los conflictos violentos como las guerras civiles, las calamidades y las pestes. Los fenómenos sociales que analiza en su obra son para él el resultado de sus acciones malévolas y violentas, esto es porque el hombre por naturaleza es malvado y destructor.

Sostiene que algunos pensadores de la Edad Media y del Renacimiento como el propio Santo Tomás de Aquino tenían fe en la dignidad, en la bondad y en el poder del hombre; pero difirieron entre ellos en lo que concierne la violencia, a saber si es interna o externa. Por ejemplo, escribe Santo Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*: “Pero todo lo violento o impuesto por coacción viene de principio extrínseco, y así repugna a la naturaleza misma del acto de la voluntad el ser violento e inevitable” (Santo Tomás, 1994; 104). En otros términos, la violencia manifiesta en el hombre es externa, es decir, provocada por otros, por seres sin razón; y es así como el hombre es arrastrado a la violencia para defenderse de la misma violencia. De ahí que la violencia emana de lo extrínseco y no lo intrínseco, por eso es que para Santo Tomás la violencia en el hombre es una acción involuntaria.

Por otra parte, señala que tanto Lutero como Calvino estuvieron de acuerdo con San Agustín al plantear que la maldad es intrínseca al hombre y esto es lo que lo hace ser violento. Para analizar el problema de la violencia y encontrar sus causas, retoma el pensamiento de la Ilustración y de Nietzsche en particular acerca de la dignidad, la bondad y el poder del ser humano. Nietzsche señala al respecto que “más allá de bien y del mal, las grandes épocas de nuestra vida son aquellas en que tenemos el valor de

considerar lo que es malo en nosotros como lo mejor que hay en nosotros” (Nietzsche, 1999; 51).

Para ello es necesaria la voluntad de poder para analizarnos internamente y considerar los principios universales para conocer las causas que motivan la maldad y la bondad que hay en nosotros, es decir, lo animal y lo humano. Esta dicotomía es la que retoma Fromm para abordar el problema de la violencia como angustia que aumenta a cada instante y se encamina a la incertidumbre, a la catástrofe, donde está en juego la vida y la muerte, como sucedió en la Primera y la Segunda Guerras Mundiales y el Holocausto. En ese sentido escribe: “Creemos conscientemente en el poder y en la dignidad del hombre, pero -a menudo inconscientemente- creemos también en la impotencia y la maldad del hombre, particularmente de nosotros mismos, y lo explicamos acudiendo a la 'naturaleza humana” (Fromm, 1994; 229).

Fue Freud, dice Fromm, el que analizó las dos nociones desde la perspectiva del psicoanálisis bajo la premisa del “instinto de la muerte” con relación al “principio del placer” y el “principio de la realidad” para encarar la violencia y la destructividad del hombre. Al igual que Marcuse, Fromm impresionado por la fuerza de la pasión destructiva que se manifestó en la Primera Guerra Mundial, afirma que el instinto de destrucción es innato y va con el “instinto de la muerte” de Freud (Fromm, 1994; 230). Esto significa que el hombre vive para odiar y destruir, es la pulsación que conduce al individuo a la vida y la muerte.

En realidad el ser humano es vida y muerte, amor y odio, bueno y malo. Esta dualidad, indica Fromm, es uno de los retos a los cuales se enfrenta la Ética humanista por la sencilla razón de que se basa en valores morales. Para tener una concepción integral de la naturaleza del hombre, es condición necesaria tomar en cuenta su dualidad contradictoria que lo hace ser y actuar como persona moral y racional en la sociedad, con acciones que pueden ser buenas o destructivas que tienen que pasar por el tribunal de la conciencia, usando la razón, no la razón instrumental; y es la Ética la que se encarga de explicarlo desde la perspectiva del imperativo categórico kantiano, porque las acciones se realizan en libertad y no hay que tener miedo a la libertad, en el entendido de que ésta no es simple y llanamente el libre albedrío.

Por lo tanto, afirma Fromm, para fundamentar los preceptos morales, la ética debe tomar en cuenta la dialéctica de la vida y la muerte porque es en este proceso que se conoce si las acciones de los hombres conducen a la virtud, a la bondad, al respeto y a la vida; o bien a la maldad, al vicio, a la corrupción, a la violencia, a la destrucción y a la muerte. De suyo se desprende, sigue diciendo Fromm, que “para la Ética humanista todos los impulsos malvados van dirigidos contra la vida, mientras que todo aquello que es virtuoso sirve para la conservación y el despliegue de la vida” (Fromm, 1994; 231). Los impulsos malvados son consecuencia del odio constante que existe al interior del yo de cada uno de los seres humanos. Entonces, para entender la destrucción y la violencia, es necesario interpretar y comprender en su profundidad el odio como parte de la subjetividad que se manifiesta objetivamente en los conflictos sociales.

Para él, existen dos tipos de odio: el odio racional o “reactivo” y el odio irracional “condicionado por el carácter”. El odio reactivo o racional es la reacción de una persona frente a una amenaza a la libertad, a la vida o a ideas suyas o de otra persona. Su premisa es “el respeto a la vida” (Fromm, 1949; 231-232). Cuando se ven amenazadas la libertad, las ideas y la vida, es legítimo el uso de la violencia como medio porque se trata de una reacción natural y biológica, de autodefensa para conservar la vida. En este caso, se trata de una violencia racional.

El otro tipo de odio, el irracional, está encaminado a la pasión por hacer daño y destruir al otro, es el que concierne directamente a la ética y si este odio no es controlado por la persona, es tan funesto como el odio racional porque está presente en la hostilidad ejercida en la familia y en la sociedad, donde poco a poco se temple el carácter y se va incrementado la hostilidad a sí mismo y hacia los demás. Es consecuencia del egocentrismo del yo, saliendo a relucir la prepotencia, la envidia, la vanidad, la ambición y la codicia, pero también la impotencia y el egoísmo hacia sí mismo y hacia los demás, sin poder lograr sus fines deseados. Todos estos valores y antivalores son intrínsecos al ser humano, ésta es la aporía que el propio psicoanálisis enfrentó.

Por otra parte, los actos están relacionados con la libertad de hacer u omitir, de realizarlos de un modo o de otro, con ciertos medios para lograr determinados fines, con buena o mala intención. Acciones libres que se relacionan con la conciencia y la voluntad, que se manifiestan en su inmediatez, con amor, como actos lícitos, permitidos

por la sociedad y la ley, o ejecutadas por deseo y odio para incurrir en actos ilícitos, sancionados por la sociedad y la ley como injustos.

En esa perspectiva, escribe Fromm, uno de los principios fundamentales de la ética es aquel que reza: “no hagas a otros lo que no quieras que te hagan a ti”, que no es más que el respeto a la vida, tanto de otros como la propia. “El impulso de destruir a otros es un fenómeno patológico comparable, en cierto modo, con los impulsos suicidas” (idem; 243) y es aquí donde juega un papel de suma importancia el psicoanálisis al someter al paciente a una terapia intensiva.

Esta cura es un proceso de rehabilitación durante el cual la conciencia ética participa directamente de los cánones que son registrados como datos esenciales de la conciencia del deber ser, del sentimiento de respeto hacia el otro y hacia sí mismo, cuando esa conciencia despierta y es capaz de convertir las acciones malas en buenas y de separar los actos desinteresados de los que no lo son, actos que deben estar de acuerdo con la buena voluntad para que se trasformen en actos morales. De allí surge el otro principio ético que dice “haz el bien y no mires a quien”. Los cánones de la conducta son actos de la razón y además ésta los organiza, por eso es que el hombre es un ser moral porque es racional.

En suma, sostiene Fromm, “la hipótesis de que el hombre es básicamente destructor y egoísta conduce al punto de vista de que la conducta ética consiste en la supresión de los impulsos malévolos, ante los cuales el hombre cedería si no ejerciera un constante control sobre sí mismo” (Fromm, 1994; 243). Si esto es así, el hombre debe primero aceptar que es un ser malo por naturaleza, destructor y violento y, en segunda lugar, que es capaz de tener buena voluntad para someter a juicio de la conciencia sus impulsos violentos. Para tales fines la conciencia moral y la razón deben ir unidas entre sí, es decir, que el ser humano debe ser consciente de sus actos que la razón práctica va a llevar a cabo para orientarlos al bien y no al mal, rebasando así el muro del odio. Ésta es su única alternativa: suprimir su maldad o entregarse a ella.

Se justifica una referencia especial a Michel Foucault y Jacques Derrida porque son dos filósofos que se ubican en el contexto de la modernidad tardía del Siglo XX y asumen una postura crítica “posmoderna”. Afirman que la violencia como expresión del poder

no es solamente bélica sino que se da en las distintas dimensiones de la vida social y natural, provocando una muerte silenciosa pero segura.

En su diálogo con Gilles Deleuze, Michel Foucault sostiene que el poder está presente en todos los sistemas y subsistemas sociales y que se ejecuta para establecer disciplina en cada una de ellos porque vivimos en una sociedad disciplinaria reglamentada por leyes. El poder es difuso, “no se sabe exactamente quien lo tiene, pero se sabe quien no lo tiene”. Analiza el desarrollo de los diversos tipos de disciplina que se han ejercido en el transcurso de los siglos XVII y XVIII, que de hecho siguen manifestándose en la modernidad capitalista actual.

Hoy, sostiene Foucault, el Estado ya no tiene el monopolio de la violencia física como lo declaró Max Weber, a sabiendas de que todo Estado nació con la violencia, que está fundado en la violencia y que la sigue ejerciendo mediante las leyes que normativizan las acciones de la ciudadanía. La violencia se expresa donde está el poder como en la familia, la religión, la escuela, los partidos políticos, las asociaciones privadas, los sindicatos, los hospitales, las cárceles, los centros de trabajo y en la vida cotidiana. Las costumbres del hombre y sus condiciones de vida le son impuestas por el medio social que lo rodea de tal manera que solamente posee una autonomía relativa y dondequiera exista una organización social, los individuos tienden a someterse a las acciones de ese mecanismo que es el poder. Cada una de estas entidades son entidades disciplinarias que ejercen el poder y la violencia (Foucault, 1979; 83-84).

Explicita el problema de la violencia a través de la “biopolítica” como ejercicio del poder disciplinario y fundamento clave para abordar la dominación estatal en todas las esferas de la vida social. En *Vigilar y castigar* (1990) estudia de manera magistral la violencia en las cárceles a través del poder disciplinario y de códigos normativos durante los siglos pasados y también critica la modernidad tecnológica, industrializada y urbana basadas en la racionalidad técnica y burocrática. Además, no se refiere únicamente al mundo occidental capitalista, sino que abarca al conjunto de las sociedades tecnológicas contemporáneas, es decir, al sistema capitalista y lo que era el socialista porque en ambas sociedades se ha ejercido la violencia brutal legalizada tanto fuera como dentro de las prisiones y de los campos de concentración, en los hornos del

nazismo alemán y en los campos de concentración del estalinismo, por conducto del poder disciplinario.

Foucault pone muchos ejemplos y hace referencia a la pena de muerte y a la técnica de la guillotina. Dice al respecto que la guillotina es una máquina que permite “muertes rápidas y discretas” además de “legales” (Foucault, 1990; 22). Esta muerte legal y discreta se convirtió en Francia revolucionaria en una ejecución ritual para matar al mismo tiempo el alma y el cuerpo. Esta manera de ejercer la justicia y la violencia legal se manifiesta también hoy en la sociedad moderna en los países que incluyen la pena de muerte en su código penal. Foucault considera que esta muerte “legal” es en el fondo “un espectáculo que es necesario prohibir” (Foucault, 1990; 23) ya que violenta los derechos humanos como es la vida misma.

Analiza también los procesos penales, las reglas y los mecanismos técnicos del poder y la evolución de los métodos punitivos a partir de “una tecnología política del cuerpo” que pudiera leerse como “una historia común de las relaciones de poder y de las relaciones de objetos” (Foucault, 1990; 30). Hoy como ayer, para ejercer el poder legal sobre el cuerpo del delito, el proceso legal responde con la misma moneda que utilizó la persona que cometió el crimen, la ley responde con el crimen mismo: la muerte a través del verdugo.

Los verdugos en el pasado ejercían “todas las crueldades con las pacientes malhechores, arrastrándolos, golpeándolos y matándolos como si tuvieran un animal entre sus manos” (Foucault, 1990; 57). Esta práctica sigue vigente en pleno Siglo XXI en muchos países del mundo, tanto en los llamados países desarrollados como los no desarrollados; ya no es la guillotina, la horca o el fusilamiento sino la silla eléctrica o la inyección letal como es el caso de los Estados Unidos de Norteamérica. Además, sigue aplicándose todo tipo de torturas en la mayoría de las cárceles en el mundo.

Esta violencia legal no tiene medida ni compasión alguna por los que elaboraron la ley, los jueces que la aplican y los verdugos que la ejecutan con toda una liturgia desde el inicio del proceso penal hasta la muerte y esto no es más que la afirmación enfática de las relaciones de poder. En este caso, el Estado hace suyo el derecho de ejercer la violencia como disciplina para el conjunto de la sociedad en el enfrentamiento del

soberano con el ciudadano. Foucault señala que ya en el Siglo XVIII los filósofos y los teóricos se habían pronunciado en contra de este tipo de derecho, en particular el de la pena de muerte, objeto de una cadena de violencia desde el momento en que el soberano delega al juez el poder de la sentencia legal y al verdugo el poder de la ejecución legal de la muerte. Por eso, la necesidad de que desaparezca como derecho que tiene el Estado de ejercer la pena de muerte que es contra natura (Foucault, 1990; 77).

Las disciplinas son técnicas ejercidas en las distintas esferas de la vida social y sirven para normar la conducta de los seres humanos. En efecto, afirma Foucault, el poder disciplinario es un poder que tiene como función “enderezar conductas” (Foucault, 1990; 175). Además, su éxito se debe al uso de los instrumentos de inspección de profesionales encargados para ello, de la sanción que establece la normatividad y el examen de cada uno de los casos en los procesos penales. La inspección jerárquica, la normatividad y el examen son técnicas que ayudan a perfeccionar el proceso disciplinario, además de ordenar y articular el poder.

La “inspección” o “vigilancia”, como su nombre lo indica, se encarga de observar cuidadosamente el comportamiento de las personas en la sociedad, más aún el comportamiento de los internos en las cárceles, de los enfermos en los hospitales, de los trabajadores en la fábrica, de los educandos en las aulas de la escuela, etc. Por ejemplo, dice el pensador francés, en el caso de los hospitales se debe observar bien a los enfermos si mejoran o no, lo mismo con los individuos que cometieron algún delito y se encuentran presos, observarlos para saber si su conducta ha mejorado o no.

La vigilancia no solamente se reduce a las cárceles, a los hospitales, sino que se lleva a cabo también en las escuelas, en las fábricas y talleres. En las escuelas para observar el proceso de aprendizaje y en las fábricas para vigilar el trabajo del obrero en el proceso de producción. En el último caso, escribe Foucault: “La vigilancia pasa a ser un operador económico decisivo en la medida en que es a la vez una pieza interna en el aparato de producción y un engranaje específico del poder disciplinario” (Foucault, 1990; 180). Por eso es que, para Foucault, todas las instituciones disciplinarias son una máquina de represión, control y conducción de los hombres.

La “norma jurídica y sanción” ayuda a organizar y articular las instituciones sociales disciplinarias para que tanto las relaciones sociales como la producción material y espiritual se realicen de acuerdo con la norma y que la sanción sea aplicada a todos aquellos que violan la norma. “El castigo disciplinario tiene por función reducir las desviaciones. Debe, por tanto, ser esencialmente correctivo” (Foucault, 1990; 184). En otras palabras, la norma jurídica es un conjunto de reglas que se aplican en toda la organización del poder disciplinario con una finalidad de mayor eficacia y control sobre las acciones de los individuos que están inmersos en las instituciones sociales para que exista orden en el interior de ellas. Si se violenta el orden, se aplica la sanción de acuerdo con la ley.

Otro de los aspectos fundamentales de los instrumentos disciplinarios en Foucault, es el “examen” que está íntimamente relacionado con la vigilancia y la norma. “El examen combina las técnicas de la jerarquía que vigila y las de la sanción que normaliza. Es una mirada normalizadora, una vigilancia que permite calificar, clasificar y castigar” (Foucault, 1990; 189). No se limita a sancionar sino que analiza cuidadosamente la norma jurídica de la sanción, califica el grado o nivel de los delitos y, de acuerdo con ello, los clasifica para que se pueda ejecutar la sanción de acuerdo con la ley. El examen es un especie de protocolo, rito o ceremonia encaminada a procurar que la sanción se aplique.

Sin las técnicas instrumentales de la disciplina no puede ser eficiente el poder disciplinario, el conocimiento es un saber necesario para el poder. Por eso es que el saber se convierte en poder y se ejerce como poder. En suma, afirma Foucault, “finalmente, el examen se halla en el centro de los procedimientos que constituye el individuo como objeto y efecto de poder, y como efecto y objeto de saber” (Foucault, 1990; 197). Esto es lo que permite la conformación de la armazón de la vigilancia, la norma y la sanción en un régimen disciplinario. El proceso disciplinario y la vigilancia se apoyan en los registros que llevan diariamente los síndicos, los intendentes, los regidores o alcaldes de los individuos que llegan a la cárcel y durante su estancia en ella con la finalidad de llevar un mejor control y así calificarlos y clasificarlos de acuerdo con el grado de su personalidad y conducta.

La triada vigilar, castigar y aplicar la norma jurídica, producto de la racionalidad instrumental técnica, es la base de lo que llama Foucault, el “panóptico”, concepto que retoma de Jeremías Bethman. El panóptico es una máquina de poder que en un primer momento se ejerce sobre el conjunto de la sociedad, para la cuidadosa vigilancia de cada uno de los movimientos y acciones de las personas. “Debe de ser comprendido como un modelo generalizable de funcionamiento, una manera de definir las relaciones del poder con la vida cotidiana de los hombres” (Foucault, 1990; 208). Por eso es que se convierte en la sociedad moderna en la disciplina de sus instituciones sociales para garantizar la eficiencia y la excelencia en sus funciones, con un jefe que ejerce el poder y se encarga de vigilar y castigar en representación del Leviatán o Panóptico que tiene el poder central.

La función del panóptico es también de crear conciencia en la sociedad de que está siendo vigilada y controlada constantemente por guardias del poder con la finalidad de que no violente el orden establecido y si lo violenta alguno de sus miembros será castigado y lo juzgan como un ser inadaptado socialmente que se recuperará en la cárcel donde lo someterán por la fuerza a reconsiderar su conducta. En otros términos, el sistema carcelario es una especie de escuela donde los desviados se reeducan a través de la disciplina.

Según este razonamiento, la máquina del panóptico llega al grado de pasar la estafeta del poder a las personas individuales, esto es muy común en las comunidades sociales que nombran a un representante para que vigile el buen funcionamiento de la comunidad y en la cárcel el que está en una celda puede pasar a ser vigilante de sus compañeros. En relación con esto, dice Foucault que “poco importa, por consiguiente, quien ejerce el poder” porque es resultado de la autovigilancia como forma de autogestión y de cogobierno (Foucault, 1990; 205).

La modernidad “panóptica”, violenta, tiene la finalidad de convertir a los ciudadanos en personas dóciles mediante la disciplina y la vigilancia de sí mismos. Independientemente del papel que juegan el Estado, la Iglesia, la familia, el hospital, la escuela o la sociedad. Todas estas instancias conforman el cuerpo político represivo para vigilar y castigar.

Sin embargo, cabe mencionar que donde hay poder, también hay resistencia. La resistencia puede ser individual o colectiva, orgánica o espontánea, pacífica o violenta. Cuando el poder contesta con la fuerza, se desprenden necesariamente los conflictos violentos en la sociedad. La forma en que el poder ejerce el sometimiento determina cómo los sometidos responden. Es en este tenor que Foucault analiza la guerra, el racismo de los Estados, los regímenes totalitarios como el nazismo y el estalinismo. Desarrolla estas reflexiones durante el curso dictado en el Collège de France en 1976, apareciendo posteriormente como obra *Defender la sociedad* (2001).

En esta publicación, Foucault, empieza por analizar la genealogía de las relaciones entre el saber como poder y la Guerra como poder. El poder y el saber se relacionan dialécticamente: cualquier forma de poder presupone un conocimiento y un discurso sobre cómo éste se ejerce, se legitima y se reproduce (Foucault, 2001; 34).

Para adquirir y ejercer el poder, es necesario tener conocimientos de él, de ahí que este saber está en relación recíproca con el poder, formando una unidad dialéctica. Todo poder necesita formas de saber y, además, crea nuevos saberes para refinarlo, pulirlo y hacerlo más sutil en su aplicación. Por su parte, los saberes se encuentran en todas las esferas del conocimiento humano y en ellas se aplica el poder. Existen también saberes “sometidos” como el teológico (ficticio, mitológico), de sentido común llamado prelógico o precientífico, el metafísico y otros “saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento” (Foucault, 2001; 21).

Todos aquellos saberes que no llenan los requisitos que establece la metodología de la ciencia como el método, la tesis, la hipótesis, la comprobación y la validez, son saberes sometidos al totalitarismo unitario del saber científico. La racionalidad científica y tecnológica ha sometido a su lógica no solamente todos los saberes sino la propia sociedad que suele llamarse pomposamente en esta época de la modernidad y la globalización, “la sociedad del conocimiento”. Una modernidad que ha violentado a todas las sociedades de la tradición en sus saberes y sus culturas.

Lo que está en juego, dice Foucault, es el saber egocéntrico de Occidente que se ejerce globalmente como poder único y verdadero. “Se trata de la insurrección de los saberes”, más que de la lucha entre cómo abordar el conocimiento, los conceptos, el método y los resultados científicos de los saberes manifiestos en la sociedad, es una lucha “contra los efectos de poderes centralizadores que están ligados a la institución y el funcionamiento de un discurso científico organizado de una sociedad como la nuestra” (Foucault, 2001; 22). La batalla ha sido violenta ya que el discurso científico de la modernidad ha sido impuesto violentamente en la mayoría de los pueblos del mundo porque no es “su” modernidad. Se trata de la colonización violenta del saber, del lenguaje y la palabra, en la ciencia, la economía, la política, el derecho, la religión, el arte, la educación, la familia, la comunicación y la cultura en su conjunto.

Contando con el saber, el poder se ejerce en el acto mediante la producción de los discursos que se autoproclaman absolutos y verdaderos. De esa manera, el discurso pasa a ser una forma de poder. En la sociedad moderna, no son las relaciones sociales y económicas las determinantes de su transformación, sino más bien la relación de fuerza entre los miembros de la sociedad, lo que nos da a entender que la historia de la sociedad siempre la escriben las fuerzas en pugna por el poder, lo que conduce al poder a la represión, los conflictos, la violencia y hasta la guerra (Foucault, 2001; 27).

En ese sentido, el filósofo francés afirma que “el poder es la guerra, es la guerra proseguida por otros medios”. Invierte la proposición de Von Clausewitz: “la política es la continuación de la guerra por otros medios” (Foucault, 2001; 28). Es el discurso que legitima el sistema político, el poder y la acción política para conservar el poder por el poder y la defensa del Estado por cualquier medio, es la dialéctica de las fuerzas que se entrecruzan entre la guerra y la paz. De ahí que la política es el medio para llegar a la guerra y también a la paz a través de los tratados. Cuando una de las partes los viola, se inician nuevamente las confrontaciones violentas y la guerra. La política, como paradoja, es al mismo tiempo acuerdos y desacuerdos, consensos y disensos; en otros términos, es la inteligencia y la sabiduría aplicadas a las relaciones internacionales; en este caso, se llama diplomacia.

El planteamiento de Foucault es consecuente con su concepción de poder como tecnología, como el conjunto de estrategias y dispositivos que produce formas

“microfísicas” de poder que se ejercen en distintas esferas de la vida social. Sin embargo, la guerra que se realiza con la tecnología más sofisticada sigue siendo la expresión más salvaje del poder que rebasa los parámetros de la vida social. Es la dialéctica del amo y el esclavo de la que habla Hegel, donde una fuerza quiere someter a la otra con violencia y ésta responde a través de la resistencia, no solamente moral sino también física, la cual se traduce en enfrentamientos bárbaros.

Muchas veces la resistencia es débil o casi nula como fue el caso de los judíos en los campos de concentración de Auschwitz y Birkenau, o de trabajadores, intelectuales y disidentes políticos en los campos de concentración estalinistas.

Por último, al hablar de las relaciones entre verdad/poder y saber/poder, Foucault dijo en 1977 que la cuestión del poder “comenzó a plantearse en su desnudez” alrededor de 1955 contra el fondo de esas “dos obras gigantescas”, esas “dos herencias negras” que fueron para él y para su generación el fascismo y el estalinismo (Foucault, 2001; 246). Ambos totalitarismos y sus crímenes dejaron las huellas más bárbaras y sangrientas de la historia de la humanidad. Llega así a la conclusión de que la violencia se impone en los procesos de las acciones humanas que conforman la historia mediante la dialéctica de las relaciones de poder.

Otro pensador postmoderno, Jacques Derrida, no profundiza el problema de la violencia como lo hace Foucault pero sí, analiza la guerra como uno de los acontecimientos que sigue marcando a la humanidad. La ubica en el contexto de la crisis del psicoanálisis como ciencia del inconsciente que se manifiesta en el comportamiento del ser humano en la sociedad. En su obra *Los estados de ánimo del psicoanálisis* (2000), trata los parámetros de la crueldad, la pena de muerte y la guerra y los encara a partir de la correspondencia entre Einstein y Freud cuando se hacen la pregunta ¿por qué la guerra?

Comienza con lo que denomina “sin coartada”, haciendo una serie de preguntas sobre la crisis del psicoanálisis: ¿cuál es hoy la crisis del psicoanálisis mundial?, ¿cuál es la crisis de la globalización para el psicoanálisis?, ¿cuál es su crisis específica? Para abordar estas cuestiones, se apoya en la obra de Edmundo Husserl *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* que aborda no sólo la crisis de la ciencias sino también la de la sociedad europea en todas las dimensiones de su vida cultural,

crisis que Nietzsche llamó crisis de la cultura, Heidegger fin de la metafísica, Freud malestar de la cultura, Horkheimer y Adorno crisis de la razón instrumental o totalitaria.

Otros hablaron de la crisis de la razón, de los paradigmas, de las ideologías, de las utopías y de la modernidad. Por su lado, los posmodernos en una visión apocalíptica plantearon el fin de la modernidad, el fin de la historia, de las ideologías, de lo social, de la derrota del pensamiento, o sea, el fin de la razón. El propio Derrida hace suya esta noción apocalíptica del mundo moderno, aunque después se retracta. Considera que se puede asignar varios términos a la crisis del mundo pero, al fin de cuentas, está presente no su fin sino su crisis humana, derrumbándose los valores, no sólo los viejos valores sociales y morales en que confiaba el mundo sino, peor aún, los valores de la niñez y de la juventud, encontrándose la modernidad en un callejón sin salida.

Derrida, afectado por el psicoanálisis, no pudo dar respuesta a los problemas que, por una parte, planteaba la Primera Guerra Mundial con su crueldad y los crímenes de guerra, además de la cuestión de la soberanía y, por otra parte, la incapacidad de la Sociedad de Naciones y después la ONU para “poner fin a la guerra y los exterminios más crueles” (Derrida, 2000; 6).

El psicoanálisis tampoco ha dado respuesta a la globalización y a sus efectos en la sociedad mundial, tampoco las ciencias sociales humanas y del espíritu como lo había planteado Husserl en su tiempo. El problema que plantea Freud, sigue diciendo Derrida, es que las pulsiones destructivas conducen a la pulsión de la muerte y muchas veces se manifiestan con “el placer que se obtiene de la agresión y la destrucción”. En este sentido, Freud tiene razón: los mercenarios matan por placer y dinero, lo mismo que los racistas lo hacen por odio y placer.

No cabe duda que la reflexión que hace Derrida acerca del estudio psicoanalítico sobre la crueldad de la Primera Guerra Mundial resulta ser el análisis de la violencia del ser humano. Por eso, al abordar la cuestión de la violencia, Derrida encara la misma problemática que Einstein y Freud en sus diálogos con respecto al problema de la guerra como la manifestación más cruel que ha sufrido la humanidad. Distingue la crueldad sangrienta (como es torturar, matar, matar por matar, matar con placer o hacer la guerra) de la guerra no sangrienta, psíquica que, según Nietzsche o Freud, suple a la primera,

inventando siempre nuevos recursos. Esta violencia psíquica destruye el alma, lo vivo, se planea desde los altares del poder hasta el verdugo que la ejerce (Derrida, 2000; 10-11).

La crueldad como forma de violencia, si fuera propiamente psicológica, afirma, indudablemente sería un problema para el psicoanálisis como ciencia del inconsciente, para estudiarla a partir de los impulsos agresivos de aquel que la planea y del verdugo que la ejerce, y también para atender los efectos psicológicos en la persona que la recibió como “castigo”. Aquí recuerda la crueldad psíquica y sangrienta que ejercieron los nazis en los campos de concentración contra los judíos o los estalinistas en los campos de concentración psiquiátricos. La crueldad psicológica es la desintegración moral del yo interior, es decir, la psique o lo que suele llamarse alma. Con la pérdida de la perspectiva del tiempo, del espacio y la certidumbre de la vida, solamente aparece en su inmediatez la muerte como fin.

Hace también hincapié en el problema de la “resistencia” entendida no como la oposición del débil al más fuerte, sino más bien como el estudio crítico del psicoanálisis de la globalización de la cultura, la ciencia, la técnica y la economía con sus efectos económicos desastrosos para la inmensa mayoría de la sociedad. La racionalidad científica y tecnológica aplicada al desarrollo económico ha conducido a la contaminación y a la destrucción del medio ambiente y la fabricación de armamentos sofisticados para la guerra, como otras formas de violencia que “sin duda hoy resisten al psicoanálisis”, aunque “de manera desigual y difícil de analizar” (Derrida, 2000; 19). Es obvio que el psicoanálisis nada tiene que ver con tales problemas pero, sí tiene que atender los efectos psicológicos que éstos producen.

Por otra parte, puntualiza las limitaciones del psicoanálisis en la hermenéutica de la Sociedad de Naciones y posteriormente de las Naciones Unidas, ambas creadas con la finalidad de alcanzar la paz mundial en un futuro cercano a través de la diplomacia y las organizaciones internacionales.

Recuerda que la Carta de las Naciones Unidas estipula el propósito de preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra que dos veces durante nuestra vida han

infligido a la humanidad sufrimientos indecibles, respetar los derechos humanos; practicar la tolerancia y a convivir en paz como buenos vecinos.

De la misma manera, la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* establece con claridad la libertad, la justicia y la paz en el mundo, el respeto de los derechos humanos de cualquier tipo de barbarie, la igualdad de los derechos del hombre y la mujer, el progreso social dentro de los marcos de la libertad, la justicia y el respeto entre las naciones bajo tratados con base en el derecho internacional. Prevé además sancionar los crímenes de guerra, eliminar la pena de muerte en los países donde existe, los crímenes de guerra y los crímenes contra la humanidad, parar estas y otras atrocidades, mediante la creación del Tribunal Penal Internacional, la Cruz Roja Internacional y Amnistía Internacional.

Esas premisas establecidas tanto en la Carta de San Francisco de las Naciones Unidas como en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* como utopía, en la perspectiva de Freud y de acuerdo con Derrida, son una ilusión porque “los impulsos más primitivos jamás serán abolidos en cada uno de nosotros y estamos siempre dispuestos a conducirnos de manera artera o estúpida frente a su menor resurgimiento” (Derrida, 2000; 62). Lo que explica que múltiples formas de violencia aparecen como una constante en el mundo actual de la modernidad. Tal vez sea por esta razón, sostiene Derrida, que los posmodernos anuncian la Apocalipsis de la humanidad.

En ese tenor Hans Joas explica el problema de la guerra y la paz, como uno de los aspectos centrales de la modernidad en el siglo XX que comenzó a descomponerse a partir de la Primera Guerra Mundial, con las crisis económicas del capitalismo y con las distintas revoluciones que se gestaron a nivel mundial. Modernidad que desde sus inicios apostó a la idea de progreso y todavía sigue creyendo en ella. “Quien se tome en serio la historia de la violencia en el siglo XX difícilmente podrá creer en los mitos del progreso” (Hans Joas, 2005; 13). Una modernidad que se consideraba sólida basada en el progreso constante, parafraseando a Marx y Engels autores del *Manifiesto del Partido Comunista* “todo lo sólido se desvanece en el aire”, cuando hacían referencia a sociedades estancadas y sólidas, como lo era la feudal. Marx en su momento alabó a la burguesía por haber sido capaz de revolucionar las fuerzas productivas, la cultura y el mercado mundial, de haber sepultado al feudalismo y a sus clases sociales que lo

sustentaban. Además la burguesía consolidada construyó una nueva sociedad basada en la industria, en la ciencia, en la tecnología y modernizó el sistema político y jurídico, el Estado y la cultura. En la opinión de Marx, todo lo que se construye también se destruye por las propias contradicciones. Los mitos del progreso de la modernidad se fueron desvaneciendo, como lo escribe Bauman quedando una “Modernidad líquida” cuyas aguas siguen su cauce sin orientación, sin sentido y sin certidumbre, lo único que ha provocado en su recorrido turbulento y caótico han sido catástrofes, destrucciones y muertes, guerras, revoluciones, pobreza, destrucción del medio ambiente y el calentamiento global de la Tierra; ha provocando incertidumbre presente y futura para las nuevas generaciones. Más bien es una modernidad de riesgos, peligros permanentes y barbarie.

La idea de que la historia ha sido y será un constante camino ascendente de progreso desde el pasado, presente y futuro, siempre ha sido la pretensión del mundo occidental. Como lo escribe Hans Joas, hay dos motivos para rechazar la fuerza seductora de los mitos: “Por lo que respecta al pasado, no se debe olvidar la tragedia de las constelaciones, de las que muchas veces surgieron situaciones óptimas –las pérdidas espantosas que tampoco se justifican retroactivamente mediante una manera creativa de escapar de las catástrofes. Y, por lo que respecta al futuro, después de las experiencias de este siglo (XX) no puede haber cabida para ningún tipo de sosiego, como si hubiéramos encontrado ahora la clave de la paz perpetua y la estabilidad social” (Hans Joas, 2005; 15). En este sentido Hans Joas se pronuncia en contra de la “sociedad del riesgo” y de la “reflexiva modernidad”, sustentada por Ulrich Beck.

Si analizamos la historia del mundo occidental, debemos reconocer que la guerra ha sido un factor indispensable del desarrollo capitalista en el cual han participado los Estados Unidos, Inglaterra, Francia, Italia, Alemania, Japón, China y Rusia, entre otros. Si el progreso no está en las ciencias y en las artes, estará depositado en la guerra, esto es, a lo que apuestan las potencias mundiales y sus ideólogos.

La modernidad siempre ha estado ceñida por la cultura del conflicto, de la violencia y la guerra. En el caso particular del siglo XX, los orígenes de su descomposición por las bacterias de las potencias mundiales por la lucha del poder económico, político y militar, en contraron en la guerra el instrumento más eficaz para lograr sus conquistas,

convirtieron la modernidad en barbarie, colonialista, guerrera y genocida. El colonialismo fue el escenario de la competencia de las grandes potencias por la conquista del mundo, las cuales se enfrentaron entre ellas mismas y con el dominado, destruyéndolo física, moral y mentalmente, lo mismo que sus culturas y pueblos, deviniendo de ello el surgimiento de las revoluciones de liberación nacional que se manifestaron en el siglo XX.

Con el siglo XX, se inaugura una modernidad genocida, no solamente con el desarrollo de la ciencia y la tecnología, sino con las guerras más bárbaras de la historia, los genocidios y de la tecnología de la muerte, como veremos más adelante. La modernidad instala la era de la barbarie que en el siglo pasado se manifestó por un lado en el capitalismo y por el otro en el socialismo como las dos caras de la misma moneda. Como lo señala Shmuel Eisenstadt. “El riesgo de la barbarie, tal y como está inscrito en el programa de la modernidad, nos seguirá acompañando en el futuro, si la modernidad y sus formas institucionales se siguen desarrollando” (Hans Joas, 2005; 33-34). Significa que el mito de la violencia de Sorel sigue cavalgando con las armas de la muerte. Barbarie que se manifestó en su máxima crudeza en el programa del nazismo alemán y del stalinismo, que explican Horkheimer y Adorno de una manera magistral en *Dialéctica del iluminismo*, Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* y Zygmund Bauman en *Modernidad y Holocausto*. Uno en Auschwitz y Belesen durante la Segunda Guerra Mundial, la segunda en el Gulag en los años treinta y la tercera, la que ha cometido el imperialismo norteamericano durante el siglo pasado y presente en Afganistán e Irak, todos esos actos de barbarie son una prueba evidente de cómo se ha utilizado la ciencia y la tecnología para modernizar la guerra.

De acuerdo con Hans Joas y su filosofía de la violencia y la sociología del conflicto, en la época de la modernidad “las guerras exigen interpretaciones y valoraciones, y provocan la producción de nuevas interpretaciones y valoraciones” (Hans Joas, 2005; 34). Esto implica una hermenéutica del conflicto, de la violencia y de la guerra - hermenéutica entendida como el estudio de los conflictos, de la violencia y la guerra - para comprenderlos críticamente y analizar sus efectos en la sociedad. Además, una hermenéutica de los actores de la guerra, comprender y analizar su subjetividad conformada por el pensamiento, la inteligencia, el conocimiento y la sabiduría; la afectividad, el amor, el cariño, la fraternidad, la amistad, la solidaridad, la tolerancia, el

respeto a las diferencias; la envidia, los celos, la hipocresía, el egocentrismo, el poder, la ambición, la venganza, la ira, la agresión y el odio. Lo importante de esta hermenéutica del sujeto, es conocer cada uno de los componentes del impulso a la violencia y a las guerras. De la misma manera, la intersubjetividad se manifiesta entre los dos o más participantes en los conflictos bélicos. Aquí las ciencias humanas y sociales juegan un papel importante en la comprensión de tales conflictos y abordan el problema de la paz., es decir, la relación dialéctica guerra/paz.

También las ciencias humanas y sociales, en especial la filosofía de la violencia, la sociología de la guerra y la sociología del riesgo, tienen que abordar el estudio de los conflictos y de la paz. En esta lógica, Hans Joas plantea que la historia del siglo que ya terminó y el presente “nos impelen asociar la búsqueda de unas condiciones de paz con un análisis realista de todos los elementos específicamente modernos que tienden y se orientan también hacia la guerra” (2005; 80), esto es siguiendo la línea de pensamiento de Johan Galtung, y sus estudios de los conflictos para arribar a la cuestión de la paz. En otros términos, los conflictos, la violencia y su extremo la guerra, están conectados entre sí con la paz, esto es lo paradójico. El problema es complejo porque es compleja la sociedad así como el sujeto. “Mientras haya nacionalidades con sus gobiernos soberanos, sus ejércitos y armadas, tiene que haber guerras. Y, aún así estamos condicionados psicológicamente para aceptar que somos un grupo particular, una nación particular, que pertenecemos a una determinada ideología o religión” (Krishnamurti, 2006 85); mientras existan ideologías y religiones, siempre habrá conflictos, violencia y guerra. Ésta es una de las grandes aporías, o mejor dicho, el callejón sin salida en que se encuentra la modernidad. Los tiempos en que vivimos no sólo son tiempos de transición, sino también de violencia y de destrucción del medio ambiente. Lo que no está claro, sin embargo, es la magnitud, la profundidad y el alcance de los mismos. ¿Qué es lo que está en juego, más allá de la insoportable realidad coyuntural? ¿La violencia es interior o exterior al hombre? ¿Puede haber paz en el mundo con estados armados? ¿Puede haber paz con religiones en permanente conflicto? ¿Puede existir paz en el mundo con fronteras nacionalistas? ¿La guerra es esencial para el cambio social? Estas y otras cuestiones, las ciencias humanas y sociales tienen que investigarlas partiendo de la cultura del conflicto para comprender los conflictos bélicos y extraer de ellos lecciones esenciales para entender la lógica profunda de una actividad humana que históricamente se ha constituido en cultura de la violencia y de la guerra. Ante esta

situación, no nos queda más que proponer alternativas para resolver la problemática, por lo menos construir una educación y una cultura para la paz.

Hans Joas señala al respecto que el problema de “la guerra y la paz como tema de la teoría sociológica” (2005, 169), sigue siendo central para entender la modernidad, tal como se mencionó anteriormente en la filosofía de la violencia a través de sus pensadores, inclusive en el terreno de la literatura, como lo hizo León Tolstoi en su obra *La guerra y paz*, que alude a las guerras napoleónicas. En esta orientación, los estudios de la guerra y de la paz nos llevan a conocer mejor las contradicciones de la modernidad.

En suma, podemos decir que los posmodernos como Foucault, Derrida, Lyotard, Vattimo y Baudrillard, siguiendo la línea de Heidegger y Nietzsche, son filósofos radicales que denuncian la modernidad. Excepto Foucault, todos ellos llegan a plantear de una manera u otra su fin. Pero su problema es que consideran la posmodernidad como una etapa superior a la modernidad y se quedan en una aporía por no salirse de los cánones y las premisas de la racionalidad que tanto critican. En cambio, Joas sí, plantea la guerra y la paz como aspectos centrales de la modernidad.

II. LAS APORÍAS DE LA MODERNIDAD

América Latina, África, Asia y el Medio Oriente siempre han estado influenciados por el conocimiento de las ciencias de la naturaleza, las ciencias sociales, humanas y del espíritu que se ha originado y desarrollado en Occidente. Esta influencia, para bien o para mal, ha sido relevante para nuestras culturas. En el pasado y en el presente, el mundo occidental se ha caracterizado como el centro del progreso filosófico, económico, político, científico, tecnológico y educativo.

Lo que distingue a las sociedades modernas es la complejidad de racionalidad sistémica de sus instituciones funcionalizadas de acuerdo con el crecimiento económico, científico y tecnológico, basada en los valores de excelencia, eficiencia y calidad. Valores sustentados en un sistema ético y psicológico que engloba al individuo tanto a nivel personal como profesional.

En la actualidad se ha discutido y puesto en duda dicho proyecto. Se ha analizado el neocontractualismo, el neocorporativismo, el neomarxismo, la globalización o economía-mundo y el neoliberalismo. Los problemas de la racionalidad sistémica de la modernidad -crisis económica, política, administrativa y de paradigmas, y crisis de la razón- han influido en la estructura del sistema social, manifestándose en una serie de “patologías” que afectan al conjunto del mismo, enfermedades sistémico-funcionales que ponen en peligro la integración social y las estructuras normativas.

Los países en desarrollo no son entidades aisladas de la totalidad sino que forman parte de esta universalidad social, cultural, económica y política. Están subsumidos formalmente a esta realidad, a sabiendas de que también tienen sus propias particularidades que los hacen diferentes, en su historia, en su filosofía y en su cultura, en su mundo simbólico. Pero esto no significa que no sean parte integrante de esa totalidad, y por ello es que cualquier avance o retroceso que se registre en los países desarrollados influye de una manera u otra en ellos. Muchos países subdesarrollados como México quieren reflejarse en ese espejo o mejor dicho, quieren formar parte de ese grupo desarrollado. Esto es lo paradójico, que un país subdesarrollado como el nuestro quiera ser moderno cuando los modernos ya quieren decir a dios a la modernidad.

Los países en vías de desarrollo quieren entrar a la modernidad cuando los países modernos ya dudan de ella, sometiendo a la crítica todas sus premisas que la han fundamentado: la razón, la libertad, la igualdad, el progreso y sus proyectos de emancipación humana. Para algunos se ha convertido en mito a través de la racionalidad técnica y el triunfo de la racionalidad moderna, que a la vez ha sido destruida por su propio triunfo. Para otros, está enferma y moribunda. Para los más radicales, ha perdido el discurso unitario de la historia, ha muerto, ha llegado a su fin.

Los valores de libertad, igualdad, vida, progreso y secularización, sustentados en la razón, fueron la premisa fundamental de la Ilustración, impulsando a la modernidad de una manera definitiva y estructurando al mundo racionalmente a través de los grandes sistemas metafísicos: filosófico, científico, económico y político.

El sistema filosófico moderno se originó con el Renacimiento (1440-1540), el Racionalismo cartesiano (1606-1650) caracterizado como el origen de la filosofía moderna, y la Ilustración (1740-1789) compuesta por la filosofía del idealismo alemán, Kant y Hegel. Al mismo tiempo, se llevó a cabo la Revolución Industrial inglesa y la Revolución Francesa estableciendo un sistema político basado en valores fundamentales como la libertad, la igualdad y la democracia.

El sistema científico inició con las innovaciones y los descubrimientos científicos y técnicos, impulsados por la primera revolución científica inaugurada por Copérnico (1473-1543), Galileo (1564-1642) y Newton (1642-1727). La segunda revolución científica, iniciada a principios del Siglo XX, se desarrolló cuando surgió la física cuántica, la teoría de la relatividad de Einstein, la investigación atómica y los progresos de las matemáticas modernas. La tercera revolución fue con la energía nuclear, la cibernética y la automatización. Más tarde, la cuarta revolución se conformó por la biotecnología, la medicina genómica, la robótica, mecatrónica, la electrónica, la informática, la telematización, la expansión de los PCs y el Internet en todos los sistemas sociales. Esta última es la que suele llamarse revolución del conocimiento.

En suma, la modernidad arranca con la Revolución Industrial, sepultando a la sociedad estamental aristocratizada, emergiendo de ella una sociedad capaz de hacer avanzar las

fuerzas productivas, la ciencia y la tecnología, la cultura universal y la política, el mercado mundial y el Estado moderno. Como lo afirmara Saint-Simon, el desarrollo industrial era el único poder capaz de conducir a la humanidad hacia una sociedad libre y racional. Con la Ilustración, basada en la razón, el sujeto gobierna el mundo totalizante. La Ilustración, como lo afirmara Kant, “es la liberación del hombre de su culpable incapacidad” cuando el hombre logra “servirse de su propia razón” (Kant, 1985; 25).

Razón que lo condujo a pensar por sí mismo, sin la tutela de otro, base de su libertad. La libertad es la razón teórica y práctica. La teórica es la que permite la elaboración del conocimiento del mundo y de sus epistemologías, las distintas concepciones filosóficas, religiosas y políticas que se tengan de ese mundo. La práctica es la que nos permite participar en el mundo inteligible y escapar de la simple contemplación para construir el conocimiento del mundo. Es la razón práctica la que conduce a la libertad del hombre de acuerdo a la ley y respetando la ley.

Con la Revolución Francesa se legitimó la nueva sociedad burguesa racionalizada por conducto del contrato social, los derechos naturales y sociales, la armonía de intereses, y consecuentemente, la libertad. La libertad en el terreno político para desplazar a la nobleza feudal, al ejército y al clero del poder; la libertad y la secularización del pensamiento, necesario para el progreso intelectual y científico; pero sobre todo, la libertad económica, que no estaba en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, fue la piedra fundamental del liberalismo y hoy del neoliberalismo, de la globalización.

La modernidad es el resultado de la razón, de los valores de libertad, igualdad, vida y progreso, más sus correlatos valorativos: excelencia, eficiencia y calidad; todos ellos aplicados a los sistemas sociales, principalmente al económico y al educativo. Estos valores son el resultado de la competencia que impone el mercado mundial a los grupos que desean triunfar y por ende a los países en vías desarrollo. Para ello, todos se ven obligados a producir con calidad y excelencia. Lo moderno es lo nuevo y presupone una ruptura radical con lo viejo y lo pasado, es renovación constante y cambio permanente a consecuencia de las innovaciones en la ciencia y la tecnología. Es la edad histórica de transformaciones profundas en los sistemas sociales y productivos.

La modernidad es un proceso histórico en donde la conciencia se desliza poco a poco para convertir a la razón, a la libertad y al progreso en fuerza histórica, secularizada. Sin embargo, la razón como fuerza histórica de la modernidad también ha producido sus propias aporías: crisis económicas y políticas; crisis de legitimación; crisis de las representaciones colectivas como partidos y sindicatos; crisis de paradigmas como el socialismo; violencia en el mundo que se ha manifestado en las guerras, en la pobreza extrema y en la destrucción del medio ambiente. Este estado de las cosas ha conducido al derrumbe de los valores sociales y morales, a la pérdida del humanismo, al desorden y caos de la civilización actual, es decir, a la crisis de la modernidad.

En esa lógica, es importante subrayar las aportaciones valiosas que hace la *Sociología del riesgo* con Niklas Luhmann, Anthony Giddens, Ulrich Beck y Zygmunt Bauman. Estos pensadores coinciden en llamar a la modernidad una sociedad del riesgo que ha conducido a peligros y catástrofes. Giddens señala que “la idea de riesgo siempre ha estado relacionada con la modernidad, pero quiero defender que en el periodo actual este concepto asume una nueva y peculiar importancia” (Giddens, 2003; 38). El riesgo a que hace referencia es el que no viene del exterior, provocado por la naturaleza sino al riesgo creado por el conocimiento creciente del mundo actual, que suele llamarse sociedad del conocimiento y de la comunicación mundial. De la misma manera, los riesgos y peligros a los cuales está expuesta la humanidad por la destrucción de la naturaleza y el calentamiento global de la Tierra, la pobreza y la violencia, son riesgos de altas dimensiones generados por la globalización del capitalismo que ha sido impuesta en amplias zonas del mundo. En cambio, los riesgos de baja intensidad son todos aquellos que han conducido a las crisis cíclicas del capitalismo con las inversiones monetarias y la caída de la bolsa de valores que no han provocado sino turbulencias y caos en el mundo de las finanzas. Pero ésta es la lógica del capital que siempre apuesta a las decisiones de este tipo de riesgo y de incertidumbre.

De igual manera, la razón histórica de la modernidad ha convertido a la sociedad secularizada en una sociedad del riesgo constante en todas las esferas de la vida social, es decir, en todos los sistemas sociales. De acuerdo con Anthony Giddens, el concepto de riesgo no existía en la Edad Media ni tampoco en las culturas tradicionales, a pesar de que el riesgo, los conflictos, la violencia y las guerras como hechos sociales ya

existían. “La idea del riesgo parece haber tomado cuerpo en los siglos XVI y XVII, y fue acuñado por primera vez por los exploradores occidentales cuando realizaban sus viajes por el mundo. La palabra *riesgo* pudo haber llegado al inglés a través del español o del portugués, donde se usaba para referirse a navegar en aguas desconocidas” (Giddens, 2003; 43). En esta misma lógica, Niklas Luhmann sostiene que: “en realidad, no será sino hasta el largo período de transición que va desde la Edad Media hasta los inicios de la Modernidad cuando se empezará a hablar de riesgo” (Luhmann, 2006, 53.). Para ambos pensadores, el riesgo está íntimamente relacionado con la decisión que tomen los actores sociales para aventurarse a cualquier empresa, sea ésta política, económica, científica o por el poder.

Fue precisamente a finales del siglo XV (1492) y principio del siglo XVI (1500) cuando comienzan las aventuras de los grandes imperios por conquistar otras tierras y repartirse el mundo. Época en que inicia no solamente el concepto de riesgo sino la barbarie entendida como crueldad aplicada por los conquistadores a los conquistados, para saquear y explotarlos y al mismo tiempo para imponer la “civilización” a los primitivos. El descubrimiento de “América” por Colón conllevó a riesgos de grandes magnitudes, desfavorables y favorables. El primero fue la imposición violenta de una civilización que no era la de las culturas de la tradición con sus mitos, ritos, religión, lenguaje e historia. La cultura milenaria de los pueblos indígenas estaba llena de conocimientos, en arquitectura, astronomía y otros campos del conocimiento. El año 1492 representa un momento significativo en la historia para la América porque cambió su sentido ontológico, es decir, su manera de ser y existir.

Tanto Adam Smith como Karl Marx consideraron que “el descubrimiento de América y el de la ruta hacia las Indias Orientales por el Cabo de Buena Esperanza son los dos más grandes acontecimientos registrados en la historia de la humanidad” (Smith, 1985; 366). Smith era consciente del riesgo y de los costos sociales que implicaba esta aventura, sostenía que el imperio se impone por la fuerza militar. En esa misma orientación, Marx, haciendo referencia a la dominación británica en la India afirma: “Inglaterra tiene que cumplir en la India una doble misión: destructora por un lado y regeneradora por otro. Tiene que destruir la vieja sociedad asiática y sentar las bases materiales de la sociedad occidental en Asia” (Marx; 1971; 332). En otros términos, la colonización era necesaria para imponer la modernidad occidental, tal como es hoy. En el caso de América y en particular de México, no fue la excepción, cometiéndose el primer

genocidio por parte de los españoles en tierras mexicanas durante la Colonia. El descubrimiento y la conquista de América y la India, fue el primer gran impulso que permitió el despegue de la modernidad occidental tanto en el comercio, en las finanzas y en la cultura universal. Modernidad impuesta con violencia a los pueblos “sin historia” como los llamaría Hegel. Los imperios destruyeron civilizaciones enteras: su economía y su cultura. Éstos fueron los ingredientes principales de una cara de la naciente modernidad. En este sentido, no solamente la modernidad es una sociedad del riesgo sino también de barbarie.

La apertura hacia América y hacia la India aportó un componente económico y comercial a la guerra. En efecto, diferenciar entre guerra, exploración y comercio será imposible y carece de sentido. Los Estados europeos pugnan por la supremacía de los mares y el control de las rutas comerciales. Francia, Holanda, Inglaterra y España se enfrentaron para conseguir ese dominio naval y la posición de los territorios coloniales. Sir Walter Raleigh (1552-1618), almirante inglés, fue pionero del poder naval: “Aquel que domine el mar dominará el comercio; el comercio supone las riquezas del mundo, y éstas, el mismo mundo” (Martínez Teixidó, 2001; 129), no importa el riesgo y el coste de esta hazaña. De acuerdo con Giddens, fue en esta época cuando aparece por vez primera el concepto de *riesgo* como el exponerse por decisión propia ya sea individual o colectiva a la desgracia o al triunfo. En otros términos, correr el riesgo significa estar dispuesto y expuesto, al contratiempo, a la derrota o al triunfo. Pero el riesgo que emprendieron los europeos en conquistar y colonizar otras tierras fue un triunfo para ellos. Para los pueblos conquistados, se convirtió en peligro y en barbarie, porque se objetivizó en la destrucción de sus culturas, en la explotación, en la esclavitud, en las matanzas y el saqueo de su economía, estableciéndose un nuevo orden mundial al interior del cual estaba la dialéctica del desorden, el caos y el orden.

En efecto, cinco características van a marcar la Edad Moderna como una época de riesgos y de peligros, la competencia, el antagonismo, el conflicto, la violencia y la guerra, las cuales acompañan la expansión europea con la búsqueda de territorios coloniales y la aceptación de la guerra como un medio esencial de las relaciones internacionales. A ello contribuyó el sistema absolutista concentrado en el Estado y en el mercantilismo imperante en Europa. La geopolítica moderna está marcada por la violencia y la guerra como una constante de la dialéctica de la razón histórica.

El siglo XVI estuvo marcado por la lucha de los imperios europeos por el reparto del mundo, de América y del África y al mismo tiempo, por la pugna por el poder dentro de Europa. Estas acciones llevaron a guerras como la “guerra de Italia (1495-1529) y la de los ochenta años de España en Flandes (1572-1648)” (Teixidó, 2001; 129).

Por otra parte, el ideal universal del cristianismo y del orden romano se disipó, apareció con fuerza la pretensión de los Estados por el control político de los espacios geográficos en el mundo. Los criterios éticos cedieron ante los criterios del poder político. En ese contexto tuvieron lugar las guerras de religión (1618-1648) más cruentas que se hayan registrado en la historia.

“En suma, las guerras que se producen en el Renacimiento y en la Ilustración están referidas a estos cuatro momentos: la rivalidad franco española del siglo XVI, la guerra de los Treinta Años, la guerra de Sucesión de España y la lucha por el dominio naval, muy intensa a finales del siglo XVII” (Teixidó, 2001; 127).

La dialéctica del riesgo no solamente ha sido negación, sino también superación dialéctica, conduciendo a la humanidad al desarrollo científico. Precisamente fue en siglo XVI, época en la que comienza a desarrollarse la ciencia moderna con Nicolás Copérnico (1473-1543) quien refutó la hipótesis de los físicos del siglo XIV que se habían limitado a desarrollar la hipótesis de la rotación diaria de la Tierra alrededor de su eje, la cual apoyaba en parte la Iglesia católica. En cambio, Copérnico argumentó que la Tierra en rotación giraba alrededor de un Sol estacionario. Estaba convencido de la verdad de la hipótesis heliocéntrica, pero también era consciente de los *riesgos* de esta innovación cuyo aspecto positivo era sin duda alguna el avance de la ciencia y de la astronomía en particular, y el negativo, el disgusto de la Iglesia.

Francisco Bacon (1561-1626), gracias al impulso del riesgo, apostó a la investigación para arribar al conocimiento científico. Para tal propósito utilizó la observación y la experimentación, lo que fue una de sus aportaciones a la ciencia moderna. La investigación empírica está vinculada a la inducción como método, porque va de lo particular a lo general. A sabiendas de que Aristóteles lo utilizó por primera vez en su *Lógica*, Francisco Bacon le dió un giro de suma importancia, considerando que el

verdadero método del conocimiento, expuesto en su obra el *Novum Organum*, es aquel que se apoya en la observación y en la experimentación. Para él, la inducción es el proceso lógico del movimiento del conocimiento que va de los fenómenos particulares y perceptibles al todo y, mediante este método, se elaboran los conceptos.

Este binomio observación-experimentación es el que permite al hombre construir el conocimiento científico y de esa manera transformar la naturaleza. Ésta ha sido una de las grandes aportaciones a la modernidad, llevando indudablemente riesgos y peligros. Esta transformación de la naturaleza hecha por el hombre ya no sólo es la lucha para satisfacer las necesidades básicas para subsistir, ha rebasado los límites de tales necesidades, conduciendo a otras impuestas por el capital que son el consumo extravagante que conlleva a la destrucción de la naturaleza. Al capital no le importan los peligros y las consecuencias ecológicas, económicas y humanas, lo que le interesa es crecer.

Posteriormente Galileo Galilei (1564-1642), considerado el fundador de la metodología científica, plantea que la base de todo conocimiento científico es el *experimento*. Sin experimento no hay conocimiento alguno. Todo experimento tiene que basarse en un objeto de investigación y en un método que permita la elaboración del conocimiento y ese método es el hipotético deductivo que al mismo tiempo permite la comprobación de la hipótesis. Otra aportación a la ciencia fue “la ley de la caída de los cuerpos –la primera de las leyes de la física clásica - formulada por Galileo en 1604. Quince años más tarde, lo fue también por Beeckman” (Alexandre Koyré, 1981; 73). Además descubre los satélites de Júpiter. Estas innovaciones trajeron consigo *riesgos* de gran magnitud. Uno de ellos fue la primera revolución científica y el otro fue la persecución de que fue objeto por parte de la Santa Inquisición.

Como escribe Koyré: “la física moderna, es decir, la que ha nacido con y en las obras de Galileo Galilei y ha acabado en las de Albert Einstein, considera la ley de la inercia como su ley más fundamental” (Koyré, 1977; 181). La física moderna que culmina con Einstein con la teoría de la relatividad y la energía nuclear, preveía no solamente el *riesgo* sino el *peligro* dramático que iba a ocasionar a la humanidad, cuando el hombre de ciencia y del poder hace uso y abuso de ella. El punto culminante se produjo en una lluviosa mañana de julio de 1945, en el desierto de Nuevo México, cuando un equipo de

científicos y personal militar experimentaron detonando por primera vez con éxito una bomba atómica. En el momento de la explosión, el director del proyecto, doctor J. Robert Oppenheimer, dijo con voz baja unas palabras que se hicieron famosas “Yo soy Siva, el destructor de los mundos”. Bombas atómicas que fueron arrojadas al siguiente mes de agosto del mismo año en las ciudades japonesas de Hiroshima y Nagasaki donde murieron miles de seres humanos.

Terminada la Segunda Guerra Mundial, Albert Einstein sometió a crítica su conciencia y a los físicos que participaron en la fabricación de la bomba atómica. “Hoy los físicos que participamos en la construcción de la más formidable y peligrosa arma de todas las existentes, nos sentimos acosados por ese mismo sentimiento de responsabilidad, por no decir de culpabilidad” (Einstein; 1995 85). Más aún fue contundente en *prevenir* los riesgos con la finalidad de que no se repitiera tal hecho en el futuro.

René Descartes (1596-1650) considerado como el pensador de la filosofía moderna, fue quien introdujo por primera vez la razón como base para la construcción del conocimiento, donde ya no era la fe la encargada de ello. Ya no era la filosofía como afán de Dios en la visión de San Agustín o la filosofía como sierva de la teología en términos de Santo Tomás. Ya no era el conocimiento basado en los principios de Dios sustentados por los filósofos cristianos. En cambio, el primer principio del saber filosófico del mundo moderno era la razón. Para tales fines, Descartes plantea la duda metódica como una forma del pensamiento para arribar al conocimiento, todo tiene que pasar por la razón, entonces para la filosofía moderna será la razón el principio fundante del conocimiento humano.

Isaac Newton (1642-1727) por su parte, elaboró la ley de la gravitación universal. El cálculo fue inventado por él y Leibniz. Las nuevas leyes de la mecánica de Newton explicaban el movimiento y los cambios de la naturaleza, para ello necesitaban el cálculo matemático. Para ello, aplicó el método de análisis y síntesis, que consiste en analizar experimentos y observaciones para llegar a las conclusiones. Su pensamiento influyó en la Ilustración. Como lo escribiera el poeta Alexander Pope haciendo mención a dicha época, citado por Ulrico Im Hof (1993; 10).

“La naturaleza y sus leyes yacían ocultas en la noche

Dios ordenó: ¡Que sea Newton! y todo se iluminó”.

La Ilustración encontró sus fundamentos científicos en Newton y filosóficos en el racionalismo de Descartes. Sus premisas serían la razón, la libertad y el progreso.

La conjunción del racionalismo cartesiano con el mecanicismo newtoniano llevaron a riesgos que se han manifestado en el fraccionamiento del conocimiento, perdiendo de esa manera la visión integral de los fenómenos y problemas del mundo natural y social, la inteligencia y la sensibilidad para abordarlos y la pérdida de la sensibilidad estética.

La Ilustración y el desarrollo de la ciencia basados en la liberación de la razón tanto teórica como práctica fueron un duro golpe a la filosofía escolástica, porque la razón fue capaz de arriesgarse a la aventura de ser emprendedora en el conocimiento de las ciencias. “La idea del riesgo supone una sociedad que trata activamente de romper con el pasado - la característica fundamental, en efecto, de la civilización industrial moderna -” (Giddens, 2003; 35). La industria moderna no sólo se ha reducido a las fábricas, sino que ha influido en todas las ramas de la producción en general: en la minería, la agricultura, la ganadería, la pesca, el comercio y las finanzas; en los sistemas de comunicación social, en la división social del trabajo, la educación y la estructura social. Estas influencias se han asumido en la sociedad moderna, tomando en cuenta los riesgos y peligros que esto implica. El riesgo siempre está orientado en prospectiva, o sea, hacia el futuro.

A partir de la Ilustración, la filosofía y las ciencias humanas y sociales, establecen en su desenvolvimiento histórico-dialéctico una relación estrecha con la ciencia y la tecnología. En primer lugar, las ciencias humanas y sociales se desarrollaron a la par con la ciencia. En segundo lugar, los grandes cambios de la filosofía, de las ciencias humanas y sociales, han sido influenciados por las revoluciones científicas. En tercer lugar, siempre se encuentran rezagadas en relación con las ciencias de la naturaleza.

Pero lo más grave del asunto, es la crisis de las ciencias que se viene arrastrando desde los inicios del siglo XX, no en su desarrollo concreto y particular, sino en sus fundamentos filosóficos y pretensiones de validez. Ya Edmund Husserl, en 1935, en su obra *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, afirma que: “Por

consiguiente, la crisis de la filosofía significa la crisis de todas las ciencias modernas como miembros de la universalidad filosófica, una crisis primero latente pero luego cada vez más manifiesta como crisis de la humanidad europea misma en toda la significación de su vida cultural, en su totalidad “existente” (Husserl, 1984; 18). Pero esa crisis de la humanidad se ha globalizado, por eso es que Husserl plantea “ir a las cosas mismas”. Este ir implica riesgos que las propias ciencias deben de enfrentar con la finalidad de encontrar la esencia de los problemas e ir más allá de lo establecido y aceptado. Esta búsqueda va acompañada de una hermenéutica y una dialéctica crítica que nos permita comprender las paradojas de la modernidad como sociedad del riesgo que prioriza las leyes del mercado mundial capitalista y el interés de las grandes empresas monopolistas para sostenerlo e imponerlo. En ese tenor, Adorno sostiene que la filosofía, las ciencias humanas y sociales, incluyendo la sociología del riesgo, deben partir de *la totalidad que se ha de comprender dialécticamente, y la dialéctica, hermenéuticamente.*

La filosofía y las ciencias humanas y sociales son en efecto críticas en comparación con las ciencias duras como la física, la química, la biología y la fisiología. Se han preocupado por los contenidos del mundo de la vida tanto social como natural y han sometido a crítica los efectos de los riesgos y peligros de las ciencias duras, cuando éstas han rebasado los límites de la propia racionalidad científica y técnica, cuando han puesto el acento solamente en el experimento dejando de lado el sentido humano.

Cuando los científicos toman decisiones y riesgos en la investigación científica, van acompañados de juicios de valor, porque no existe neutralidad ideológica en la ciencia, llámense de la naturaleza o humanas y sociales, como lo explícita Adorno en la polémica con Karl Popper, afirmando el primero: “Una conciencia científica de la sociedad que presume ser libre de valores desatiende a la cosa, no menos que aquella otra que se remite constantemente a unos valores más o menos decretados y arbitrariamente estatuidos; rendirse a esta alternativa es caer en antinomias” (Adorno, 1993; 121-128)

En suma, la sociedad de hoy es caracterizada como una sociedad de riesgo, lo que obedece tanto a los avances científicos y tecnológicos que se han dado en diversas partes del mundo como el desarrollo de ciertos fenómenos sociales, políticos y naturales

que, a su vez, han generado mayores riesgos y peligros potenciales para la humanidad. Hoy el mundo moderno también se caracteriza como una sociedad de la información o conocimiento, de la globalización de la economía y de movimientos migratorios: la decisión, el riesgo, el peligro, el conflicto, la violencia y la barbarie; el desorden, el orden y el caos, son componentes de la modernidad.

La ciencia, la tecnología y la crisis de la modernidad

Los componentes de la modernidad son la modernización y el modernismo. La modernización es la instrumentalización técnica de la razón y el conocimiento aplicados al conjunto del sistema social, económico, político, jurídico, científico, artístico, educativo, etc., y en los subsistemas urbano, administrativo y comunicativo. Por su parte, el modernismo es la racionalidad técnica aplicada al arte.

La modernidad son todas las invenciones científicas y tecnológicas que se objetivizan en los distintos medios como el transporte marítimo, aéreo, terrestre; los nuevos medios de comunicación como el cine, la radio, la televisión, el telégrafo, el teléfono y la cámara digitales, la máquina de escribir, la grabadora, la computadora, el Internet y las redes digitales; los nuevos materiales como el hormigón armado, el acero, el vidrio pulido, las pinturas al óleo, el plástico, las tinturas y las fibras artificiales; y las nuevas fuentes de energía como el petróleo y todos sus derivados, el átomo, la electricidad, el motor de combustión interna y la turbina.

Todas estas tecnologías del Siglo XXI han permitido al ser humano experimentar una nueva visión del mundo y del ser “moderno”. Se ha introducido a nuevos ámbitos rompiendo las fronteras geográficas en tiempos veloces.

La modernización es la aplicación de la ciencia y la tecnología a los sistemas sociales; al sistema económico, revolucionando las fuerzas productivas y el mercado mundial; al sistema educativo para mejorar la calidad, la excelencia y la eficiencia; al sistema político con la influencia de los medios de comunicación; e inclusive al ámbito artístico mediante la arquitectura y los nuevos materiales de construcción por ejemplo.

Los grandes inventos científicos y tecnológicos de la modernidad que dieron impulso hacia el progreso y se expresaron en la civilización industrial son sin lugar a dudas parte esencial de la cultura contemporánea.

La modernidad, desde su inicio, ha sido un proceso de constantes innovaciones científicas, tecnológicas y culturales. Sin embargo, siempre ha estado preñada de riesgos, peligros y de conflictos violentos. La modernidad tardía que inició con el Siglo XX y principios del Siglo XXI ha sido y es la etapa más bárbara de la historia de la humanidad.

Como escribe Luhmann: “Nadie negará que también la investigación científica corre riesgos y produce peligros. Hay que tomar decisiones acerca de los proyectos de investigación bajo la condición de que en principio no se sabe qué resultará (porque de otra manera no sería necesario siquiera empezarla). También los peligros son obvios. Se transmiten porque en la sociedad moderna el conocimiento, una vez que existe, no puede ser mantenido en secreto y no puede ser ignorado al interior de otros sistemas funcionales una vez que se sabe que es relevante” (Luhmann, 2006; 263). Porque la investigación es indagar, buscar y preguntar. También es riesgo, invención y creación. De ello se desprende la tipología de la investigación, a saber:

Por el fin que persigue, el investigador busca la solución de un problema o fenómeno; entonces la investigación será aplicada y básica. La primera es pura y la segunda es empírica.

Por la clase de medios y técnicas utilizadas, el investigador obtiene los datos no solamente documentales, sino también mediante la investigación de campo o experimental.

Por el nivel del conocimiento que se adquiere durante su desarrollo, la investigación es de exploración, descriptiva, explicativa e informativa.

Esta tipología y otras están relacionadas entre sí por la razón de que la investigación es un proceso que siempre va acompañado del riesgo y “cada clase de problemas requiere un conjunto de métodos y técnicas especiales” (Bunge, 1983; 24.) para construir dicho

conocimiento científico. A partir de ello se construyen las epistemologías de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias humanas y sociales y se universaliza el conocimiento científico.

Para emprender cualquier tipo de investigación, es necesario el deseo de tomar decisiones y ser consciente de los riesgos y peligros que de ello resulten. La decisión debe ir acompañada de la voluntad, de la intencionalidad y del interés; si no están presentes estos componentes, no habrá conocimiento científico alguno que se pueda universalizar.

Desde el momento en que el conocimiento es universal, influye en el conjunto del sistema social. De la misma manera en la industria automotriz, en la comunicación (televisión, radio, prensa y telefonía), en la industria de armamentos, en el comercio, en la agricultura, en la medicina, etc.

La investigación científica y el desarrollo científico están íntimamente relacionados con la tecnología. En ese sentido, el *Diccionario de la Real Academia* ha definido el concepto de tecnología como el conjunto de teorías y de técnicas que permiten el aprovechamiento práctico del conocimiento científico aplicadas a todos los sistemas que conforman el conjunto del sistema social, económico, político, jurídico, educativo, científico, cultural y comunicativo, con la finalidad de modernizarlos para que un país se incorpore al concierto de la modernidad. Su aplicación lleva riesgos y peligros.

Si la función central de las ciencias es descubrir la verdad e innovar conocimientos científicos en beneficio de la humanidad y resolver riesgos y peligros que pueda afectarla, la ciencia describe, elabora y analiza las categorías de los fenómenos y los problemas, los explica racionalmente para poder construir el conocimiento del mundo. Pero también, como lo afirma Ulrich Beck, la ciencia “se ha convertido en (*con*) *causa, instrumento de definición y fuente de solución* de riesgos de modo que así se abren nuevos mercados para la científicación. El desarrollo científico-técnico se hace *contradictorio* por el intercambio de riesgos por él mismo coproducidos y codefinidos y su crítica, pública y social” (Beck, 2006; 259). También tienen que dar alternativas para ello. Las artes buscan desarrollar la sensibilidad de lo bello y la belleza de las formas de ese mundo. En cambio, las tecnologías son medios para satisfacer las necesidades y

deseos humanos. Permiten resolver problemas prácticos y en el proceso de hacerlo, parten de decisiones, riesgos y peligros al transformar el mundo que nos rodea haciéndolo más previsible y al mismo tiempo, provocan problemas sociales y ambientales de gran magnitud.

En su proceso dialéctico, tanto en la ciencia como en la tecnología, está presente el riesgo/peligro, pérdida/beneficio, desorden/ caos/orden. Por ejemplo, la ciencia médica ha ayudado a curar muchas enfermedades gracias a la biología y al estudio de los organismos animales, vegetales y células. Pero también, las potencias imperialistas han hecho uso y abuso de la biología, creando el arma biológica que utiliza organismos vivos o toxinas para provocar la enfermedad o la muerte de miles de seres humanos y animales.

Son contradictorios los riesgos de la ciencia y la tecnología, en su desenvolvimiento se combinan el riesgo/precaución y se suma la incertidumbre presente y futura, tal como lo escribe Edgar Morin (1999; 48).

“El principio de incertidumbre proviene de la doble necesidad del riesgo y de la precaución. Para cualquier acción que se emprenda en un medio incierto hay contradicción entre el principio de riesgo y el principio de precaución, siendo ambos necesarios; se trata de poder ligarlos a pesar de su oposición según el dicho de Pericles: “Nosotros sabemos a la vez probar una audacia extrema y no emprender nada sin una reflexión detenida. En los demás el atrevimiento es un efecto de la ignorancia mientras que la reflexión implica indecisión”, (en Thucydide, Guerra del Peloponeso)”.

El principio de precaución presupone que se han identificado los efectos potencialmente peligrosos derivados de un fenómeno, producto o proceso, que la evaluación de la ciencia no permite determinar el riesgo con certeza suficiente. Sin embargo, se hace necesario prever los riesgos para que no se transformen en peligros para la humanidad.

Las contradicciones del riesgo/peligro, riesgo/precaución, desorden/orden, son componentes necesarios de cualquier proceso social, más aún en esta época de

modernidad perversa y bárbara. Pero en cualquier acción, antes de emprenderla se hace necesario la reflexión para prever sus resultados. En este contexto como lo explicita Zygmunt Bauman, la modernidad es ambivalente porque consiste en presentar dos aspectos contradictorios o distintos, pero ambos se solicitan, se atraen y se buscan para formar una unidad contradictoria y necesaria para su movimiento y transformación. Por ejemplo, el capital no puede existir si no existe el trabajo asalariado o viceversa, ambos se buscan, se atraen y se solicitan para formar una unidad contradictoria para el proceso de producción. De la misma manera, el macho no puede existir sin la hembra o viceversa, son necesarios para la producción y reproducción de la vida real. En la relación conflicto/paz, la paz no puede comprenderse sin el conflicto y éste sin aquella. A nivel psicológico, se expresa en la relación del sujeto con un objeto cuando experimenta simultáneamente sentimientos contradictorios como son el amor y el odio.

Desgraciadamente, existen procesos sociales, científicos y tecnológicos perversos y destructivos que constantemente han puesto en peligro a la humanidad. En el caso de los procesos sociales existen muchos ejemplos, mencionaremos las dictaduras militares en el pasado reciente en América Latina (Central y del Sur) y en otras partes del mundo; los totalitarismos como el fascismo y el estalinismo y algunas democracias liberales (Estados Unidos, Inglaterra y España, en el caso de la guerra de Irak). En lo que concierne a la ciencia, los científicos no siempre trabajan sobre temas y problemas en beneficio de la humanidad. Por el contrario, en algunos laboratorios del mundo, se llevan a cabo investigaciones que rebasan los parámetros del riesgo, son perversas y destructivas, principalmente en los laboratorios de las potencias mundiales que tienen a su disposición una élite de científicos expertos en la industria bélica con el afán de demostrar su dominio político, económico y militar. En ese sentido afirma Luhmann, “también en la misma investigación científica existen riesgos, por ejemplo, cuando se utiliza la energía nuclear o cuando se utilizan experimentos en tecnología genética” (Luhmann, 2006; 261), ambas estaban orientadas hacia el beneficio de la sociedad, aunque no siempre es así.

La ciencia militar es la de mayor riesgo y peligro latente que se cierne sobre la humanidad. Tuvo sus orígenes en gran escala a partir de la reforma prusiana a finales del siglo XIX en Europa, un proceso que introdujo el concepto de ciencia y desplazó al

del arte militar mediante la investigación sistemática, con la finalidad de perfeccionar el armamento científica y técnicamente.

El avance de la investigación bélica se demostró en la Primera Guerra Mundial y en forma más acabada en la Segunda Guerra Mundial. Estos dos acontecimientos permitieron observar cómo las investigaciones en el área bélica se iban acrecentando. A partir de 1940, las grandes potencias y el fascismo encabezado por Alemania, Italia y Japón por un lado y los aliados - Estados Unidos, la Unión Soviética, Inglaterra y Francia- por el otro, tenían sus científicos en todas las áreas del conocimiento, aceleraron la investigación científica y tecnológica bélica. De ahí resultó la creación de la ingeniería de los campos de concentración, los hornos crematorios nazis y la bomba atómica, lanzada por el ejército norteamericano sobre Hiroshima y Nagasaki, como resultado de la racionalidad científica y técnica y de la barbarie tecnoburocrática moderna.

Auschwitz, representa la modernidad no sólo por su estructura arquitectónica de la muerte, científicamente organizada que utilizó las técnicas más perfeccionadas para llevar a cabo el genocidio más atroz de la humanidad de judíos y gitanos, como un producto de la racionalidad de la ciencia, la tecnología y de la cultura racional burocrática que elimina todo código moral. Una modernidad ambivalente que cancela la vida del ser humano como resultado del proceso civilizatorio racional centrado en la violencia bárbara, como escribe el sociólogo Zygmunt Bauman (1997; 17).

“El mundo hobbesiano del Holocausto no emergió de su escasamente hondo sepulcro revivido por un tumulto de emociones irracionales. Llegó (de una forma impresionante que con toda seguridad Hobbes habría repudiado) sobre un vehículo construido en una fábrica, empuñando armas que sólo la ciencia más avanzada podía proporcionar y siguiendo un itinerario trazado por una organización científicamente dirigida. La civilización moderna no fue condición suficiente para el Holocausto. Sin embargo, casi con seguridad, fue su condición necesaria. Sin ella, el Holocausto sería impensable. Fue el mundo racional de la civilización moderna el que hizo que el Holocausto pudiera concebirse”.

La ciencia y la tecnología en la modernidad no se limitan exclusivamente a las esferas de la vida social, sino que han rebasado los límites de lo humano, aplicándola en la industria bélica. Así sucedió en el holocausto nazi, cuando Hitler, como lo escribe Horkheimer, se convirtió en enemigo de la humanidad al utilizar la ciencia y la tecnología moderna en los experimentos de pureza de la raza y destrucción de los judíos. “Como toda fe establecida, la ciencia puede ser utilizada también al servicio de las fuerzas sociales más diabólicas y el cientificismo no es menos estrecho de miras que la religión militante” (Horkheimer, 2002; 99). Lo mismo hicieron Stalin en los campos de concentración y el Gulag, Mao en la llamada Revolución Cultural china y los gobiernos norteamericanos desde Richard M. Nixon en Vietnam hasta George W. Bush en Irak. En todos los casos se aplicó el método del taylorismo administrativo y cadena de montaje del fordismo al exterminio de millones de personas. Especialmente lo fue la bomba atómica, una de las grandes paradojas de la modernidad que se pronunciaba a favor de la emancipación humana, la libertad y la vida.

Lo anterior es el resultado de la transformación de la razón en instrumento de poder sobre la naturaleza, sobre los seres humanos, sobre la vida y la muerte. En esa misma medida contradice los fundamentos filosóficos, políticos y jurídicos del proyecto humanista de la Ilustración en sus dos vertientes: capitalismo y socialismo. El primero vigente pero haciendo estragos mundiales y el segundo desvanecido por sus propias contradicciones.

Si para Hegel la razón es al mismo tiempo conciencia, es porque avanza gracias al desarrollo dialéctico que hace posible que alcance su grado máximo de universalidad en el Estado moderno. Lo paradójico radica en que la razón, cuando alcanza su grado absoluto, se determina así misma inconsciente. En la concepción de Marx, la racionalidad moderna se debe a la capacidad del capitalismo de desarrollar sus fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, el mercado mundial, la ciencia y la cultura, transformándolas en universales y de esa manera, en el triunfo de su racionalidad. Para él, la racionalidad del capitalismo es destruida por su propio triunfo. “Todo lo estamental y estancado se esfuma” afirma en el *Manifiesto del Partido Comunista* (Marx, 1971; 23).

Los miembros de la Escuela de Frankfurt sostienen que la falta de crítica de la razón profundizó la crisis y su fracaso, por creer que abarcaba la totalidad como lo absoluto. Este absoluto en sí mismo es lo que la razón no somete a crítica ni a su propia conciencia. Como lo afirma Adorno en *Dialéctica negativa*: “Desde el momento en que la razón se convierte en instrumento técnico de poder, y para medir las cosas a través del número, conduce a ella misma y la conciencia a su propio engaño” (Adorno, 1975; 152).

La confianza de la razón en sí misma conduce a la desconfianza de su trabajo humano: la historia. La idea de progreso es el resultado real de la fe en la razón. Sea por necesidad dialéctica o por una profunda esperanza convirtiéndose en mito.

Con lo anterior, Adorno demuestra el eje central de la crisis de la razón, de la Ilustración y por tanto de la modernidad. “La generación de la conciencia de su carencia reflexiva crítica de sí” (Adorno, 1975; 152), la descomposición de la razón es el verdadero fundamento de la crisis social de la racionalidad de la civilización moderna, en otros términos, de la modernidad.

Nietzsche condena al Estado moderno y a la modernidad. El Estado es el ídolo nuevo y como está en contra de los ídolos, le interesa destruirlos. El Estado predica la universalidad de los derechos del hombre, y en la concepción nietzscheana estos derechos destruyen el genio de los pueblos y por tanto, despersonalizan al hombre con la “muerte de Dios”. La crítica que hace Nietzsche a la modernidad radica en las instituciones que la conforman, dice que las instituciones de la modernidad, como ya no tienen validez alguna, son resultado de su decadencia. Nietzsche dice: “Ya en Humano, demasiado humano, dije que la democracia moderna y todas sus realidades a medias, como el Reich alemán, era forma decadente de Estado” (Nietzsche, 1981; 116). Para Nietzsche es el superhombre el que va a remediar y reorientar a la civilización, ya que representa el conquistador, dominador de las masas y del mundo. Es él el único que tiene la “voluntad de poder” capaz de llenar el vacío que ha dejado la civilización moderna.

Nietzsche comprendió que las raíces históricas de la crisis de la sociedad moderna están en la crisis de la cultura, también se dio cuenta de que la crisis había vaciado la historia,

por lo tanto se vivía una época sin perspectiva. El resultado histórico es una cultura que rechaza el sentido humano.

Adicionalmente, el nihilismo es la manifestación en contra del último hombre de la sociedad moderna, ya que en la modernidad nada es verdad, todo es permitido. Las aspiraciones y todas las utopías se han perdido, es un presente de inseguridad e incertidumbre. Por lo tanto, no tiene ningún futuro, los valores se han perdido.

La crítica que por su parte hace Heidegger a la modernidad radica en la metafísica que ha creado a los grandes sistemas de la civilización moderna y que ha conllevado al “olvido del ser”. Civilización que ha depositado la fe en el progreso de la razón, de la ciencia y de la tecnología. Época moderna en donde “todo se permite”, como lo afirma Nietzsche. Este liberalismo es el que ha conducido a las pasiones más brutales de los hombres. Para Heidegger, la modernidad termina en el “olvido del ser”, lo que ha conducido a la deshumanización del hombre moderno, ya que todas sus capacidades están concentradas en el mundo tecnológico y en la lucha por el poder y no en las capacidades creativas del arte y la cultura que son las únicas formas que le pueden dar sentido humano a la vida.

Siguiendo la línea de Nietzsche y Heidegger, los pensadores posmodernos como Lyotard, Baudrillard, Vattimo, Derrida y otros, someten la modernidad a una crítica severa.

Lyotard sostiene la tesis de que el proyecto moderno ha sido destruido y liquidado, por lo tanto, es el fin de la modernidad. Se apoya en dos argumentos para sostener tal tesis: los costos sociales de “Auschwitz” y el triunfo de la ciencia y la tecnología, ambos fundamentados en los metarrelatos. Por eso es que la “condición posmoderna” es el fin de los grandes relatos explicativos y legitimadores. En el primer caso, sostiene “...que el proyecto moderno (de la realización de la universalidad) no ha sido abandonado, sino destruido, “liquidado”, puede ser tomado como un nombre paradigmático para la “no realización trágica de la modernidad” (Lyotard, 1989; 30).

Otros fenómenos que han cooperado en la liquidación de la modernidad son: los campos de concentración estalinista o gulags, las crisis económicas del capitalismo neoliberal, la

tecnociencia capitalista, el neoanalfabetismo, el empobrecimiento de los países subdesarrollados, el desempleo y la pobreza, y el despotismo de la información aplicado a los *mass media*.

Ante esos resultados, el proyecto de emancipación humana de la modernidad en cualquiera de sus vertientes (capitalismo y socialismo), con sus errores, sus fantasías, sus promesas de libertades políticas, de igualdad y de justicia, de las ciencias y de las técnicas y sus relatos construidos para su legitimación, quedó frustrado y peor aún, finiquitado, así como también la historia.

La modernidad llega a su fin y se instala un proceso incesante de Posmodernidad. A partir de la de-construcción, la nueva vida de la Posmodernidad es fin de los grandes relatos que han perdido validez y credibilidad, ya sea relato especulativo en el saber de las ciencias, es decir, en los grandes sistemas metafísicos que se han sustentado en el conocimiento como totalidad y de la misma manera, el relato de la emancipación humana: el capitalismo con sus variantes neoliberales y globales, y el socialismo con su utopía. Y por lo tanto, el sujeto histórico (el proletariado), los partidos y los sindicatos obreros están en crisis permanente, abriéndose de esa manera la de-construcción, fundamento de la Posmodernidad.

Jean Baudrillard defiende el mismo planteamiento del fin de la modernidad como “el fin de lo social” como resultado de la racionalidad productivista que ha sido el eje del hacer, del ser y del existir de la modernidad en sus proyectos de liberación humana. Con esta racionalidad, los valores giran alrededor de la producción y el consumo, es el “espejo en donde se refleja la metafísica”, y no es más que la muerte, la pérdida del sujeto concentrado en el objeto de la producción. “A partir de los conceptos de producción y trabajo, nunca comprendemos lo que allí sucede, allí se niega el trabajo, se niega la ley del valor, se pasa por la destrucción del valor, afirma Baudrillard. Con el marxismo, se trata de la destrucción simbólica de todas las relaciones sociales, ya no de la propiedad de los medios de producción, sino del dominio del código” (Baudrillard, 1983; 131).

Ambos proyectos de la modernidad en la concepción de Baudrillard han depositado su confianza en el culto de la racionalidad productiva como base de su desarrollo, la cual

ha conducido a la pérdida de lo social y por lo tanto a la pérdida de lo humano. Esta racionalidad está vinculada a la racionalidad de la ciencia y la técnica como fuerzas productivas para hacer más productivo al individuo y la naturaleza.

En la modernidad, el proceso de producción acelerada se ha realizado a través de la ciencia y la tecnología, ha logrado niveles sin precedentes en la producción y en el consumo de las mercancías. “El proceso se acelera y alcanza su extensión máxima con los mass media y la información. Los medios, todos los medios, la información, toda la información, juegan en dos sentidos: producen más cosas sociales en apariencia, neutralizan las relaciones sociales y lo social mismo en profundidad” (Baudrillard, 1987; 172). La modernidad ya no es real sino que “pertenece al orden de lo hiperreal y de la simulación”, con ello lleva al hiper conformismo individual y social, pero al mismo tiempo aparece en su dialéctica la subversión y la destrucción violenta como respuestas al mundo de la producción.

Uno de los pensadores que se pronuncia en contra de la modernidad es el filósofo Gianni Vattimo. En su tesis *Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente?* es el fin de la modernidad como “la época de la legitimación metafísico-historicista, la Posmodernidad es la puesta en discusión explícita de este modo de legitimación, desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria” (Vattimo, 1990; 10). Con esta tesis, se pronuncia en contra de todos los que sostienen el “fin de la modernidad” como Lyotard, Baudrillard y Fukuyama. También se declara en contra de aquellos que conciben a la modernidad como un “proyecto inacabado” como es el caso de Habermas.

Vattimo sostiene que ya no se puede “seguir hablando de la historia como una entidad unitaria” que es muy diferente del fin de la historia. Esta pérdida unitaria de la historia se debe a la noción de totalidad que deviene de la Ilustración, totalidad que se desprendía de los discursos unitarios del historicismo. Ya Marx y Nietzsche, escribe Vattimo, se habían pronunciado en contra de la idea de la historia entendida como discurso unitario. Hay que comprender que esa totalidad de la historia tiene una multiplicidad de partes que tiene cada una su propia historia, en otros términos, su microhistoria. Microhistoria que estudia al pueblo entendido como un conjunto de familias ligadas al suelo, la ciudad, el barrio, la colonia, la comunidad, la nación, etc.

Por ejemplo, ha sido una constante en creer que la historia y la cultura occidental conforman la unidad de la modernidad, sin tomar en cuenta la pluralidad y la diversidad cultural de los pueblos no occidentales que han sido considerados como pueblos sin historia.

Vattimo también desarrolla la noción de crisis de la modernidad: “La crisis de la idea de la historia lleva consigo la crisis de progreso: si no hay discurso unitario de las vicisitudes humanas, no se podrá ni siquiera sostener que avanza hacia un fin, que realiza un plan racional de mejora, de educación, de emancipación”. Por tanto, no habiendo dicho discurso unitario, la modernidad deja de ser proyecto de emancipación humana y por tanto, llega a su fin, pero la historia sigue su curso, sin ser unitario.

El discurso unitario como fundamento de la historia fue el resultado de la secularización y de los grandes sistemas metafísicos que se desarrollaron a partir de la Ilustración. A partir de ello, Vattimo centra su análisis y crítica a la modernidad y a la metafísica que es su corazón. Porque ningún sistema aporta la verdad completa del hombre ni mucho menos de la totalidad. Nunca se llega a adquirir un conocimiento sobre la realidad en que vive el hombre ni mucho menos de la totalidad. Por eso, la desconfianza de todo sistema que pretenda abarcar el universo de las cosas. De allí que para Vattimo, el concepto de totalidad es inoperante, porque se ha perdido la verdad y la modernidad.

Habermas, en comparación con los posmodernos, hace hincapié en un análisis crítico de la modernidad, haciendo un recorrido histórico de la racionalidad y de las reflexiones filosóficas de todos aquellos que sostienen el adiós a la razón y a la modernidad. Realiza un estudio de la racionalidad proponiendo la categoría de acción comunicativa que es base de la intersubjetividad, entendida ésta como la relación y acuerdo existente entre varios o todos los sujetos, a través del lenguaje como el medio universal para realizar el consenso entre las partes y el diálogo y alcanzar la comprensión, que es lo que se ha perdido en la modernidad. Esta categoría ligada al concepto de razón comunicativa, el cual “tiene como fin sacarnos de las paradojas y nivelaciones en que, por su carácter autorreferencial, se ve envuelta la crítica radical a la razón” (Habermas, 1989; 402).

En otros términos, la razón como uso y abuso racional ha conducido a las patologías de la sociedad moderna, es decir, a su violencia interna. En esta perspectiva, Habermas

trata de dar alternativas para resolver dicho problema y plantea una elaboración del concepto de racionalidad comunicativa para dar cuenta de la instrumentalización de la razón; una redefinición del concepto de sociedad, asociado al mundo de la vida y un nuevo sistema social; una teoría de la modernidad aplicada a las patologías sociales de la civilización actual; y, una teoría de la acción comunicativa que pueda dar razón de las patologías de la modernidad proponiendo nuevas vías de reconstrucción del proyecto ilustrado en vez de abandonarlo por inservible o darlo por muerto, ya que dicho proyecto es incompleto.

A partir de ello, elabora una hermenéutica del sujeto y de la sociedad, con la finalidad de comprender sus manifestaciones como la violencia tanto estructural y bélica, la pobreza y la destrucción del medio ambiente. A la par también construye una ética comunicativa y contribuye al desarrollo de una teoría de la democracia desde la perspectiva de la ética del discurso.

A pesar de las guerras y los genocidios, las revoluciones, el ecocidio, la pobreza y por tanto de la crisis de los valores morales, sociales y estéticos de la sociedad contemporánea, afirma Habermas. La modernidad ha alcanzado logros importantes en la ciencia y en la tecnología y se ha convertido en legado para la humanidad, en todos los aspectos de la vida social. Pero esta universalidad se ha institucionalizado y burocratizado, como también las relaciones sociales de la vida cotidiana. La aporía en ese sentido es que “la crisis que surge en el ámbito de la reproducción material que se resuelve a costa de una patologización del mundo vital”, que ha conducido a la violencia como producto de ella. Las enfermedades de la sociedad moderna son consecuencia de su propia dialéctica, por eso la necesidad de reconstruir el proyecto de la modernidad, ya que es un proyecto no terminado, afirma el pensador alemán.

En la misma orientación, los posmodernos someten a crítica la modernidad, planteando algunos de ellos el fin de la historia, de la modernidad, de las ideologías, de lo social, de la derrota del pensamiento o del adiós a la razón y los que sostienen el proyecto de la Ilustración, planteando la reestructuración del proyecto de la modernidad. Cabe señalar a *grosso modo* algunas aportaciones de los pensadores de la *Sociología del riesgo* como son: Niklas Luhmann, Anthony Giddens, Ulrich Beck y Zygmunt Bauman, en lo que concierne al tan debatido tema de la modernidad. El común denominador de estos

pensadores es llamar a la modernidad *sociedad del riesgo*, la cual se ha venido desarrollando a mayor ritmo a partir de la Revolución Industrial en todas las ramas de la producción, en la división social del trabajo y en la estructura de la sociedad moderna (sistemas e instituciones sociales) y que en la actualidad se manifiesta en su plenitud con el desarrollo científico y tecnológico. De ahí que el concepto de riesgo es fundamental para explicar las aporías que se manifiestan como duda racional al decidir una cosa u otra; las paradojas entendidas como lo opuesto a lo que se considera verdadero, la coexistencia ilógica de las cosas, las contradicciones no resueltas y la incompatibilidad de una cosa con otra, lo que se promete y no se cumple; y también para explicar lo contrario, los principios o proposiciones científicas que se consideran bien establecidas; las ambivalencias y contingencias de la modernidad, es decir, la posibilidad de que una cosa suceda o no, o sea el riesgo permanente en todas las esferas de la vida social y en la cotidianidad. A partir de ello, se pronuncian por una nueva modernidad, tomando como fundamento la que están poniendo en cuestión y aportando nuevos conceptos para analizar la dialéctica de la modernidad.

Por el grado de complejidad que implica la sociedad del riesgo, el concepto mismo de complejidad se profundiza con el desarrollo científico y tecnológico. “De este modo, la sociedad moderna de riesgo no sólo es resultado de la percepción de las consecuencias de las realizaciones técnicas: se encuentra ya presente en el desarrollo de las posibilidades de investigación y de conocimiento”. (Luhmann, 2006; 74). La investigación como actividad encaminada al descubrimiento de nuevos conocimientos en el campo de las ciencias, las artes o las letras, siempre implica riesgo.

En el transcurso de la historia, la ciencia siempre ha rebasado los parámetros de los riesgos normales de toda investigación, llegando al grado de ser peligrosa para la humanidad en el momento de su aplicación, como ha sucedido durante el siglo XX y parte del XXI. “La ciencia no puede impedirse a sí misma experimentos posiblemente peligrosos o la construcción de instalaciones de alta tecnología cuyo funcionamiento es necesario para saber si el experimento es dañino y mediante qué procedimientos es posible protegerse del daño” (Luhmann, 2006; 265). Estamos de acuerdo, pero los experimentos que se han realizado han sido fatales, como los de la bomba atómica, las cámaras de gas de los campos de concentración, los misiles en Cuba en 1962 en la época de la Guerra Fría, el accidente de Harrisburg y el riesgo nuclear en España en

1980; el accidente ocurrido en la central nuclear de Three Mile Island, Estados Unidos en 1979 y el accidente ocurrido en la central nuclear de Chernobil en 1986 en lo que fue la Unión Soviética; son ejemplos palpables de los altos riesgos de este tipo de investigación.

Durante la Guerra Fría, el desarrollo científico y tecnológico se aceleró y se incrementaron los riesgos y los peligros por la carrera armamentista sostenida por los dos imperios, los EE.UU y la URSS que quedaron después de la Segunda Guerra Mundial en la lucha por el poder político, económico y militar en el mundo. Hoy, dieciocho años después del derrumbe del “socialismo real” y de la caída del Muro de Berlín, nos encontramos frente a tendencias alarmantes en la nueva era de la biotecnología y la genética, como son el peligro de la persistente contaminación y el calentamiento global del planeta, las nuevas tecnologías para la fabricación de armas nucleares para uso preventivo. Se encubren con el “escudo” de la defensa de “libertad”, la “democracia” y la “seguridad nacional”, con presupuestos millonarios y las crecientes violaciones de las libertades civiles en la guerra global contra el terrorismo. Hoy el mundo cuenta con decenas de miles de bombas, con portadores computarizados de proyectiles varias veces más veloces que el sonido y de una precisión absoluta. Este conjunto de riesgos y peligros latentes que genera el desarrollo científico y tecnológico, Luhmann lo define como contingencia y atributo de la modernidad; en ese sentido, la sociedad actual siempre estará embarazada de sucesos posibles y peligros que se manifiestan en el sistema social y en la vida diaria. “Pretendemos - afirma Luhmann - únicamente pensar el concepto de contingencia que sirve para definir a la sociedad moderna” (1996; 175). Para él, la contingencia va acompañada de la observación que hace “la sociedad moderna por parte de la misma sociedad moderna” (Luhmann, 1997; 9), de la contingencia que se materializa en riesgos y peligros que afectan a todos los sistemas sociales que configuran el sistema social en su conjunto: económico, político, jurídico, educativo, científico, familiar, etc. El mundo de la contingencia fenoménica del tiempo y espacio de la modernidad, tal parece que se esfuman, son producto de su propia racionalidad, sin ella deja de existir. “Renunciar a riesgos significaría - en particular bajo las condiciones actuales - renunciar a la racionalidad” (2006; 59), afirma Luhmann.

Luhmann y Giddens, coinciden en el planteamiento de la contingencia como valor central de la modernidad, el tiempo y el espacio como contingentes. En el proceso dialéctico de la modernidad, los modos de ser y actuar de los actores son diferentes a los del inicio y arranque de la modernidad. Las contingencias son más agresivas y los peligros más constantes, las instituciones y los sistemas sociales son más complejos por el alto grado de complejidad de la sociedad moderna y del mundo en su conjunto. “Las instituciones modernas difieren de las anteriores formas de orden social, en primer lugar, en su dinamismo, fruto del cual se desgastan los hábitos y costumbres tradicionales, y, en segundo lugar, en su impacto global... La modernidad altera radicalmente la naturaleza de la vida cotidiana y afecta a las dimensiones más íntimas de nuestra experiencia” (Giddens, 1996; 33). Las altera y afecta porque ha trastocado los valores sociales, morales y estéticos en que confiaba el mundo, cambiándolos por los valores de excelencia, eficiencia y calidad, aplicados a la producción y a las instituciones sociales. Hay confusión e incertidumbre al interior del ser humano, los motivos profundos de esa confusión son los riesgos y los peligros, los problemas y conflictos que a todos aqueja. El mundo está sin duda en crisis, altamente vulnerable y en riesgo de colapsarse, la vida es incierta, la certeza cartesiana se ha perdido en las olas del mar de las contingencias y de la complejidad.

Para Giddens, la modernidad es una cultura del riesgo permanente en todo su proceso cultural (Giddens, 1996; 37):

“La modernidad reduce riesgos totales en ciertas áreas y modos de vida, sin embargo, al mismo tiempo, introduce nuevos parámetros de riesgo desconocidos totalmente, o en su mayor parte, en épocas anteriores. Estos parámetros incluyen riesgos de elevadas consecuencias: riesgos derivados del carácter globalizado de los sistemas sociales de la modernidad. El mundo moderno tardío –mundo al que denomino modernidad superior— es apocalíptico porque introduce riesgos que las generaciones anteriores no han conocido”.

¿A qué riesgos derivados de la globalización de los sistemas sociales se refiere Giddens? Al dominio del hombre sobre la naturaleza utilizando la ciencia y la tecnología más sofisticadas para la producción y consumo exagerado, en beneficio exclusivo del crecimiento del capital. La contaminación del medio ambiente y el

calentamiento global han llevado a riesgos que se han objetivizado en tornados, maremotos, ciclones, huracanes, temblores, enfermedades, sequías y escasez de agua dulce, lo que puede ocasionar guerras en el futuro. El calentamiento global del planeta puede traer consigo el riesgo de la Apocalipsis del mundo de la vida. La producción de armamentos que no ha cesado y sigue su marcha ascendente, puede provocar una guerra de grandes magnitudes. La pobreza y las desigualdades en muchos países del mundo, devendrán en conflictos violentos y guerras.

La sociedad del riesgo se ha globalizado por el crecimiento del modelo de desarrollo capitalista que ha afectado nuestras vidas fraccionando, no sólo el conocimiento, sino también la sociedad, ampliándose cada día más la brecha entre ricos y pobres. en el interior de los estados y a escala mundial. Para Giddens, siguen existiendo las clases sociales; ya lo había explicitado en 1973 en su obra *La estructura de las clases en las sociedades avanzadas*. Mientras exista la propiedad sobre los medios de producción y la fuerza de trabajo, las clases sociales existirán y de la misma manera las desigualdades sociales, la pobreza, la marginación y la explotación. En esta lógica, Giddens escribe que “en las estructuras clasistas, el sistema de explotación funciona a través de las diferencias en la capacidad de mercado” que se manifiestan en las recompensas materiales, afectando al sistema educativo por las diferencias que se dan en el momento del ingreso a la escuela. “Las diferencias en el acceso al sistema educativo o la dominación de ciertas zonas clave o niveles de educación por una clase determinada, es así un modo fundamental (y típico) de la explotación de clases” (Giddens, 1983; 151).

En esta línea de pensamiento de la sociología del riesgo, encontramos a Zygmunt Bauman, para quien el núcleo racional de la modernidad es la *ambivalencia* entendida como la presencia simultánea de valoraciones opuestas formando una unidad dialéctica, por ejemplo riesgo/peligro, orden/desorden. En términos psicológicos, indica estados emotivos que implican amistad/inamistad, simpatía/antipatía, tolerancia/intolerancia, amor/odio, paz/violencia. Todas estas valoraciones se relacionan entre sí para formar un todo complejo que permite el movimiento de la sociedad. Para este sociólogo, en la ambivalencia de la modernidad juegan un papel importante el orden, el desorden y el caos. “Podemos decir que la existencia es moderna en la medida en que se bifurca en orden y caos. La existencia es moderna en la medida en que tiene la alternativa orden y caos” (Bauman, 1996; 80). El orden entendido como la armonía entre los opuestos que

pueden expresarse mediante una regla o norma que se patentiza en leyes o contratos en el caso social. Pero por la propia dinámica de la sociedad, estas leyes son rebasadas por sus propias contradicciones; en otros términos, al interior del orden opera el desorden que provoca caos y movimiento. El movimiento es propio de la naturaleza, animal, vegetal y social. La historia es movimiento, es orden, desorden y caos. El orden es complejidad, heterogeneidad, desequilibrio, vulnerabilidad, riesgo y peligro. El orden es característica de todos los sistemas y de los seres vivos, como lo afirma Leibniz en uno de sus pasajes del *Discurso metafísico* (1668): existe un orden entre todas las criaturas del universo ya que, en cuanto al orden universal, todo está perfectamente armonioso. Pero al interior de la armonía del orden está el desorden y el caos, triada que permite el movimiento hacia otro orden. En este sentido escribe Bauman: “Sin la negatividad del caos, no hay positividad de orden; sin caos no hay orden” (1996; 81). El caos es un estado lleno de turbulencias y bifurcaciones, de incertidumbre y sin brújula. Es la síntesis del orden y desorden, es movimiento dialéctico; el caos sigue su curso hacia un nuevo orden.

El nuevo orden que emergió del viejo orden social feudal impulsado por la Ilustración, la Revolución Industrial y la Revolución francesa, en sus dos proyectos de emancipación humana, uno impulsado por el capitalismo y por otro lado el socialismo, hoy en bancarrota, ambos sustentados según Bauman en la idea del progreso, fueron manipulados. “Podemos decir que la existencia es moderna por *el diseño, manipulación, la dirección, la ingeniería*. La existencia es moderna en tanto administrada por invención (es decir, por el conocimiento y la tecnología con que se cuenta), por las agencias soberanas” (Bauman, 1996; 81-82). Para lograr sus propósitos, las altas burocracias del poder tienen sus propios “expertos” e “intelectuales orgánicos” que se encargan de diseñar, proyectar y planificar para llevar a la acción el conocimiento de la ciencia y la tecnología con objetivos y metas a alcanzar y cumplir con los criterios de excelencia, calidad y eficacia en su aplicación.

De acuerdo con Bauman, la ciencia, la tecnología y la ingeniería social han sido atroces en su aplicación porque “la práctica típicamente moderna, la subsistencia de la política moderna, del intelecto moderno, de la vida moderna, es el esfuerzo para exterminar la ambivalencia...” (Bauman, 1996; 82), es decir, eliminar al otro, al diferente o al enemigo. La eliminación de la diferencia ha sido el signo de la modernidad como

sociedad del riesgo que se ha convertido en la sociedad de la barbarie. Este signo, el sociólogo alemán lo explicita en su obra *La Modernidad y Holocausto*, en donde tal barbarie fue ideada, diseñada, planificada y proyectada hacia la eliminación física y mental del otro, en donde se aplicaron matemáticamente a la muerte la ciencia y la tecnología más avanzadas. Los ingenieros construyeron las cámaras de gas, los médicos experimentaban con niños; los intelectuales y la Iglesia Católica por conducto de su alto mando el papa Pío XII justificaron la matanza en masa de millones de seres humanos. La burocracia nazi alemana se pronunció en contra del método del fusilamiento porque estaba en contra de cualquier moral entre el que ejecuta y el ejecutado. En ese tenor Bauman afirma (1998; 34):

“Por esta razón, los administradores del genocidio decidieron que el método era primitivo y poco eficaz, a la vez que peligroso para la moral de los autores. En consecuencia, se buscaron otras técnicas de asesinato, técnicas que separarían ópticamente a los asesinos de sus víctimas. La búsqueda tuvo éxito y llevó a la invención de las cámaras de gas, las primeras de cuales fueron móviles, y posteriormente, fijas”.

Como se observa, la moral de los nazis era la moral del odio, la violencia y la muerte del otro. Moral acompañada de la razón instrumental como lo planteó Adorno, la razón cínica planteada a la manera de Peter Sloterdijk que siempre acompañó a la burocracia nazi y sigue acompañando a la actual modernidad. Bauman encara un rostro del autoritarismo como es el fascista con la misma preocupación de Hannah Arendt en los *Orígenes del totalitarismo*: el primero nos alerta de la experiencia del Holocausto en donde subyace la idea que se puede repetir hoy en día cuando se habla con tanta insistencia de sociedad del conocimiento. En esa orientación plantea una preocupación señalando, “que la noticia aterradora que produjo el Holocausto no era que nos pudiera hacer “esto”, sino que nosotros también podíamos hacerlo” (Bauman, 1998; 198). Propone una hermenéutica del Holocausto como eje central de la Modernidad. Para él, los aspectos centrales de la modernidad son: la industrialización, la racionalización y la burocratización que hicieron posible la realización de la Solución final. Estos aspectos conjugados entre sí rebasaron los parámetros del riesgo y del peligro para convertirse en elementos de la muerte. La racionalidad tecnológica, la ingeniería social, la eficacia burocrática son rasgos esenciales de la modernidad, fueron base fundamental para la

construcción de los campos y los hornos de la muerte y posteriormente la tecnificación de la guerra.

Por último, el sociólogo alemán señala que la cultura de la modernidad es como un jardín que siempre hay que estar limpiando, podando el pasto y los árboles para eliminar las hierbas malignas. Al mismo tiempo, rociar de insecticida a las plantas para acabar con los insectos que perjudican al jardín. Para la limpieza del jardín se necesitan especialistas como diseñadores, planificadores, ingenieros y arquitectos, encargados de construirlo. Para la limpieza e higiene, se necesitan buenos jardineros, técnicos, botánicos, biólogos y químicos. En esta lógica Bauman metafóricamente compara a la modernidad con un gran jardín que necesita de muchos cuidados para que funcione a la perfección y donde se aplica la “ingeniería hacia la naturaleza y hacia sí mismo”. Ingeniería acompañada de la ciencia y la tecnología como la biología, la química y medicina aplicadas para la salud pública de la sociedad, separando a los enfermos y de los no enfermos. Los primeros los concentran en los hospitales de acuerdo al grado de la enfermedad, por un lado los contagiosos e incurables y por el otro los curables “Lo mismo que la vegetación de un jardín o un organismo vivo, no se les podía dejar que se les arreglara por sí solos y menos que terminaran infestados de malas hierbas o de tejidos cancerosos. La jardinería y la medicina son formas funcionalmente distintas de la misma actividad, la de *separar y aislar los elementos útiles destinados a vivir y desarrollarse de los nocivos y dañinos, a los que hay que eliminar*” (Bauman, 1998; 93). En otros términos, la Solución final fue la separación de los judíos de los demás miembros de la sociedad alemana, concentrándolos en los campos de la muerte, por considerarlos como la hierba maligna e insectos dañinos para la salud de la raza pura y para ello la única alternativa era eliminarlos. Bauman destaca que para realizar este trabajo de limpieza de jardinería se hizo necesario poner en marcha una serie de mecanismos sociales que facilitarían su labor, entre ellos destaca la indiferencia moral. Precisamente Adorno y Arendt ya habían señalado la aniquilación de la persona moral y su individualidad como pasos a seguir en el proceso de producción de las fábricas de la muerte. Adorno en este sentido señala que el primer paso que realizó la burocracia fascista fue la inmensa propaganda para concientizar al pueblo alemán de que su enemigo eran los judíos. “La propaganda fascista ataca espectros más que opositores reales, es decir, construir una *imagen*, del judío, o del comunista, y la destroza, sin preocuparse mucho por la correspondencia entre imagen y realidad” (Adorno, 2005;

12). El fin de la propaganda era deshumanizar su esencia como ser humano ante los ojos de los alemanes y de los propios judíos, comunistas y gitanos. Al decir de Arendt, la deshumanización era tránsito hacia la muerte, en ese contexto de racionalidad instrumental y burocrática de los sujetos de la acción ejecutante sobre sus víctimas; perdieron todo sentido moral y humano, haciendo comparación con los antiguos sofistas y los modernos, “los antiguos se mostraban satisfechos con una pasajera victoria del argumento a expensas de la verdad, mientras que los modernos desean una victoria más duradera a expensas de la realidad. En otras palabras, aquellos destruían la dignidad del pensamiento humano, mientras que estos destruyen la dignidad humana” (Arendt; 2004, 54). La barbarie de los modernos, es decir, del fascismo, destruyó violentamente tanto el pensamiento como la dignidad humana, como condición hacia la muerte.

Tomando como referencia lo anterior, para Bauman la sociedad burocrática y tecnológica estaba orientada en esa época hacia la eliminación cruel de la capacidad del pensamiento y su independencia. La tecnología se convirtió en la antítesis de lo humano, fue el inhumanismo de la modernidad, en la ambivalencia implícita entre lo humano y lo inhumano.

Ulrich Beck es otro de los pensadores clave para definir la modernidad como *La sociedad del riesgo*, además es el título de su obra en la cual lo explicita y fija su posición acerca de la misma.

A pesar de sus diferencias con los demás en cuanto a cómo encarar el problema de la modernidad, coincide que el riesgo es el concepto más acertado de las ciencias sociales, en particular de la sociología para explicar la complejidad de la sociedad moderna. Además, está de acuerdo que el riesgo radica en todos los sistemas sociales y en la vida misma. El riesgo está en la propia casa, cuando sale uno a la calle, cuando viaja, cuando trabaja; cuando compra comida chatarra, medicamentos, etc. Son riesgos que socialmente son adecuados o normales en comparación con otros. En ese sentido escribe Beck. “Este concepto designa una fase de desarrollo de la sociedad moderna en la que a través de la dinámica del cambio la producción de riesgos políticos, ecológicos e individuales escapa, cada vez en mayor proporción, a las instituciones de control y protección de la mentada sociedad industrial” (Beck, 1996; 203). El concepto riesgo en la historia de la filosofía se ha planteado como aspecto negativo de la posibilidad y el

poder ser: “La noción aparece con frecuencia en las filosofías en las cuales se reconoce lo posible como tal, como en la de Platón y en los existencialistas contemporáneos. Aristóteles consideró el riesgo como “el acercarse a lo terrible” (*Ret.*, II, 5, 1382 a 33). En cambio, Platón lo planteó como inherente a la aceptación de determinadas hipótesis o creencias y lo consideró “bello” (*Fed.* 114 d). En el existencialismo, el riesgo es considerado como inherente a la elección que el yo hace de sí mismo y de toda decisión existencial (Jasper; *Phil.*, II, págs 180, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*) (Abbagnano, 1966; 1022), es la decisión que asume el yo de su proyecto de vida, conciente o no de los riesgos que esto implica en alcanzar sus objetivos y metas. En esta lógica, el riesgo es un problema ontológico, porque es la propia existencia del ser humano en el mundo, al enfrentarse a los peligros de la vida. El riesgo resulta complejo en la medida en que la sociedad evoluciona de acuerdo a sus relaciones sociales y en la medida en que se transforman las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción a través de la ciencia y la tecnología, produciendo riesgos políticos y ecológicos que las instituciones han sido incapaces de frenar.

En el caso de la vida política, el Estado como institución social encargada de establecer el orden y la paz en la sociedad ha sido inoperante y ha provocado conflictos violentos internos y externos; al mismo tiempo la violencia ecológica se ha manifestado en la contaminación del medio ambiente y en el calentamiento global del planeta. De la misma manera, el modelo de desarrollo capitalista mundial, las decisiones políticas que han aplicado las instituciones financieras internacionales (BM, FMI, etc.) a los países en vía de desarrollo, han conllevado peligros y situaciones dramáticas como son un mundo sin trabajo para millones de seres humanos y la pobreza extrema global. En esta lógica, afirma Beck: “Así pues, la sociedad del riesgo no es una sociedad revolucionaria, sino más bien una *sociedad de catástrofes*. En ella, *el estado de excepción amenaza con convertirse en el estado normal*” (2006; 111). Reafirmando lo anterior, Beck sostiene que la modernidad posee diferentes rasgos específicos: por un lado, por ejemplo, los peligros ecológicos, químicos o genéticos producidos por *decisiones* de los hombres y no por la naturaleza. Los peligros de la violencia estructural y bélica son igualmente producto de las políticas estatales.

En segundo lugar, “la novedad radica en que los *sistemas normativos establecidos no cumplen sus exigencias*” (Beck, 1996; 207). Esto significa la necesidad de reformar

íntegramente las instituciones sociales comenzando con el Estado y las instancias que lo constituyen, la ONU y sus organismos que la conforman, la Iglesia y la Familia para que puedan funcionar de acuerdo con las exigencias que impone la sociedad del riesgo.

En tercer lugar, la sociedad de cada uno de los estados debe ser vigilante del funcionamiento de las instituciones. De la misma manera, la comunidad internacional con los organismos encargados de mediar los conflictos entre las naciones, el problema de la contaminación del medio ambiente y el calentamiento global de la Tierra, provocado principalmente por las grandes empresas de los países imperiales que se niegan a cumplir el protocolo de Kyoto. Crisis ecológica que no tiene parangón alguno en comparación con otras épocas históricas anteriores. Para Beck, son las propias instituciones estatales las que controlan el descontento social a través de sus instancias de poder, ya sea el ejecutivo, legislativo o judicial, partidos políticos o sindicatos. En este sentido, recomienda que: “las empresas industriales y los institutos de investigación , el mundo en sí mismo, debe abrir los ojos ante los peligros producidos - a la par que beneficios -, dada la necesidad de reducir las amenazas con las que tales empresas e institutos actúan” (1996; 207). Pero esto implica una toma de conciencia por parte de los empresarios, no solamente de los riesgos sino de los peligros que ocasionan al contaminar el medio ambiente y los investigadores de igual manera, de los peligros que anuncian los resultados de sus investigaciones. En el caso de la comunidad internacional, tomar conciencia del papel central que puede jugar para frenar la barbarie que se cierne sobre la naturaleza y la humanidad.

En cuarto lugar, la modernidad es la cultura del riesgo que ha sobrepasado los parámetros de su propia racionalidad normativa y ha erosionado sus propios fundamentos. “A esto se refiere la modernización reflexiva en el sentido de la reflexividad empírico-analítica” (Beck, 1996, 208). Esta reflexión le corresponde a las ciencias sociales y humanas, principalmente a la filosofía y la sociología a través de una hermenéutica del riesgo, orientada a comprender los peligros que han ocasionado las industrias, los resultados de varias investigaciones y la tecnología aplicada a todos los sistemas sociales, sumando factores geopolíticos que pueden a futuro provocar grandes catástrofes a la naturaleza y a la humanidad.

En quinto lugar, los peligros que son producidos por la sociedad del riesgo han sobrepasado los límites de la naturaleza y de la seguridad humana. Al respecto, Beck escribe: “el indicador de la sociedad del riesgo es la *falta de un seguro privado de protección; de protección* ante proyectos industriales y técnico-científicos” (1996; 209). Aunque Beck no lo dice, sería la protección del medio ecológico y humano, ya que el desarrollo científico y tecnológico se ha convertido en el rostro de lo inhumano, absorbiendo a lo humano como un objeto más, destruyendo su esencia humana, como consecuencia del desarrollo del capitalismo avanzado, en su afán de expansión y de innovación tecnológica interminable. Además, la sociedad de la información se manifiesta en la multiplicidad de redes, en la inteligencia artificial robotizada y la vida artificial. Significa que las relaciones sociales se han trastocado alterándose dramáticamente por la relación hombre-máquina.

En suma, la tecnología en nuestros días ha penetrado en nuestras conciencias y en nuestra vida, llevándonos a perder el sentido humano, destruyendo las relaciones sociales y la naturaleza, “lo cual - afirma Beck - nos obliga a repensar la relación entre la naturaleza y la sociedad”, porque somos parte de ella, es nuestra casa y la estamos destruyendo, va a llegar el día en que la vamos a desaparecer: “es decir, la naturaleza ya no puede ser pensada *sin* la sociedad y la sociedad ya no puede ser pensada *sin* la naturaleza” (Beck, 2006; 113). Somos seres vivientes de la ecología de la naturaleza y tenemos que pensar en ella porque está en juego ella y la existencia de nosotros mismos en el mundo.

Los posmodernos no explican las causas del fin de la historia y de la modernidad y los constructores, de dicho proyecto tampoco dan cuenta de las razones de las enfermedades del cuerpo de la modernidad, no hacen un diagnóstico para curarlo o en su defecto hacerle cirugía mayor, esto es en lo que concierne al capitalismo. En cambio, el socialismo, que abarcó más de la mitad del continente europeo y asiático, ya desapareció por sus propias contradicciones. Ambos modelos, por sus pugnas de intereses imperiales en la lucha por el poder hegemónico, han intervenido con violencia en otros países, fundamentalmente en vías de desarrollo, para imponer sus ideologías y sus concepciones de democracia y libertad. El capitalismo ha quedado como hegemónico en la actualidad como el dragón de mil cabezas, salvaje e inhumano, siguiendo la misma lógica de la violencia.

El problema de la modernidad es más complejo de lo que se ha argumentado, tanto desde la perspectiva de los posmodernos que se pronuncian por el fin de la razón, el fin de la historia, el fin de las utopías y paradigmas, el fin de la modernidad, como para los que sostienen que dicho proyecto simplemente está enfermo y es necesario curarlo y reconstruirlo. Más bien es el fin de los grandes proyectos de emancipación humana. Todas las críticas van encaminadas a demostrar que la modernidad y su proyecto han producido crisis de todo tipo en la sociedad contemporánea, han conducido a la deshumanización que se manifiesta en el individualismo, el egoísmo, la codicia, la envidia, la hipocresía, la agresividad, el odio y la violencia. De la misma manera a la incertidumbre, y peor aun, a la pérdida de la utopía.

Las aportaciones que hacen los posmodernos es que pusieron en el tapete de la discusión y la reflexión filosófica, el proyecto de la modernidad. Dieron a conocer que la sociedad moderna había perdido la confianza en la liberación humana, en la idea de progreso y certidumbre.

En lo que respecta a los pensadores de la sociedad del riesgo, consideramos que les faltó conjugar los planteamientos que hace Max Weber sobre la sociología de la dominación y los tipos de dominación. Estamos de acuerdo que la modernidad es una sociedad del riesgo permanente pero cuando pasa los límites considerados normales, se transforma en una sociedad de peligros constantes y catastróficos. La modernidad no solamente es una sociedad del riesgo sino también de dominación que se manifiesta en todos los sistemas sociales que configuran la sociedad moderna.

La vida, la libertad, la igualdad y la violencia

La vida y la libertad son los valores universales más importantes del ser humano en la modernidad pero siempre están en peligro. En la historia se ha registrado que la libertad de los pueblos o de los individuos se adquiere en la lucha permanente, mediante la violencia, como condición necesaria, no hay otra alternativa. Por eso, la historia es la dialéctica de la libertad, la vida y la muerte.

La Ilustración universalizó la razón y los valores de la vida, la libertad y la igualdad. Todos los pensadores de esta época se dieron a la tarea de reflexionar y escribir sobre estos valores fundamentales para el desarrollo de la humanidad, que son la base hoy en día de la modernidad. Hoy en día, en la civilización contemporánea, estos valores primarios y centrales están en juego.

Son valores que se reglamentan en leyes como derechos y obligaciones. Por ejemplo, la libertad de expresión, la libertad de prensa, la libertad de credo religioso, la libertad de tránsito, la libertad de la vida, etc. Son derechos que deben compartir y respetarse. Valores que no sólo se deben de entender abstractamente sino objetivamente. Todas las normas y reglas, sea cual sea el grupo social que constituya, deben garantizar lo mismo.

Son el derecho del hombre a su propio destino, es decir, a su vida. No debe decidir otro por su libertad y por su vida, ni mucho menos privarlo de ella. Son derechos iguales para todos y allí radica la igualdad en unión con la libertad. Teóricamente la igualdad se universaliza en la modernidad. En esta lógica, no hay contradicción entre igualdad y libertad. Como lo afirma Bobbio (1993; 56):

“El único nexo social y políticamente relevante entre libertad e igualdad se confronta allí donde la libertad se considera como aquello en que los hombres, o mejor, los miembros de un determinado grupo social, son o deben de ser iguales, de allí la característica de los miembros de ese grupo de ser igualmente libres o iguales en la libertad; no hay mejor confirmación del hecho que la libertad es la cualidad de un ente, y la igualdad un modo de establecer un determinado tipo de relación entre los entes de una totalidad, a pesar de que la característica común de estos entes sea el hecho de ser libres.”

Para Bobbio, el valor de la libertad en sociedad es la igualación en lo que concierne estrictamente a la libertad, solamente en ese sentido y no en otro. Esta igualdad no se da y no se ha dado en la modernidad, tanto en el capitalismo como en lo que fue el socialismo las desigualdades sociales existen, subsisten las diferencias de razas, de credos religiosos, de clases, de género, económicas y políticas. Todas estas desigualdades han llevado a los conflictos violentos de la sociedad moderna.

En su tiempo, los mismos ilustrados abordaron de diferente manera el valor de la igualdad entre los seres humanos. Hobbes, por ejemplo, sostiene en el *Leviatán* que: “La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales”, es decir, los hombres son iguales por naturaleza (Hobbes, 1979; 222). Esto significa una igualdad en las fuerzas físicas, habilidad y capacidad mentales, una igualdad de derecho sobre las cosas y una igualdad de pasiones como el poder. En el estado de naturaleza se da la igualdad y es un estado de guerra.

Rousseau no coincide con Hobbes: “En la especie humana creo que hay dos tipos de desigualdad: una, a la que llamo natural o física, porque viene establecida por naturaleza, y consiste en la diferencia de edades, de salud, de fuerza física y de cualidades de inteligencia; la otra puede llamarse desigualdad moral o política, porque depende de una especie de convención y viene establecida, o por lo menos autorizada, por el consentimiento de los hombres” (Rousseau, 1972; 29). Además la desigualdad se origina con la propiedad privada desde el momento en que por primera vez el hombre dice “esto es mío”.

Así surge la desigualdad social, originando la pobreza y la riqueza entre los hombres y entre los pueblos, por tanto los conflictos violentos. De allí que Rousseau afirmara en su *Respuesta al rey Estanilao* en 1751 que “La primera fuente del mal es la desigualdad. Esas palabras pobre y rico son relativas, y cuando los hombres sean iguales no habrá ni pobres ni ricos”.

En esta misma lógica Marx considera que la desigualdad se origina con la propiedad privada sobre los medios de producción pero siempre con los ojos puestos en la utopía de la igualdad entre los hombres con el advenimiento del comunismo, en donde desaparecen la propiedad privada, las clases sociales, el Estado y se establece la propiedad colectiva.

La igualdad, que fue uno de los valores centrales de la Ilustración y su proyecto de emancipación humana, no logró la universalización como fue el caso de los valores de la libertad y la vida. En otros términos, la igualdad es un problema estrictamente político. Sin embargo, está íntimamente ligada a la libertad. Por ejemplo, la igualdad de libertad está relacionada con la igualdad de derechos y la segunda con la igualdad de

ejercer esos derechos, éstas son reivindicaciones sociales que solamente se logran en la lucha que muchas veces se traduce en conflictos violentos.

Además, la igualdad está en conexión recíproca con la justicia. De acuerdo con la ley, la justicia es aplicada en forma igual para todos, pero desafortunadamente la realidad es “tan testaruda” como afirmara Lenin en su tiempo, que nos indica lo contrario, su impartición es desigual, sigue siendo un ideal. Ambos valores no sólo son un problema axiológico sino también político y social, convirtiéndose en un problema ontológico, es decir, de la existencia del ser humano en el mundo.

Es así como las desigualdades sociales estructurales van acompañadas de la violencia. La pobreza de la inmensa mayoría y la opulencia de la minoría han provocado distintas revoluciones como la Revolución Socialista de octubre de 1917 en Rusia, la propia Revolución de 1910 en México, y otras revoluciones de liberación en América Latina y en el África.

Sólo por dar un ejemplo, en la actualidad, de acuerdo con la revista *Forbes* del mes de marzo de 2005, la riqueza del mundo está concentrada en manos de únicamente 691 multimillonarios y señala que los cuatro hombres más ricos son: Bill Gates, Warren Buffet, Paul Allen y el mexicano Carlos Slim Helú. Por mencionar un detalle “La fortuna de Slim creció 71% en sólo un año” (González, *La Jornada*; 11/3/2005).

Las clases sociales existen más marcadas que nunca, las desigualdades de género, de raza y de credos. Por ello, la igualdad en la sociedad moderna sigue siendo una ideación, porque es un fin deseado y no alcanza el grado de universalidad; sigue siendo un problema de la modernidad no resuelto. Más aún, hoy en día con la globalización y su filosofía neoliberal, se han abierto aún más las divisiones entre la pobreza y la riqueza, y la pobreza se ha globalizado.

La modernidad no lo ha resuelto y lo debe de encarar puesto que el problema de la igualdad es un valor genérico del ser humano, tal como se establece en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (1789) en su Artículo 16 que a la letra dice: “La ley debe ser igual para todos, sea para castigar o premiar”. La *Declaración de Independencia de América* (1791) y más tarde José Ma. Morelos y Pavón en los

Sentimientos de la Nación (1813) y en la *Constitución de Apatzingán* recogen este mismo espíritu filosófico y posteriormente son retomadas en las constituciones de varios países.

Sin embargo, vivimos en una sociedad donde existen clases sociales, división social del trabajo manual e intelectual, división del campo y la ciudad, razas, religiones, ideologías, sexos; países desarrollados y países subdesarrollados, pobreza y riqueza. Estas contradicciones son el campo de cultivo de los conflictos violentos.

Esta realidad indica que para poder adquirir la libertad y ser reconocido por el otro como ser humano hay que luchar a vida o muerte. Como lo afirma Hegel en la *Fenomenología del espíritu* en el apartado de la dialéctica del amo y del esclavo: la lucha por defender la vida a través de la violencia. Las luchas por la libertad fueron sostenidas por los oprimidos en contra de aquellos que los tenían sometidos y tenían privilegios que defender, muriendo en aras de la libertad y de su reconocimiento. Luchas que han sido el fundamento de las libertades humanas, adquiridas por la lucha violenta, ésta es la dialéctica de la vida y la muerte.

Esto ha sido así históricamente, desde los orígenes del hombre, cuando la mano no solamente fue el primer instrumento de producción, sino que también le permitió fabricar armas para su defensa. Engels en *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre* escribe al respecto: “La mano les sirve para empuñar garrotes, con los que se defiende de sus enemigos, o para bombardear a éstos con frutos y piedras” (Engels, 1971; 75). El hombre primitivo siempre luchó con violencia para defender su vida de sus enemigos que querían privársela y de aquellos que querían invadir su propiedad. Esto ha sucedido hasta nuestros días, la violencia es histórica.

La libertad, la vida y la igualdad, así como también la violencia que genera la lucha por adquirirlas, son el resultado de las relaciones sociales que establecen los hombres entre sí para conformar la sociedad, o mejor dicho, que se dan en el campo de las relaciones humanas. La libertad y la vida del ser humano, la lucha para conservarlas, son un hecho social y humano, como lo es la conciencia, el lenguaje y el conocimiento. “La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo inmediato y sensible que

nos rodea, y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo” (Marx, 1974; 31).

El hombre desde el momento en que dice por primera vez “Yo existo”, toma conciencia de su estancia en el mundo, de inmediato lucha contra la naturaleza para poder subsistir e independizarse de ella. Pero ese “Yo” se relaciona con otros “Yos”, conformando el “Nosotros” como esencia social y humana en el mundo; el “Yo” por sí solo y aislado, no es nada sino una quimera. El “Yo” que es en sí, para sí y para otros, es el ser social. El ser social y en el contexto social, el hombre que lucha por su libertad y su vida, que otros tienen subsumida, como dijera aquel dicho popular “el pez grande se traga al pez más chico” y el “hombre más poderoso se traga al hombre más débil”, es decir, el hombre se traga al hombre. Es en esta dialéctica en que discurre la lucha por la libertad y la vida.

En la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* en el Artículo Primero dice que: “Los hombres han nacido y continúan siendo libres e iguales en cuanto a derechos. Por lo tanto, las distinciones civiles sólo podrán fundarse en la utilidad pública”. El Artículo Segundo reza: “La finalidad de todas las asociaciones políticas es la protección de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre, y esos derechos son libertad, propiedad, seguridad y resistencia a la opresión”. Derechos legalizados por la ley y protegidos por el Estado como representante del conjunto de la sociedad.

En esa misma lógica aparece en el segundo apartado en la *Declaración de Independencia de América*, escrita por Thomas Jefferson, un conjunto de ideas relacionadas con la libertad y la vida como valores universales: “Consideramos que estas verdades son evidentes por sí mismas, que todos los hombres han sido creados iguales, que su creador les ha dotado de ciertos derechos inalienables; que entre éstos se encuentran la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad”.

En ambas declaraciones, lo primero es garantizar la vida y la libertad del ser humano; la adquisición de la libertad y la defensa de la vida. Valores que se adquirieron con la lucha violenta. A sabiendas de que están constituidos en leyes y salvaguardados en las constituciones de los países, se sigue luchando por defenderlos. Viene a colación el grito de la girondina Made Rolland cuando la guillotina cayera sobre sus hombros:

“libertad, ¡cuántos crímenes en tu nombre!”. Son múltiples los ejemplos en la historia que nos hacen reflexionar.

En realidad, Estados Unidos lleva la libertad y la democracia con un método no muy diferente de aquel con el que los países cristianos “llevaron la cristiandad a los fieles”. Para los cristianos su religión era la “verdadera religión”, su Dios era el “verdadero Dios” y por ello necesitaban imponerlos con todas las formas disponibles, lícitas o ilícitas (incluyendo la guerra, la que hábilmente se transformaría en “guerra santa”). De la misma manera, para Estados Unidos su libertad es la “verdadera libertad” del mundo, para “liberarlos de la tiranía”, y hay que imponerla por cualquier medio. En este caso, el fin justifica los medios, no importa los costos materiales y humanos. Estos medios son los que han llevado a la destrucción de miles de pueblos y a la muerte de millones de seres humanos. En otros términos, Estados Unidos se erige como el Estado absoluto y cosmopolita, único poder que tiene el monopolio de la “verdad”, de la “libertad”, de la “democracia” y por lo tanto de la violencia a nivel mundial.

La libertad no puede ser nunca “exportada” o impuesta a ningún país, la libertad de los pueblos debe ser obra de cada uno. En el caso de Irak, que es el más fresco y presente en la memoria del mundo, se ha prolongado la violencia, haciendo mella en la conciencia de los agredidos desde la infancia a la madurez. Así se forma el odio y la cultura de la violencia, provocando una agresión defensiva que lleva a la destrucción, y por la parte de los agresores, una psicosis obstinada y enfermiza de crueldad como placer y satisfacción. Se crea una tradición de violencia y los hombres aceptan escalas de valores, de acuerdo con las cuales los actos de violencia se acompañan con hechos violentos heroicos o virtuosos, ahí tenemos los jóvenes-bomba suicidas.

En esta orientación, Aldous Huxley afirma que: “Los buenos fines sólo pueden ser logrados usando medios adecuados. El fin no puede justificar los medios, por la sencilla y clara razón de que los medios empleados determinan la naturaleza de los fines obtenidos” (Huxley, 2000; 15). Sólo en esa lógica se pueden ir eliminando poco a poco los conflictos violentos, cuando los seres humanos tengamos claro los buenos fines que se persiguen como la libertad o la democracia, utilizando los medios adecuados para alcanzarlos. Esto nos lleva a respetar la libertad y la vida de los pueblos y por lo tanto, la paz.

Pero la libertad no es la simple acción de hacer lo que le plazca al ser humano, ya sea libertad individual o social. Por el contrario, tiene parámetros y principios, como lo afirmara Huxley y cien años antes John Stuart Mill (Mill, 1970; 65-66):

Este principio consiste en afirmar que el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de cualquiera de sus miembros, es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que se perjudique a los demás... La única parte de la conducta de cada uno por la que él es responsable ante la sociedad es a la que se refiere a los demás. En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano.

Como reza el principio de la filosofía del derecho, la libertad de uno termina donde comienza la libertad del otro. Si es violada por uno de ellos, emerge el conflicto violento con la finalidad de recuperarla. En ese sentido, la libertad tiene límites que la sociedad establece a través de normas morales y el Estado por medio de leyes jurídicas establecidas constitucionalmente.

La libertad está conformada por la libertad de la razón teórica y la libertad de la razón práctica. La primera es la acción del pensamiento, es decir, subjetiva, como la libertad conceptual del mundo y de la vida, la libertad de credos religiosos, ideológicos y políticos. La segunda consiste en llevar a la práctica estas acciones, las cuales se manifiestan en la libertad de prensa, de reunión y de asociación. Estas libertades están relacionadas entre sí con las formas de libertades que suelen llamarse “libertad negativa” y “libertad positiva”.

Norberto Bobbio define a la primera de la manera siguiente: “Por libertad negativa se entiende en el lenguaje político como la situación en la cual un sujeto tiene la posibilidad de obrar o no obrar, sin ser obligado a ello o sin que se lo impidan otros sujetos” (Bobbio, 1993; 97). Es decir, el ser humano tiene la libertad de pensar y actuar por sí mismo sin la tutela de otro, sea éste una persona individual, líder político,

religioso o partido político, sindicato o Iglesia. Es esa libertad la que tiene el individuo para obrar, teórica y prácticamente, sin impedimentos.

La segunda la define así: “La libertad positiva se entiende en el lenguaje político como la situación en la que un sujeto tiene la posibilidad de orientar su voluntad hacia un objetivo, de tomar decisiones, sin verse determinado por la voluntad de otros. Esta forma de libertad se llama también autodeterminación o, de manera más apropiada, autonomía” (Bobbio, 1993; 100). Esta independencia que tiene el ser humano de organizarse, proyectarse y actuar por sí solo, sin la intervención de otro u otros en su vida privada y pública, no obedece a las normas de otros sino a las suyas que dicta su conciencia para actuar, para alcanzar su objetivo, o sea su propia libertad de elegir lo que va a hacer en su vida, en otros términos, su emancipación. Esta libertad positiva es aplicada a la autonomía de los pueblos para organizarse social, cultural, política y económicamente, sin la intervención de otros, es la autodeterminación de los pueblos.

Es la independencia de voluntad que tiene el ser humano, pueblo o país de proyectar su libertad conforme a la determinación de una ley propia que es la razón. En cuanto a la legislación de la libertad como razón práctica, es la libertad en el sentido positivo desde el momento en que se norma constitucionalmente a través de leyes por conducto del Estado, con la finalidad de preservar las libertades de los individuos como la libertad de prensa, de reunión, de asociación, la libertad religiosa y la libertad política. Libertades que se traducen en derechos civiles de los ciudadanos como entes colectivos. De ahí se desprende que “históricamente, la libertad negativa es predominantemente un atributo del individuo y la libertad positiva un atributo de ente colectivo” (idem; 109). Pero ambas se conjugan entre sí para configurar las libertades individuales y sociales.

Es el Estado como Estado de derecho quien tiene la responsabilidad de preservarlas, aunque sea el primero en violarlas, por eso es que el ser humano está en una lucha permanente para adquirir nuevas libertades o conservar las ya adquiridas.

Es necesario preguntarse cuál es el papel del Estado como representante de la sociedad en lo que concierne a los derechos humanos como la libertad, la vida y igualdad. Claro que la respuesta es vigilar y respetarlos, aplicando el derecho. Esta vigilancia es el resultado del pacto social o contrato entre las partes. Pero el Estado es más que eso, es

el organismo que tiene el monopolio de las leyes y el empleo legítimo de la violencia o la amenaza de emplearla como medio para imponer legalmente el respeto de uno hacia el otro y además defender la soberanía de su respectivo país. Esta parte, es uno de los aspectos siempre candentes en el ámbito de las relaciones internacionales pues tiene que establecer tratados de no intervención y paz con otros países.

Sobre el papel del Estado en materia de seguridad del ser humano, Adam Smith asimila la Revolución Industrial gestada en su país y escribe *La riqueza de las naciones*. Sostiene que la libertad de los individuos se da plenamente cuando éstos no violan las leyes de la justicia, si se da tal caso la pierden durante un tiempo determinado hasta que cumplan por el delito cometido, penado por la ley. Después de cumplir con esa condición tienen la obligación de ocuparse en cualquier actividad encaminada a la producción en beneficio de la sociedad, trabajo que el Estado garantiza. Cubiertas estas obligaciones, el Estado garantiza la libertad y la no violencia.

Para ello tiene tres obligaciones con la sociedad y con los individuos que la componen: “Primera, la obligación de proteger a la sociedad de la violencia y de la invasión de otras sociedades independientes; segunda, la obligación de proteger, hasta donde esto es posible, a cada uno de los miembros de la sociedad, de la injusticia y de la opresión que puedan recibir otros miembros de la misma, es decir, la obligación de establecer una exacta administración de la justicia; y tercera, la obligación de realizar y conservar determinadas obras públicas y de determinadas instituciones públicas, cuya realización y mantenimiento no puede ser nunca de interés para un individuo particular o para un pequeño número de individuos” (Smith, 1985; 454-455).

Para el caso que nos ocupa es importante resaltar los tres deberes que tiene el Estado para que la sociedad viva en armonía y en paz. El primero es claro: es la protección de los miembros de la sociedad de la violencia entre ellos mismos y de la violencia del exterior como las invasiones o intervenciones militares de otros países. Aquí las fuerzas policíacas y militares tienen por objeto impedir la violencia interior y exterior.

El segundo deber público está dirigido a proteger a los miembros de la sociedad de la opresión. Para ello es necesario “una exacta administración de justicia”, sin ella no puede haber tranquilidad y paz para el progreso de la sociedad.

El último deber público es el de cubrir las necesidades primarias de subsistencia como el comer, beber, vestir y vivir bajo un techo. Para ello se garantiza el derecho al trabajo y a la propiedad; la realización de obras públicas para el beneficio de la sociedad e instituciones públicas sólidas para el buen funcionamiento del Estado con la finalidad que dichas necesidades se cubran. A partir de ello, Smith diseña una especie de Estado liberal-benefactor, que permita la libertad individual y la libertad mercado, protegidas por el Estado. Concibe el Estado como un conjunto de instituciones políticamente neutrales y ajenas a otras fuerzas sociales. El Estado es necesario para crear, definir y reforzar el marco regulador en el que operan las distintas fuerzas políticas, económicas y sociales con la finalidad de conservar la armonía entre los miembros de la sociedad.

Sin embargo, a pesar de contar con Estados legitimados por el voto popular, vivimos una modernidad turbulenta y caótica. Existe crisis de valores morales, sociales y estéticos, crisis del hombre, crisis de la humanidad y crisis de los grandes proyectos de emancipación humana, crisis de civilización en una sociedad tecnificada e informada, esto es la gran aporía de la modernidad. El problema es que ante ello, los ritos de la fe toman su lugar y las religiones aparecen como alternativas “salvadoras” de la sociedad moderna. El avance de la religiosidad que hemos vivido en los últimos años del Siglo XX y principios del Siglo XXI responde a la incertidumbre y al desencanto frente a las promesas incumplidas de la modernidad, de igualdad, de justicia, de democracia y de libertad. La religión viene a llenar el vacío de la crisis de paradigmas y de alternativas que los distintos regímenes han representado para poder satisfacer las necesidades de las sociedades y del ser humano.

La posición de las distintas religiones ha sido la misma. Por ejemplo, las dos mayores religiones, el Cristianismo y el Islam, conquistaron a través de la violencia la mayor parte de la población del mundo. Más aún, las iglesias cristianas siempre apoyaron la esclavitud. Los protestantes sureños de Estados Unidos defendieron la esclavitud durante la Guerra Civil, y la iglesia católica la defendió hasta que fue abolida décadas después en Cuba y Brasil. El Vaticano “ignoró” el nazismo, la dictadura franquista en España, las guerras e invasiones imperialistas del Siglo XX y se ha limitado a declaraciones y oraciones.

Kant en 1784 clamaba por la emancipación del hombre, para la cual “no se requiere más que una cosa, libertad; y la más inocente entre todas las que lleva ese nombre, a saber libertad de hacer uso público de su razón íntegramente” (Kant, 1985: 28). Para este filósofo alemán operaba sobre los seres humanos la tutela que sobre su pensamiento ejercían varias personas e instituciones, en particular se refería a los médicos, los funcionarios y principalmente a los sacerdotes. En lo que se refiere a cuestiones de religión afirmaba que “hay que considerar que esa tutela religiosa es, entre todas, la más funesta y deshonorosa” (Kant, 1985; 36).

La intolerancia religiosa ha conducido a la violencia. Este fenómeno era común en la Edad Media cuando el monopolio de la religión estaba en manos de la Iglesia católica, no existía libertad individual ni mucho menos social, estaban eliminadas, es decir, no había libertad de pensamiento ni libertad de credos religiosos. En esa época eran quemadas vivas las personas que ejercían la brujería y los pensadores que no pensaban igual que la Iglesia católica. Los movimientos de esa época se dieron a la falta general de libertad individual, lucha que condujo a conflictos violentos, “Lo que caracteriza a la sociedad medieval, en contraste con la moderna, es la ausencia de la libertad individual” (Fromm, 1993; 58).

El filósofo italiano Giordano Bruno, el más importante en el Renacimiento, fue quemado vivo por órdenes de la Santa Inquisición, porque sostenía la tesis de la naturaleza creadora, el alma divina, en oposición al mundo de las cosas producidas y creadas por Dios. El científico italiano Galileo Galilei fundador la física moderna fue perseguido y torturado por sus innovaciones científicas como la *Ley de la caída de los cuerpos*, y así todos aquellos que la Iglesia consideraba como “herejes”. La intolerancia religiosa provocó la barbarie de las cruzadas con cientos de miles de muertos, el surgimiento del movimiento de la Reforma en sus dos concepciones, la de Calvino y la de Lutero.

En esa misma lógica cabe mencionar que en pleno Siglo XXI, la religión sigue provocando luchas sangrientas, esto es por falta de tolerancia principalmente en el Medio Oriente y en lo que fue la antigua Yugoslavia.

La historia de la libertad va acompañada de la violencia porque “la historia es un entramado dramático de libertad y opresión, de nuevas libertades a las que contestan nuevas opresiones, de viejas opresiones abatidas, de nuevas libertades reencontradas, de nuevas opresiones impuestas y de viejas libertades perdidas” (Bobbio, 1993; 130). Significa la lucha permanente por la libertad para vivir con dignidad, donde está en juego la vida y la muerte.

No es que el ser humano sea violento por naturaleza, sino que esa violencia la adquiere porque vive en sociedad, producto de sus relaciones sociales de producción tanto material como espiritual. Es en esa complejidad social donde existen un conjunto de intereses económicos y políticos, individuales y sociales que se entrecruzan unos con otros; donde existen la propiedad privada, las clases sociales, la pobreza y la riqueza entre la sociedad, la pobreza y riqueza entre las naciones, donde unos están oprimidos por otros, tanto individual como socialmente. También donde están presentes la lucha económica por la riqueza, la lucha política por el poder y al mismo tiempo la lucha por la libertad, la vida y la democracia.

Es en esta dialéctica donde se realiza la confrontación por la vida y la muerte, porque es la lucha por el reconocimiento del uno por el otro. “El individuo-humano que no ha osado arriesgar su vida puede, por cierto, ser reconocido, en tanto que persona humana, pero no ha alcanzado la verdad de ese hecho-de ser-reconocido en tanto que una Autoconciencia autónoma” (Kojève, 1971; 21). Es en este proceso dialéctico en donde el ser humano deviene violento, agresivo, egoísta, lleno de odio, de deseos de venganza, de poder y de dominación. Todas las relaciones sociales que conforman la sociedad están envenenadas por el odio, el poder y la muerte, y al mismo tiempo se nutren de la lucha por la libertad y la vida.

De lo anterior se desprende que para un grupo social, pueblo o país, que habita en un espacio común físico donde la libertad está cancelada y donde no se acepta la opresión y dominación, la guerra, la rebelión y la revolución son respuestas alternativas al estado de las cosas que prevalece, reuniendo las condiciones objetivas y subjetivas para hacer posibles tales actos. Cuando existe una voluntad no sólo de morir sino también de matar por la libertad y la vida, a fin de lograr un acuerdo normativo que difiere de aquél del

poder dominante, el resultado es un pacto social entre las partes en conflicto, con la legalización de la libertad.

La legalización de la libertad y la vida se objetiviza en las constituciones de los distintos países del mundo. En la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* se declara en el Artículo 4: “La libertad política consiste en poder hacer todo aquello que no cause perjuicio a los demás”. Uno de los derechos es la vida y por otro lado, nadie tiene el derecho de privar la vida de otro sin causa justificada. En el mismo horizonte, la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* afirma en el Artículo 3: “Todo individuo tiene el derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona”.

Como se observa, ambas Declaraciones estipulan la preservación de la libertad y la vida como los valores supremos de los derechos humanos. Sin embargo, esos derechos no han sido respetados, se han invertido esos valores por los de la violencia. Violencia dirigida contra el Yo y el Nosotros físico y psicológico, contra su medio familiar, social, cultural y ecológico, y los demás derechos civiles plasmados en estas Declaraciones se vuelven completamente imposibles.

El Estado, como garante de la defensa de los derechos civiles y humanos, se convierte en el monopolio de la violencia y la legítima en contra de la libertad y de la propia vida. Como lo afirma Krishnamurti, “por su propia naturaleza, la autoridad impide la plena conciencia de uno mismo, y por tanto destruye finalmente la libertad” (2003; 47). Ésta es la paradoja del Estado moderno, aparece de nueva cuenta la no libertad y la lucha por la libertad. Esta dialéctica, de la lucha por adquirir, conservar o recuperar la libertad, es permanente.

Emancipación humana y guerra

La Ilustración anunció la emancipación humana. Sin embargo, el progreso conllevó a más guerras y a la deshumanización. Progreso y barbarie han sido las dos grandes características de la modernidad.

La Revolución Industrial, como parte integrante del Siglo de las Luces, permitió el desarrollo de la agricultura, los sistemas de comunicación, la educación y la cultura. De

la misma manera, logró la liberación de la economía y del individuo. Smith explicitó la libertad del ciudadano y la libertad económica, controladas por el Estado, bases para que la sociedad viviera en paz. Esta noción de libertad fue tomada por los jacobinos, Saint-Simon, Morat, Saint-Just y Robespierre en Francia. Resaltaban la industria como poder fundamental y capaz de conducir a la humanidad hacia una sociedad libre y racional.

A partir de ello, afirmó Robespierre en el discurso pronunciado en la Convención del 7 de mayo de 1794: “fundar una inmensa República sobre las bases de la razón, de la libertad y de la igualdad, estrechar con un vínculo fuerte todas las partes de este inmenso imperio, no es una empresa que la ligereza pueda llevar a cabo; es la obra maestra de la virtud y de la razón humana” (Álvarez Junco y Emilio Gilolmo, 1970; 241). El espíritu de la Ilustración, de la Revolución Industrial y la Revolución Francesa se basa en la razón, en la libertad, en la igualdad y en el progreso. Valores recogidos por la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, sientan las bases del Estado liberal y del liberalismo social, político y económico.

Valores que la modernidad ha retomado, pero que ha violado constantemente, llevando a conflictos violentos de grandes magnitudes y convirtiendo a los hombres contra la humanidad. Ésta siempre ha sido la lógica, la historia está llena de violencia de toda índole: violencia bélica, violencia estructural generada por la pobreza, racismo y fanatismo religioso, narcotráfico, secuestro y terrorismo, violencia de género, y destrucción del medio ambiente, entre muchas otras.

Todas estas expresiones de violencia han afectado a la humanidad llevándola hacia la pérdida de valores sociales, morales y estéticos, es decir, al caos de la modernidad y a la miseria humana. Sin embargo, la coexistencia de los valores de la vida y la libertad como valores universales siguen persistiendo como un hecho social, humano, válido y reconocido. A pesar de la turbulencia violenta de la modernidad, sigue siendo cierto que también fue una época de progreso en la ciencia, en la tecnología, en la economía y de logros en la libertad, aunque esta última sea adquirida con la lucha violenta.

Todavía se viene arrastrando la secuela de enfrentamientos bélicos, de intervención y conflictos locales. Si el pasado Siglo XX fue el más innovador en ciencia y tecnología,

lo paradójico es que también fue el más bárbaro de la historia de la humanidad. Se registraron las dos guerreras mundiales, murieron millones de seres humanos, cientos de miles de heridos y mutilados, guerras locales y revoluciones de liberación. Después de la posguerra se desataron guerras de intervención, de baja intensidad, interculturales y más revoluciones, más aún la generación de más pobreza y la destrucción del medio ambiente; violencia que se ha globalizado. Secuela que sigue en este Siglo XXI.

Una modernidad que se transformó en barbarie humana. Los datos registrados en la actualidad no anuncian una corrección a esta tendencia, aparecen cientos de muertos por atentados suicidas en el Medio Oriente, principalmente en Irak y Palestina; muertes por narcotráfico en América Latina, Colombia y México. Por ejemplo, se calcula que una persona por segundo muere en el mundo por armas de fuego o blanca, además de la muerte silenciosa por hambre y enfermedades. Igualmente la muerte que se cierne poco a poco por la destrucción de la naturaleza y los desastres naturales.

Pero la guerra “es la proyección más espectacular y sangrienta de nuestras vidas diarias. La guerra es una expresión externa de nuestro estado interno, una ampliación de nuestra actividad diaria. Es más espectacular, más sangrienta, más destructiva, pero es el resultado colectivo de nuestras actividades individuales” (Kishnamurti, 2003; 191). La guerra se origina en la subjetividad del ser humano, porque la idea, la planifica y la proyecta hacia el exterior. Es resultado de la ambición de poder, la envidia, la codicia, la venganza, el odio y el afán de dominio, y de un conjunto de pasiones individuales y sociales en un entramado de complejidad que se entrecruzan entre sí y configuran el comportamiento humano, del que surge como resultante la violencia.

Es lo que puede considerarse como producto de una potencia única que actúa sin conciencia y sin voluntad. Lo que unos quieren es la libertad y la vida como valores supremos y tropiezan con la resistencia de otros, y lo que resulta de todo ello es algo que nadie ha querido, la violencia descarnada en la historia del género humano.

La guerra es una constante en la moderna civilización occidental. El belicismo ha embarazado la formación y desarrollo de los Estados modernos desde el Siglo XVII. Herencia que ha dejado al naciente Siglo XXI.

Partimos de la premisa de que las guerras tienen su base en la lucha por la libertad, la vida y la propiedad como valores universales del ser humano y de las concepciones que se tengan de éstos. La libertad de oprimir, de intervenir, de invadir y de explotar a otro, y por otro lado, la libertad de defenderse de la opresión, de la intervención y de la explotación. Libertad que se transforma en derecho legítimo de defensa de su libertad, su vida y su espacio habitacional, su propiedad.

Al respecto, Marx escribe (1973; 437):

“Las dificultades que encuentra la comunidad sólo pueden provenir de otras comunidades, que ya han ocupado esa tierra o que molestan a la comunidad en su ocupación. La guerra es entonces común, el gran trabajo colectivo, necesario para ocupar las condiciones objetivas de la existencia vital o para proteger y eternizar la ocupación de las mismas. Por lo tanto, la comunidad compuesta de familias se organiza en primer término para la guerra - como organización militar y guerrera - y ésta es una de las condiciones de su existencia como propietaria.”

Cuando una comunidad que vive en paz y en libertad en su espacio privado-geográfico y se ve invadida por otra comunidad extranjera para apropiarse de la tierra e imponer su cultura, tiene el derecho de organizarse para defender no solamente su propiedad, sino su libertad y su vida. La guerra se justifica cuando se combate en defensa de los intereses vitales de una comunidad. En ese sentido, Kant afirma en el *Derecho de gentes* y en *La metafísica de las costumbres* que: “En el estado natural de los Estados, el derecho a la guerra (las hostilidades) es una forma lícita por la cual un Estado, por su propia fuerza, reclama su derecho frente a otro cuando cree que éste lo ha lesionado” (Kant, 1993; 185). Esto por la sencilla razón de que no se puede resolver por vía jurídica, ya que está en juego el problema de la libertad y de la vida de los pueblos.

Es en este sentido, las guerras son el resultado del conflicto por la lucha de los dos valores universales fundamentales del ser humano. Es en el conflicto donde se reconocen los valores de la libertad y la vida, tanto en la acción de los que intervienen o invaden como de los que se defienden de esos actos, y ambas acciones tienen que justificarse para llevarlas a la práctica y se relacionan con el valor de la justicia.

Es en esa orientación que se habla de “guerras justas” y “guerras injustas”. Las primeras son justas y se justifican porque han violado su territorio, su libertad y su vida, y fueron provocadas por un acto injusto porque nadie tiene el derecho de invadir y violentar la libertad y la vida de otro. “El error que comete el agresor es forzar a hombres y mujeres a arriesgar sus vidas en defensa de sus intereses. No existe derecho alguno a cometer crímenes para acortar la duración de la guerra” (Walzer, 2001; 35). Significa entonces que los actos de guerra justos se justifican como acciones relacionadas con la defensa de valores universales, no por normas o usos y costumbres de hacer la guerra. Las injustas no tienen justificación jurídica ni moral, solamente económica, ideológica y política.

Las guerras comparten tres características que se relacionan entre sí: el derecho a la guerra, el desarrollo de la guerra, y el tratado de paz al finalizar la guerra. El derecho a la guerra es otorgado cuando el país es agredido e invadido por otro, violentando su propiedad, su soberanía, su independencia, su libertad y su vida. Aunque esto ha estado en el centro de la discusión y del análisis jurídico, político y filosófico, desde la perspectiva moral, cuando un país interviene para resolver la violencia interna de otro país como la guerra civil, la violencia interreligiosa o intercultural.. El desarrollo de la guerra se caracteriza por la confrontación, donde salen afectados tanto combatientes como miembros de sociedad civil, el medio ambiente, los pueblos y las culturas. En todo conflicto bélico debe de ponerse un límite después de ser derrotado el enemigo para que termine todo tipo de hostilidades. Y en tercer término, debe establecerse la paz inmediatamente a través de tratados entre las partes y las nuevas condiciones.

En general, la guerra es la expresión más bárbara de la violencia del género humano, con la muerte en masa y destrucción generalizada. Es una acción social consciente, porque se idea y planifica para poder llevarla a la práctica, como lo escribe Aldous Huxley, haciendo una comparación con los animales: “Algunos insectos que viven en sociedad van a la lucha, es cierto, organizados como ejércitos; pero sus ataques están siempre dirigidos contra individuos de otras especies. El hombre es único en eso de organizar matanzas dentro de su especie” (Huxley, 2000; 98). Muchas veces es impulsado por el deseo del poder económico, político, militar, cultural o religioso, por odio o ira. Los principales orígenes de esta acción humana son la invasión, el colonialismo, el nacionalismo y la ideología.

La invasión, el colonialismo, el nacionalismo y la ideología

La invasión es una causa de conflicto, cuando un país invade a otro para apropiarse de sus recursos naturales, económicos y de su fuerza de trabajo. Este tipo de guerras se ha desarrollado en toda la historia de la humanidad, desde la comunidad primitiva hasta la actualidad. El objetivo es la expropiación y explotación de los recursos naturales o la apropiación de un territorio para utilizarlo como lugar geográfico estratégico para invadir otra región rica en estos recursos. En un primer momento fueron minerales, entre ellos cobre, plata, oro, zinc; en la actualidad, mercurio, uranio y petróleo; en el futuro será probablemente el agua.

De las invasiones surge en forma inmediata la lucha por la conquista de territorios, provocando guerras entre las grandes potencias por el reparto del mundo para establecer sus imperios y sus colonias, es decir, guerras imperiales. Este tipo de guerras se vienen desarrollando desde el antiguo Oriente hasta la fecha. En efecto, Marx escribe en *El Capital* que “en la historia real el gran papel lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra la violencia” (Marx, 1975; 892).

El proceso histórico de conquista explica cómo se originó el capitalismo, que requirió de un conjunto de condiciones económicas, sociales, históricas y culturales íntimamente relacionadas entre sí y con la violencia. La colonización, la venta de esclavos, las guerras entre señores feudales y las guerras religiosas; la imposición de cierta cultura y religión a los pueblos conquistados para poder saquear sus recursos, fueron “despojos brutales, horrores, vejaciones que llevan aparejada la explotación violenta del pueblo desde el último tercio del Siglo XV” (Marx, 1975; 619).

El colonialismo es el sistema de dominio impuesto por parte de un país fuerte económico, político y militarmente; que utiliza la violencia en contra de otro país más débil para saquear y explotar sus recursos económicos e imponer su cultura y su sistema de valores.

La historia ha registrado el origen del imperialismo desde el año 3000 a.C. cuando inició el Periodo Sumario con enfrentamientos sangrientos entre las distintas ciudades-Estado de Mesopotamia. Entre momentos de paz y lucha, hasta 1800 a.C. se funda la primera dinastía de Babilonia, y posteriormente en el año de 1700 a.C. nace el primer Imperio babilónico. Y para el año 1300 a J.C. ya se habían consolidado en Oriente dos grandes imperios, el de Egipto y el Hitita. Estos imperios se enfrentaron en guerras prolongadas y fraticidas por el poder de los pueblos de Mesopotamia.

El proceso de colonización siguió su marcha con un conjunto de invasiones de los arameos, a principios del Siglo XI antes de nuestra era, invadiendo Babilonia y Siria, y estableciéndose así el Imperio Sirio, altamente belicoso, fuerte y cruel.

En la época moderna, el colonialismo fue consecuencia de las necesidades de expansión de los países europeos en el mundo. Esta expansión buscó en particular aumentar las riquezas económicas, desde mediados del Siglo XVI hasta la mitad del Siglo XVII, con el dominio de Inglaterra, España y Portugal, principalmente en América y en la India, imponiendo en forma violenta para explotar, por ejemplo, las minas de oro y plata a través del trabajo esclavo. Fue entonces cuando el continente africano se volvió región privilegiada de los colonialistas europeos pues les proporcionaba esclavos para la venta y tráfico humano. Estas conquistas fueron dramáticamente salvajes, con una extensa explotación. Se utilizaron los medios más bárbaros, destruyendo pueblos enteros, cultural y políticamente.

Las primeras etapas del colonialismo fueron la base para la acumulación originaria del capital. A partir de ello fue adquiriendo nuevas formas. Marx explica que: “en las nuevas colonias norteamericanas, la pasión por la propiedad de la tierra impidió la existencia de una clase de trabajadores asalariados” (Marx, 1975; 958). En ese tiempo, la fuerza de trabajo que utilizaban para la producción de la tierra era el trabajo esclavo y éste era más rentable que el trabajo del campesino siervo. Sin embargo, era insuficiente, y por lo tanto, aunque la fuerza de trabajo base de la colonización no fue el trabajo libre, tuvo que aparecer el trabajo asalariado.

Marx dice que: “la expropiación de la masa del pueblo despojada de la tierra constituye el fundamento del modo capitalista de producción. La esencia de una colonia libre

consiste, a la inversa, en la mayor parte del suelo es todavía propiedad del pueblo” (Mrax, 1975; 959). El despojo de la tierra y el trabajo esclavo fue una característica básica del colonialismo inicial, al mismo tiempo que se iba desarrollando la acumulación de la riqueza, la capacidad tecnológica, el comercio y la organización estatal.

Todo ello permitió avanzar en la producción, lo que más tarde permitió la Revolución Industrial que terminó transformándose en el capitalismo mundial, revolucionando las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, el mercado, la ciencia, la tecnología y la cultura universal. Así aparecieron en el escenario dos fuerzas productivas ligadas al proceso de producción: la fuerza de trabajo asalariado y el capital, es decir, los obreros y la burguesía.

La Primera Guerra Mundial, con la derrota de Alemania y Turquía, implicó una nueva posición de las colonias frente a las potencias vencedoras. Las colonias de las potencias derrotadas fueron gobernadas internacionalmente bajo el control de la Sociedad de Naciones formada por las potencias vencedoras. Potencias como Inglaterra, Francia y Bélgica se repartieron parte de África y algunas islas del pacífico.

Precisamente en esta etapa bélica y sobre el reparto de colonias, Lenin escribe en el *Imperialismo, etapa superior del capitalismo*: “la guerra de 1914-1918 fue una guerra imperialista (esto es, una guerra de conquista, pillaje y rapiña), una guerra por el reparto del mundo, por la distribución y redistribución de colonias, esferas de influencia del capital financiero, etc.” (Lenin, 1973; 377). Ésta es la naturaleza de este tipo de guerras desatadas por las grandes potencias coloniales de Occidente como suelen llamárseles, pero la correcta denominación para poder entender su carácter, es la noción de países imperialistas.

Después de la Segunda Guerra Mundial se aceleró la descolonización a través de luchas políticas y algunas negociaciones a través de las Naciones Unidas. En su mayoría, la independencia de los pueblos se obtuvo mediante luchas armadas de liberación nacional. Argelia, Vietnam, Angola, Mozambique, Guinea Bissau, Zimbabwe, por mencionar algunos, son prueba de este proceso y violencia armada. Para finales de la década de 1960, la descolonización se estaba realizando en casi todos los países

colonizados. A la par con dichos movimientos de liberación, surge el triunfo de la Revolución Cubana y desde el Río Bravo hasta la Patagonia surgen movimientos armados para sacudirse de las dictaduras militares y luchar por el socialismo.

El colonialismo, en pleno Siglo XXI, no se ha eliminado del todo, todavía hay rezagos del pasado colonial. Por ejemplo, tenemos el caso de la República Árabe Saharaui Democrática en la región africana, colonia de Marruecos. Mohamed Abde, Presidente de dicha República, declaró en una entrevista: “Lo que importa es hablar de la causa saharauí, de su derecho a la autodeterminación y la dependencia. Sólo falta este último paso para que África cierre la oscura etapa del colonialismo, para que un cuarto de millón de personas que viven en campamentos en el desierto argelino pueda regresar a sus propias tierras, a sus ciudades y aldeas” (Petrich, La Jornada, 12/5/2005).

Ligado a todo ello está el sentimiento nacionalista. Según Aldous Huxley: “una de las causas principales de la guerra es el nacionalismo y el nacionalismo es inmensamente popular, satisface psíquicamente a los individuos nacionalistas. Todo nacionalismo es una religión idólatra en que la divinidad es el Estado personificado, a su vez, en muchos casos, por un rey o un dictador más o menos endiosado” (Huxley, 2000; 105). Este nacionalismo es resultado de llevar a los extremos ideológicos el concepto de nación, convirtiéndolo en la ideología de una formación política determinada, el Estado nacional.

Este radicalismo ha sido funesto en la historia de la humanidad, por un lado ha engendrado la vanidad y el desprecio a los demás, surgiendo el racismo y de ahí el odio, la agresividad, la ira y la violencia. Todos estos ingredientes han llevado a guerras de grandes magnitudes. El racismo no es exclusivo de algunos países sino que se ha generado en todo el mundo bajo múltiples formas de intolerancia que no se han podido eliminar en pleno Siglo XXI.

Esto también forma parte de una ideología. Gramsci define la ideología como “una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, el derecho, la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida intelectual y colectiva” (Portelli, 1978, 18). También están incluidas, en dicha definición la ciencia, la religión y el folklore. En otros términos, no existe neutralidad ideológica en ninguna de la

dimensiones del ser humano, ya que responde a intereses, aspiraciones o ideales en un contexto social históricamente determinado. La ideología es el resultado de las relaciones sociales que forman la sociedad y dentro de ella, grupos sociales se agrupan o coinciden con una determinada ideología que los guía y justifica su comportamiento práctico acorde a sus intereses, aspiraciones o ideales.

La ideología como “falsa conciencia” como lo afirmara Marx, también es aquella que tergiversa la realidad y crea un mundo fantasmagórico en las mentes de los hombres que se obstinan a él como verdad absoluta. Como cuando el Presidente Truman en 1947 - citado por Paul Kennedy- dijo que: “el mundo tenía que elegir entre dos series de principios ideológicos: un estilo de vida que se fundaba en la voluntad de la mayoría y se distingue por instituciones libres, gobierno representativo, garantías de la libertad individual, libertad de expresión y de religión, y liberación de la opresión política; o el segundo que se basaba en la voluntad de una minoría, impuesta por la fuerza a la mayoría, mediante el terror y la opresión, una prensa controlada, elecciones amañadas y la supresión de la libertad individual” (Kennedy, 1989; 460).

Este discurso tenía dedicatoria a la Unión Soviética gobernada por José Stalin. Truman sabía perfectamente de los campos de concentración, de las purgas y los crímenes en contra de la disidencia política. A comparación de la política totalitaria del stalinismo, Truman sostenía que la política de los Estados Unidos consistía en “ayudar a los pueblos libres a conservar sus instituciones y su integridad contra movimientos agresivos que tratan de imponerles regímenes totalitarios”. Con el mismo razonamiento, Eisenhower afirmó categóricamente: “las fuerzas del bien y del mal están agrupadas y armadas, y opuestas como lo han estado raras veces en la historia. La libertad se mide contra la esclavitud, la lucha contra las tinieblas” (Kennedy, 1979; 460).

A partir de entonces, tanto la doctrina de Truman como la postura de Eisenhower han sido la filosofía y la ideología de los distintos gobiernos de Estados Unidos, ya sean republicanos o demócratas, han sido la base para poder intervenir en asuntos políticos de otros países, imponiendo gobiernos y dando golpes de Estado como fue en América Latina, en el Medio Oriente y en África. Por ejemplo, después de no encontrar armas de destrucción masiva en Irak el Gobierno de Bush justificó la intervención por la falta de “libertad y democracia”.

Los dos principios ideológicos a que hace referencia Truman son el liberalismo y el comunismo, concepciones opuestas de cómo abordar los problemas no sólo de la democracia y la libertad, sino del proceso de producción de la economía y su distribución social.

En realidad, las ideologías contrapuestas son otra de las causas de la guerra. Por ejemplo, la ideología del capitalismo y el socialismo, el fascismo y el nazismo, las distintas religiones y culturas en el mundo. Un gran ejemplo fueron las guerras religiosas que sacudieron a Europa hasta sus cimientos en la Edad Media y durante el periodo comprendido de 1618-1648. Se basaron en el ideal universal del cristianismo católico de orden romano para el control político, económico y cultural de amplias zonas de dicho continente. Los criterios éticos y religiosos cedieron ante los criterios del poder político.

El poder de la Iglesia católica en la Edad Media estaba ligado al modo de producción feudal y al Estado absolutista, poder centralizado en el rey que representaba a los estamentos sociales de la nobleza, el clero y los militares. La nobleza constituía el 1.5% de la población, poseía el 20% de las tierras, monopolizaba los grados superiores del Ejército, de la Iglesia y de la organización judicial. En cuanto al clero, el otro gran estamento privilegiado compuesto por poco más de 0.15% de la población, basaba su poder económico en la propiedad de la tierra, poseía el 10% del total y la percepción de diezmos, y además, estaba exenta de impuestos. Por eso las guerras que desataba eran para conservar y aumentar sus riquezas. A sabiendas del poder económico de este estamento social, el poder político era mínimo: “Los señores eclesiásticos tampoco dispusieron nunca de enclaves señoriales amplios y consolidados”; pero eso sí, tenían un gran poder en el conocimiento que estaba subordinado a la fe y a Dios, es decir, imponían su ideología (Anderson, 1980; 111).

Sobre el sistema colonial cristiano, William Howitt dice que: “los actos de barbarie y los inicuos ultrajes perpetrados por las razas humanas llamadas cristianas en todas las regiones del mundo y contra todos los pueblos que pudieron subyugar, no encuentra paralelo en ninguna era de la historia universal y en ninguna raza, por salvaje e inculta, despiadada e impúdica que ésta fuera” (Marx, 1975; 940).

En los últimos tiempos ya no es la religión cristiana que sustenta el monopolio de la violencia, hoy existen otras religiones en el Medio Oriente que a nombre de Dios implementan la violencia. Como ha sucedido en el pasado reciente con Osama Bin Laden en los acontecimientos del 11 de septiembre de 2002 en los Estados Unidos y la guerra de Afganistán.

Junto con el lenguaje, el arte, la ciencia, la historia, el mito y rito, la religión como parte integrante de la ideología, es una dimensión fundamental de la cultura de los pueblos. Sin ella no se puede explicar su historia, pero cuando se lleva a los extremos, se convierte en fanatismo religioso provocando odio, violencia y guerra.

Todo esto significa que no se ha eliminado la intolerancia en la sociedad moderna, a sabiendas de que la modernidad se caracteriza como la época del abandono de la visión sacra del mundo por la secularización de lo existente, subsumida en la razón. Este aspecto central de la modernidad no ha llegado a varios sectores de la sociedad, mucho se sigue subordinando a la fe, a la religión y a Dios. Por ello, los conflictos religiosos han sido siempre parte integral en la historia de la humanidad. Además, entre todas las religiones, hay grupos extremistas que no respetan las creencias de los otros, no existe tolerancia y el único propósito es hacer que desaparezcan las otras. Mientras no se realice la secularización del pensamiento en el plano de la realidad y en el plano conceptual, los conflictos seguirán su curso.

En la actualidad, hay que analizar si la modernidad, con sus nuevas estructuras de dominación y de organización para acrecentar el capital, la ampliación del mercado mundial y el desarrollo de la ciencia, la tecnología y la cultura mundial, es un colonialismo contemporáneo. Si la modernidad es una nueva forma de colonialismo violento. Si es un modelo que rompe con todas las formas pasadas creando nuevas formas de poder imperial. Si los sistemas sociales y políticos son destruidos para establecer nuevas formas de poder colonial.

Los valores humanos en la modernidad han estado en peligro por la violencia y la guerra en donde se aplican no sólo todos los adelantos científicos y tecnológicos en la industria bélica, sino también la generada por la racionalidad técnica y científica que ha

conducido a la destrucción del medio ambiente, poniendo en peligro a la ecósfera y a la biosfera. También la racionalidad técnica ha ampliado la violencia social, generada por la explotación, la opresión y la pobreza extrema. Lo que ha llevado al hambre, a la insalubridad y a la muerte de millones de seres humanos en el mundo.

III. FORMAS CONCRETAS DE LA VIOLENCIA EN LA MODERNIDAD TARDÍA

Tomando como punto de referencia la filosofía de la violencia y la violencia misma, las aporías de la modernidad entendida como sociedad del riesgo, del peligro y de la barbarie, están en conexión entre sí y son sus componentes ineludibles. El impacto negativo de la modernidad es el que se resalta en este capítulo, como son la violencia bélica, social y ambiental, que ya no son riesgos sino peligros permanentes que están llevando a desastres humanos y naturales. Hans Joas escribe en su obra *Guerra y modernidad*, que la modernidad desde sus inicios planteó el ideal de una sociedad sin violencia y de emancipación humana, pero en su proceso ambivalente, la violencia siempre la acompañó y la sigue acompañando porque la barbarie de la guerra, la destrucción de la naturaleza y la pobreza, son parte de su formación. La humanidad viene arrastrando la violencia desde las primeras culturas de la tradición porque la consideraron sagrada, como fue el caso de los sacrificios humanos; al mismo tiempo, la utilizaron para poner en orden a su comunidad. El sacrificio abarca el conjunto de la vida moral y religiosa, el cual se sigue manifestando en la civilización moderna actual. En la modernidad, este sacrificio se realiza en nombre de Dios, de la patria, de la nación, de la democracia y la libertad. Lo paradójico es que los comportamientos religiosos y morales apuntan a la no-violencia de manera inmediata en la vida cotidiana y, de manera mediata, frecuentemente, de nueva cuenta aparece y se ritualiza. Sin embargo, en esa misma inmediatez se presenta la violencia con mayor crudeza en las acciones bélicas.

La violencia es cultura e historia de los hombres. Se complejizó con el surgimiento de la propiedad sobre los medios de producción, con el desarrollo de las fuerzas productivas y la lucha por el poder político, económico e ideológico ¿Podemos afirmar que pueda existir una modernidad sin conflicto, sin violencia y sin guerra, donde exista armonía y paz entre los seres humanos? Como lo afirma Hans Joas, éste fue el “sueño de una modernidad sin violencia” (2005; 79) en sus dos proyectos de emancipación humana: el capitalismo y el socialismo basados en la razón, en la libertad y en el progreso. Ambos pronosticaban un futuro lleno de progreso, de bienestar social y paz. En el capitalismo, con el desarrollo económico vendría el bienestar social y la paz entre los hombres. Con el comunismo, la desaparición de la propiedad privada sobre los

medios de producción, de la división del trabajo, de las clases sociales y del el Estado, podría emerger la igualdad entre los miembros de la sociedad y el reparto de la riqueza por igual, como el propio Marx lo afirma (1971; 16).

“En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!”.

Esta riqueza colectiva iría acompañada con la dictadura del proletariado en el momento que estuviera en el poder y a través de él utilizar la violencia para suprimir a la otra clase que lo sustentaba, con la finalidad de que desaparecieran las clases sociales y el Estado. Entonces la riqueza colectiva comenzaría a circular en toda la sociedad, habría armonía y paz entre los hombres. Éste era el sueño de los bolcheviques y de la revolución socialista de 1917 en Rusia. Millones de seres humanos apostamos a dicho proyecto y al derrumbe del capitalismo mundial, la decepción fue cuando se dieron a conocer las purgas, los campos de concentración y los crímenes de Stalin. Lo paradójico es que el sistema que se derrumbó fue el “socialismo real” que no era real sino una caricatura de lo que pensaba Marx.

Científicos tanto de las ciencias de la naturaleza como de las ciencias sociales y humanas, hicieron suya la noción de progreso, llegando al grado de mistificarlo. Para pensadores como Darwin, Wallace; Turgot, Condorcet, Saint-Simon, Kant, Hegel, Marx y Spencer, entre otros, el progreso es el impulsor y producto de la razón, la libertad, la igualdad y la soberanía. Desde el momento en que la Ilustración secularizó a la sociedad, el concepto de progreso tomó fuerza. Los evidentes adelantos en los conocimientos de la ciencia y la tecnología y el dominio del hombre sobre el mundo de la naturaleza, eran prueba suficiente de la realidad del progreso y para que siguieran produciéndose tales adelantos, era necesaria la libertad tanto teórica como práctica. Para ellos, sin libertad, no habría progreso.

Durante el siglo XX y parte del XXI, el concepto de progreso se cambió por el de desarrollo, teniendo como punto de lanza la ciencia y la tecnología. El cambio técnico, la fabricación y modificación de los instrumentos de trabajo, revolucionaron las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción y desencadenaron un cambio en el conocimiento del ser humano, en los sistemas sociales y en las instituciones sociales porque, por un lado, la tecnología es creatividad, innovación, es lúdica, productiva; y por el otro, es destructiva. Entonces se abre la interrogante: ¿Lo que se construye también se destruye? Sí, porque el conocimiento sufre cambios en su aplicación instrumental, se revela en desorden, en caos y en orden; y esta contradicción es uno de los desafíos de la modernidad y de nosotros mismos.

La utilización instrumental de la tecnología ha sobrepasado los límites del riesgo y se ha convertido en peligros catastróficos; una de las razones de ello es la falta de una conciencia de la prevención y por otro lado, porque las élites del poder político y económico controlan la ciencia y la tecnología y sus respectivos “expertos”, deciden, planifican racional y conscientemente hacia donde va encaminada su aplicación sin importar los costos económicos, naturales y humanos que resulten de ello. En esa lógica el desarrollo resulta ser el enemigo del propio ser humano, la expansión capitalista y tecnológica no dejan de cesar. El desarrollo se ha vuelto un fin en si mismo utilizando instrumentalmente la ciencia y la tecnología, trastocando los valores humanos en valores para la producción como son la eficiencia, la excelencia y la calidad. Las innovaciones tecnológicas que el propio ser humano ha impulsado a través de su imaginación e inteligencia, siguen su curso. La propia tecnología se ha revertido en contra suya enfrentándolo con la Inteligencia y la Vida Artificial. En esta orientación, afirma Thompson: “La capacidad imaginativa de la mente no es la descarga epifenomenal de los procesos más puros de la lógica computada, como los reduccionistas de la Inteligencia Artificial quieren que pensemos; no, la imagen es una transformación de la conciencia de otras dimensiones de la sensibilidad. Puede que uno empiece a tararear la canción que no ha oído. Puede que empiece a imaginar la bacteria que no ha visto” (Thompson, 2006; 8).

El problema es que las nuevas tecnologías aplicadas en todas las esferas de la vida social y las de la comunicación e información están modificando nuestras vidas,

afectándolas en el plano físico, intelectual y emocional. Por ejemplo, en el plano físico las tecnologías aplicadas a los alimentos transgénicos y chatarra; la clonación de plantas, animales y del ser humano. En el intelectual, la televisión, el teléfono digital y el Internet con una multiplicidad de ordenadores y redes, han neutralizado al pensamiento y lo han enajenado, rompiendo lo social; las relaciones sociales se trastocan con relaciones con la máquina. Lo mismo que las emociones como partes integrantes de lo lúdico del ser humano. Las tecnologías y sus criaturas, se siguen desarrollando llegando al grado extremo de su aplicación en la industria bélica en la fabricación de armas nucleares, armas químicas, biológicas y convencionales. Ésta es la modernidad o posmodernidad que nos agobia, nos asfixia, nos mata y destruye la naturaleza ¿Qué pasará con el desarrollo y la tecnología en el futuro? Si no se les controla, nos guiarán hacia una cultura basada en principios inhumanos que de hecho estamos viviendo ya en la sociedad del riesgo. “La inhumanidad del sistema en curso de consolidación, con el nombre de desarrollo (entre otros), no debe confundirse con la otra, infinitamente secreta, cuyo rehén es el alma”, afirma Lyotard (Lyotard, 1998; 10). En este sentido, el filósofo francés convoca a una resistencia masiva que enfrente sus planes agresivos y violentos como son la violencia bélica, la violencia ambiental y la violencia de la pobreza.

Entonces, ¿cuál es el papel de las ciencias humanas y sociales como la filosofía y la sociología cuando el desarrollo y la tecnología han afectado nuestras conciencias y nuestros cuerpos? Así como Max Weber elaboró una sociología de la dominación; Beck, Giddens, Luhmann y Zygmunt Bauman han construido una sociología del riesgo y Edgar Morin, una teoría de la complejidad; Georges Balandier, por su parte, una teoría del caos y de las ciencias sociales. Ahora, se hace necesario proponer una sociología y una filosofía crítica de lo inhumano y una sociología y una filosofía del medio ambiente que se articule con las demás teorías mediante una hermenéutica dialéctica crítica para someter al análisis crítico los daños que han provocado el progreso y la tecnología a la humanidad.

Frente a esta situación, resulta imposible aceptar a ciegas el desarrollo y la tecnología por el simple hecho de que son dimensiones fundamentales para el progreso de la humanidad, como lo sostienen algunos pensadores defensores del desarrollismo y de la tecnociencia. Surgen entonces preguntas acerca del futuro de la humanidad y de nuestro

pensamiento en esta era de la electrónica y de los nuevos cambios tecnológicos ¿Qué pasará con el calentamiento global del planeta? ¿Qué pasará con el pensamiento sometido a las reglas de la lógica de los ordenadores? ¿Qué pasará con una sociedad sometida a las leyes del mercado? Para el desarrollo de la tecnociencia, se trata de un problema técnico que la propia tecnología puede resolver. Para Lyotard el problema es el siguiente (1998; 20-21):

“Entonces, la tarea, la única, es muy clara y está vigente desde hace tiempo: simular las condiciones de la vida y el pensamiento de tal modo que, después del cambio de estado de la materia que es el desastre, siga siendo materialmente posible un pensamiento. Tal es el único que está en juego en las investigaciones tecnocientíficas de hoy en todos los ámbitos, desde la dietética, la neurofisiología, la genética y el tejido de síntesis, hasta la física de los corpúsculos, la astrofísica, la electrónica, la informática y la energía nuclear. Y cualesquiera parezcan ser los desafíos cercanos: salud, guerra, producción, comunicación, en beneficio de los seres humanos, dicen”.

Es la dialéctica de la razón cínica y perversa de la modernidad, no importan los riesgos, los peligros, las catástrofes y costos económicos, humanos y naturales que puede producir. Ante esa razón, se debe de contraponer la dialéctica-crítica-hermeneútica, es decir, la crítica de la razón dialéctica. El proceso de desarrollo capitalista –con sus luchas, colonizaciones, guerras, despojos, saqueos y destrucción de la naturaleza, lo que lo hacen arribar al mundo de la modernidad es “chorreando sangre y barro por todos los poros, la violencia, en una palabra” (Marx, 1972; 607), para imponerse en el planeta, como dijo Marx en *El capital*.

Los países llamados “subdesarrollados” quieren seguir el ejemplo de los “desarrollados” con la persistencia en el mito del desarrollo, mientras que el desarrollo tiene calculado sus riesgos y su único objetivo es su expansión permanente; vence cualquier obstáculo ya sea epistemológico, axiológico o práctico que se le pudiera impedir, buscando logros de mayores niveles de calidad, excelencia y eficiencia en la producción, en la circulación y en el consumo de mercancías. El único límite de expansión del desarrollo y la tecnología, es la muerte; no le interesa el pensamiento; el conocimiento científico es visto como poder y las innovaciones tecnológicas le son

útiles para garantizar su permanencia. Ésta es la lógica del capitalismo global. Al fin y al cabo, el “fin justifica los medios”.

En este contexto contradictorio y complejo de la modernidad, la violencia se manifiesta en múltiples formas. Sin embargo, existen tres expresiones sobresalientes: la violencia bélica, la violencia social y la violencia ambiental.

De manera paradójica, la violencia bélica acompañó a la Ilustración y se magnificó en el Siglo XX paralelamente al desarrollo científico y tecnológico, con las dos Guerras Mundiales y la Guerra Fría principalmente, y bajo diversas modalidades tales como la invasión, el genocidio y el terrorismo.

Por su parte, la violencia social encuentra su expresión más cruenta en la pobreza. Se cuentan por millones los hambrientos y enfermos a través del mundo. La desnutrición sigue siendo una de las principales causas de mortalidad en muchos países subdesarrollados mientras que los países industrializados buscan cómo administrar su sobreproducción y compiten entre ellos para abrirse nuevos mercados.

Y por último, la violencia ambiental como resultado de una racionalidad productiva y de consumo sin ética, mediante la sobreexplotación de los recursos naturales. Después de múltiples guerras por el abastecimiento de petróleo durante el Siglo XX, el Siglo XXI anuncia nuevos conflictos por el agua. Y el cambio climático es una de las consecuencias más evidentes de esta violencia extrema en contra de nuestro hábitat.

Violencia bélica

Las guerras que se han registrado en la historia de la humanidad han provocado la muerte, la mutilación y tortura de millones de seres humanos, y la destrucción de pueblos y culturas enteras. Esto ha dado como resultado el fomento no solamente de una cultura del conflicto sino de la guerra, conduciendo a la barbarie humana.

La cultura del conflicto y la guerra es histórica, y es parte integrante de la cultura del ser humano, es inherente a él. Esto no significa que el ser humano por naturaleza nazca agresivo y violento, lleno de ira, de rencor, de envidia y de odio. Más bien, estos estados

de ánimo se adquieren en la complejidad de las relaciones sociales, conformada por intereses individuales y sociales, en donde unos luchan por defenderlos y otros por adquirirlos. En esa dialéctica aparece el conflicto violento y la guerra.

El Siglo XVIII, Siglo de las Luces, fue acompañado no sólo de la lucha por la libertad y el progreso dominada por la razón y la ciencia, sino también por un contexto político y social violento. Inició con la guerra en torno a la sucesión de la corona española (1700-1714), estando España aliada a Austria, Holanda e Inglaterra. La reclamaban para sí tanto el rey francés Luís XIV como el emperador de los, Hamburgo. Paralelamente se libró la guerra nórdica entre el rey sueco y Carlos XII, y sus vecinos.

La táctica de alianzas se reorganizó ante la Guerra de Sucesión de Austria (1741-1748). Las potencias se disputaban la sucesión de las coronas polaca y austriaca, y en esta lucha, Prusia cayó bajo el dominio de Federico II. A partir de ahí, con la Guerra de los Siete años (1756-1763), en pleno apogeo de la Ilustración y la Revolución Industrial, los enfrentamientos fueron más cruentos y de repercusiones estratégicas de gran envergadura. El objetivo central ya no sería una provincia europea sino el dominio del mercado en América y la India. El siglo culminó con la Revolución Francesa.

Entonces, los juristas, teólogos y filósofos ilustrados se dieron a la tarea de leer la obra de Erasmo *Querer la paz* (1517) que habla sobre la insensatez de la guerra y la obra de Grocio llamada *Del derecho de paz y de guerra* (1613) en donde propone la necesidad de la paz sobre la base de un derecho internacional público reconocido. Sacaron la conclusión de plantear la importancia de un nuevo orden mundial y pacífico, tal como lo hizo Immanuel Kant en sus obras *La Idea de una historia universal cosmopolita* (1784) y *La paz perpetua* (1795).

En comparación con el siglo anterior, el Siglo XIX se caracterizó por la escasez de guerras convencionales y una relativa paz en Europa. Las guerras más sobresalientes de ese siglo fueron las napoleónicas y la Guerra de Crimea. En esta última, Gran Bretaña, Francia y Turquía lucharon en contra de Rusia gobernada por Nicolás I, el Zar que desencadenó la guerra, considerada como la primera guerra moderna por la logística aplicada. Fue un siglo de gran expansión colonial por parte de las potencias mundiales, ansiosas de adquirir materias primas y disputándose entre ellas las zonas de África, Asia

y América Latina. Sobresalieron las guerras de independencia, las guerras civiles y las revoluciones proletarias y nacionalistas.

Con el Siglo XX, recrudecen los conflictos y las guerras. De hecho, los conflictos bélicos son un continuo entre las grandes potencias por el reparto del mundo. Después de la guerra franco-prusiana de 1871, se da el reacomodo en 1903 de las fuerzas imperiales con la alianza entre Francia e Inglaterra, lo que cambia toda la geopolítica.

Europa conoció periodos cortos de paz que se evaporaban de inmediato por los deseos de poder, gestándose nuevas tensiones que desembocaron con la Primera Guerra Mundial en 1914. Con esta guerra se inauguró la barbarie más cruenta de la historia de la humanidad, con la más cruda irracionalidad que después se concretó en la Segunda Guerra Mundial. El intermedio fue solamente un repliegue de algunos años para reorganizar las alianzas y perfeccionar el armamento, la táctica y la estrategia de la guerra.

La Primera Guerra Mundial (1914-1918) comenzó con la confrontación entre el Imperio Austro-Húngaro y Serbia. Más tarde, el primero le declaró la guerra a Rusia y el conflicto se transformó en un enfrentamiento europeo. Y finalmente, se agudizaron las hostilidades convirtiéndose en una guerra donde participaron 32 naciones. Los “aliados”, entre las que estuvieron Francia, Italia, Reino Unido, Rusia y Estados Unidos, lucharon versus la coalición de los “Imperios Centrales”, integrada por Austria-Hungría, Alemania y Bulgaria. Esta guerra imperial fue registrada como una catástrofe por la magnitud del conflicto y los costos humanos, políticos y económicos.

La Primera Guerra Mundial fue un conflicto armado que se extendió por casi la mitad del planeta, provocando la muerte a 15,260, 870 personas, sin tomar en cuenta a los heridos, los torturados o los mutilados. Los países más afectados fueron Francia con 1.2 millones de muertos, desaparecidos e inválidos (equivalente a un 10% de la población económicamente activa masculina); Rusia con 1.7 millones de muertos y 3.0 millones de inválidos y desaparecidos (1.5% de la población económicamente activa); Alemania con 1.7 millones de muertos y 760 mil inválidos y desaparecidos (1.3% de su población económicamente activa); y Austria-Hungría con 1.2 millones de muertos y 300 mil inválidos y desaparecidos.

Además de los costos sociales, la guerra también provocó la desintegración de algunos imperios y una nueva distribución de las colonias. Esto último permitió un nuevo orden internacional bajo el mando y las condiciones de las potencias vencedoras. La guerra provocó la desintegración de tres imperios: el Imperio Otomano se redujo a Turquía; el Austro-Húngaro en Austria y Hungría; y el zarista a la URSS, quedando Checoslovaquia y Yugoslavia independientes. Fue el fin del segundo Reich.

También ocasionó el reacomodo en la geografía europea de las fuerzas políticas y militares de las potencias mundiales triunfadoras. El cambio en la geopolítica puso en entredicho la función de los Estados nacionales en el sentido de que ya eran obstáculos al desarrollo de las fuerzas productivas, las nuevas relaciones sociales de producción y el mercado mundial para las nuevas formas imperiales del capitalismo.

Después de terminada la guerra, tanto triunfantes como derrotados establecieron tratados con la finalidad de lograr una paz duradera y la distribución de los espacios territoriales. . Fueron conocidos colectivamente como el *Tratado de Versalles*.

En el momento en que se firmó la paz en este Tratado se planteó la necesidad de un organismo mundial que frenara definitivamente los conflictos violentos y al mismo tiempo hiciera respetar el derecho internacional. Este organismo fue la Sociedad de Naciones cuya base para su estructura y normatividad fueron los *Catorce Puntos* propuestos por el presidente Thomas Woodrow Wilson, entre los que destacan: la paz, la reducción de efectivos militares y armamentos de los países beligerantes, los cambios en los territorios coloniales europeos, la preservación de la soberanía belga, la desaparición del Imperio Austro-Húngaro y la creación del organismo internacional con un estatuto jurídico y normas generales e individuales.

Sin embargo, este organismo internacional no fue capaz de resolver las invasiones o los conflictos que se desarrollaron más tarde. Más bien fue un tratado de armisticio, una especie de repliegue táctico para rearmarse y preparar las condiciones objetivas para la próxima contienda bélica que sería la Segunda Guerra Mundial.

También afectó la composición de las fuerzas productivas concentradas en la industria de armamentos durante el conflicto bélico; las diferencias sociales se acentuaron con el enriquecimiento de los vendedores de armas; y la mujer comenzó a tener una mayor participación en la economía. Durante los pocos años de paz en Europa y en los Estados Unidos se inició un desarrollo económico, científico y tecnológico, de las comunicaciones, la economía de guerra y la industria automotriz. Un nuevo rostro de la modernidad que duraría hasta la gran crisis de la economía mundial de 1929, antesala de la Revolución Española y de la Segunda Guerra Mundial.

Pero tanto el *Tratado de Versalles* como los *Catorce Puntos de Wilson* produjo un mayor resentimiento entre los Aliados y Alemania (Livesey, 2002; 102). Alemania, además de derrotada, tuvo que soportar las normas establecidas en el tratado, sintiéndolas como una imposición. Durante el tiempo de “paz” entre guerras, vivió bajo los efectos del desencanto como potencia imperial.

Entonces, aparece el Partido Nazi en 1920, Alemania tardíamente se une a la Sociedad de Naciones en 1926 y Adolfo Hitler llega al poder como canciller del Reich en 1933. Alemania se retira de la Sociedad de Naciones, al igual que Japón después de que sus ataques a China fueran sancionados por la Sociedad. En 1935, unilateralmente desconocen los puntos referentes a la reducción armamentista y por lo tanto desconocen a dicho organismo. A partir de ello, Hitler comienza a entablar el diálogo con Stalin, estableciendo una alianza para contrarrestar el predominio de Francia y sus aliados orientales, e inicia entonces abiertamente la confrontación con Francia y Gran Bretaña por el dominio del mediterráneo. Es en este periodo que establece relaciones diplomáticas con el gobierno fascista italiano de Benito Mussolini y con el gobierno japonés para conformar la triple alianza e impulsar la guerra.

El inicio del Siglo XX también estuvo marcado por la Revolución Socialista de 1917, una de las revoluciones proletarias más importantes del mundo. Fue dirigida por el Partido Bolchevique, encabezada por Lenin y Trotsky. Como dice John Reed en su novela *Diez días que estremecieron el mundo*: la revolución que conmovió al mundo; obra socialista que sirvió de base para los movimientos de liberación nacional, que se instauró en un tercio del mundo y se fue degenerando poco a poco hasta que José Stalin llegó al poder después de la muerte de Lenin (1923). Fue entonces que comenzaron las

purgas al interior del partido, la aplicación del comunismo de guerra dirigido principalmente a los campesinos y disidentes políticos. De ello surgieron los campos de concentración donde fueron a parar millones de personas, sometidas a trabajos forzados y dejándolas morir de hambre.

La utopía de la Sociedad o Liga de Naciones de acabar con los conflictos bélicos y lograr la paz, se esfumó. Realmente el organismo internacional permitió el reacomodo de las fuerzas en el escenario de la geografía política basada en una nueva distribución colonial de las grandes potencias. La organización fue incapaz de frenar las intervenciones y los distintos enfrentamientos. Por ejemplo, cuando Polonia se apoderó de Vilna en 1920, cuando Italia ocupó la isla griega en 1923 o cuando Japón invadió Manchuria en 1931. De la misma manera, no hizo nada para frenar la guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay en 1932, tampoco cuando el gobierno italiano atacó a Etiopía en 1935. No previó que estos conflictos violentos estaban preparando las condiciones para el estallido de la Segunda Guerra Mundial.

Otro aspecto fundamental que influyó en la crisis de la Sociedad de Naciones, fue sin duda la democracia en su interior, las que decidían el rumbo del organismo internacional y las que aprobaban alguna intervención eran las grandes potencias triunfantes. El abandono de todo principio democrático condujo a la toma de decisiones unilaterales sin tomar en cuenta a los demás miembros. La igualdad democrática de todos sus miembros al interior de la Sociedad se convirtió en una quimera.

El organismo internacional agudizó su crisis en el momento en que no pudo resolver la Guerra Civil Española iniciada en julio de 1936. Incluso el gobierno mexicano, encabezado por el entonces Presidente Lázaro Cárdenas del Río, que apoyaba al gobierno democrático republicano español, solicitó la ayuda de la Sociedad de Naciones para resolver el conflicto y salvar la democracia republicana, pero ésta fue incapaz. Tampoco pudo con los procesos de Moscú, los campos de concentración y los crímenes de Stalin. “Por último, sufrió una terrible traición interna, la de su Secretario General, Joseph Avenlo, quien fraguó en 1940 poner la organización en manos de Hitler mediante un organismo puramente europeo, bajo los auspicios germanos” (Sepúlveda, 2002; 291). Fue incapaz de impedir las agresiones contra Rusia y otros países por parte

del Eje Berlín-Roma, ni mucho menos para la locura de Hitler materializada en la barbarie más salvaje que la humanidad haya experimentado.

La puntilla final de la Asociación fue la retirada de tres grandes potencias (Alemania, Japón e Italia), seguidas por otros países y la expulsión de la Unión Soviética en 1939. Estados Unidos nunca fue miembro, a pesar de que la propuesta para la conformación del organismo fuera de su propio presidente Wilson.

La crisis económica mundial de 1929 también afectó a los países europeos y principalmente a los que habían participado en la Primera Guerra Mundial, y por lo tanto a la Sociedad de Naciones. Así se agudizó el problema por los gastos económicos durante la guerra. A precios de 1913, la guerra costó a los aliados 57.7 millones de dólares y para Alemania, Austria, Hungría, Bulgaria y Turquía, el costo de la guerra costó un total de 24.7 millones de dólares.

En suma, los costos sociales, económicos y políticos fueron muy altos. Tal como lo preguntó el General Emilio Arévalo de Venezuela en 1937: “¿Qué hizo la Liga de las Naciones, cuando en Chaco Boreal, nuestros hermanos de Paraguay y Bolivia se desgranaban horrorosamente? ¿Qué hizo la Liga de las Naciones cuando el Japón invadió a China, sembrando terror y desolación? ¿Qué hizo la Liga las Naciones cuando los marinos norteamericanos estaban en Nicaragua y en Haití? ¿Qué ha hecho la Liga de las Naciones cuando se desgarró Europa y España?” (Velásquez. En <http://www.Filosofía.Prg/hem/194/aig/1941k01.hum>).

Agregaríamos nosotros ¿Qué hizo la Liga de Naciones para oponerse al genocidio de un millón de armenios? ¿Qué hizo la Liga de las Naciones para denunciar los campos de concentración y los crímenes de Stalin? ¿Qué hizo la Liga de Naciones para evitar el genocidio de Auschwitz y de Birkenau, y el de Hiroshima y Nagasaki? ¿Qué hizo la Liga de las Naciones para frenar la barbarie de la Segunda Guerra Mundial?

La Segunda Guerra Mundial fue la continuación de la Primera. “El periodo transcurrido de 1914 a 1945 puede considerarse como una sola guerra de treinta años” (Hobsbawn, La Jornada, 24/03/2002; 21) interrumpida únicamente por la pausa entre la retirada final de los japoneses del lejano Oriente soviético en 1922 y el ataque a Manchuria en 1931.

La Segunda Guerra Mundial fue el conflicto bélico más sangriento de la historia. Se aplicó el concepto de guerra total, no importando si eran objetivos militares o civiles. Fue una guerra de destrucción en masa, con campos de concentración, trabajos forzados y esclavos, donde se registraron genocidios fríos, planificados y masivos, y por último, el uso de la bomba atómica. Los signos de la barbarie de la modernidad del Siglo XX.

Se trata del conflicto armado más devastador del Siglo XX. Se calcula que perdió la vida alrededor del 2% de la población mundial, en números, rebasa los 56 millones de seres humanos. El total de los soldados muertos en combate fue de un 48% y las muertes civiles representaron casi el 52%, entre las cuales están incluidas las víctimas del genocidio del Holocausto y las provocadas por las bombas atómicas arrojadas sobre Hiroshima y Nagasaki (129,558 y 66,000 muertos respectivamente).

En el caso particular del Holocausto, cabe destacar que el nazismo planificó racionalmente la muerte de miles de personas. Como lo subraya Zygmunt Bauman en *Modernidad y Holocausto*: “En ningún momento de su larga y tortuosa realización llegó el Holocausto a entrar en conflicto con los principios de la racionalidad. En otros términos, el Holocausto fue una criatura de la modernidad que amamantó hasta crecer transformándose en un monstruo de la humanidad. Barbarie, aunque parezca contradictorio ante nosotros como irracional o “asalto a la razón”, parafraseando a Hegel, es real y racional, racional y real, porque es razón de Estado que aplica todos los medios que están a su alcance para alcanzar sus fines” (Lyotard, 1989; 40).

El Holocausto, concepto que viene del griego *holo* “total” *kaio* “quemar”, hacía referencia originalmente a un rito religioso practicado en las sociedades prehistóricas en el que se incineraba un hombre, mujer o niño como ofrenda a los dioses. Entre los judíos y otras religiones en el mundo también era un sacrificio en el que la víctima era totalmente consumida por el fuego. En la actualidad remite a cualquier desastre humano de gran magnitud y especialmente, cuando se emplea como nombre propio, se refiere a la política de exterminio de los judíos en la Alemania nacional-socialista dirigida por Adolfo Hitler.

Antes del inicio de la Segunda Guerra Mundial, el régimen nacional-socialista (nazi) diseñó un plan sistemático contra los judíos, considerados como raza inferior, y ajenos a la raza aria. Ya Hitler en el poder del Estado alemán fue planeando poco a poco su exterminio, al igual que a otras minorías. Este objetivo se aceleró cuando un joven judío asesinara un diplomático alemán en París el 9 de noviembre de 1938. En la “Noche de los cristales rotos”, los nazis saquearon e incendiaron sus hogares y negocios, además de deportar a miles de ellos a los campos de concentración para realizar trabajos pesados al estilo de los establecidos por Stalin en los mismos años.

En el proceso de exterminio se conjugaron la racionalidad productiva (la muerte organizada según el modelo de la fábrica y de la producción en serie) y la administrativa (división del trabajo, jerarquía en el proceso de toma de decisiones, separación entre ideación y ejecución, burocratización de las funciones, deresponsabilización ética de los actores sociales). Se instala una racionalidad como realidad de la existencia del ser en donde se traspasan las estructuras ontológicas y axiológicas más duras y persistentes en contra de la libertad y la vida como valores esenciales del género humano, a cambio de la muerte.

En esa lógica, tal como lo afirma Toffler: “La Segunda Guerra Mundial reveló el terrible potencial de la industrialización de la muerte. Los nazis asesinaron a seis millones de judíos en un auténtico estilo fabril creando las que fueron en efecto cadenas de montaje para la muerte” (Toffler, 1998; 64). Es claro que la modernidad y la barbarie están en conexión estrecha.

Antes de que estallara la Segunda Guerra Mundial, Freud escribió en una carta de respuesta a Albert Einstein, en septiembre de 1932, refiriéndose a la violencia y a la guerra, que: “La nuestra no es una mera repulsa intelectual y afectiva: es en nosotros los psicoanalistas, una intolerancia constitucional, una indiosincrasia extrema, por así decir, y hasta parece que los desmedros estéticos de la guerra no cuente mucho menos para nuestra repulsa que sus crueldades”.

Terminada la Segunda Guerra Mundial se dio la ruptura entre los EEUU y la URSS. Surge entonces la Guerra Fría y, con ella, una multiplicidad de guerras no convencionales: guerras de baja intensidad, crímenes de guerra y genocidios;

intervenciones e invasiones imperialistas; guerras civiles, revoluciones proletarias nacionales y de liberación nacional. Tanto en Asia como en Medio Oriente, África y América Latina. Continuó la tensión mundial con, por ejemplo, la Guerra de Corea del Norte (1950), la Guerra de Vietnam (1959), Cuba (1962) y la crisis de los misiles.

Siguieron unos 40 años de Guerra Fría, que se apegan a la definición que Hobbes hace de la guerra “No sólo batallas o acciones de lucha, sino un estrecho temporal en el que deseo de contender en batalla es lo suficiente conocido” (Hobsbawn, La Jornada; 24/03/2002). El socialismo y su ideología se expandieron, pero también se conoció el carácter totalitario de Stalin en el XX Congreso del PCUS (por Nikita Jruschov), así como las intervenciones de la Unión Soviética en Alemania del Este en 1953, Hungría en 1956, Checoslovaquia en 1968 y la Revolución Democrática en Polonia en 1981.

Más tarde, los acontecimientos de 1989 y 1990 condujeron al colapso y al postestalinismo soviético, obligando a Gorbachov a impulsar un conjunto de reformas, como la política Glasnost orientada a democratizar el país y la economía (La Perestroika). La reforma política permitió abrir al sistema soviético a un proceso de democratización acompañado por un conjunto de reformas al sistema económico que rompió radicalmente con la economía planificada para incorporarse a la economía capitalista de mercado.

Pero terminada la Guerra Fría, con el derrumbe del socialismo real en 1989 y la caída del muro de Berlín en 1990, muchos pensaron que el mundo iba vivir en paz y en armonía, sin violencia y guerras. No fue así, los conflictos bélicos siguieron su curso y hasta la fecha no han parado, y otros grandes imperios se han ido armando.

El Siglo XX fue un siglo que se clausuró con la Guerra en el Desierto (1991) y la Guerra de los Balcanes (1999). Entonces se desarrolló una intensa carrera armamentista de todo tipo, desde bombas “inteligentes”, armas de destrucción masiva, hasta armas químicas-biológicas, y sólo por mencionarlo, son precisamente los países que constituyen el Consejo de Seguridad de la ONU (EEUU, Rusia, Francia, China e Inglaterra) y otros como Irán, Pakistán, Corea del Norte y la India, los que las poseen.

El economista belga Ernest Mandel y otros analistas al referirse a las guerras del Siglo XX calcularon más de 180 guerras, desde la Primera Guerra Mundial hasta la Guerra de los Balcanes. Periodo en que murieron más de 187 millones personas, casi el 9% de lo que debía ser la población mundial en 1914. Lo que caracteriza el siglo como el más bárbaro de toda la historia de la humanidad. Por su parte, el Siglo XXI no sólo recibe en herencia esta barbarie sino que también resurgen terrorismos políticos y religiosos.

Genocidio

Ningún siglo de la historia conoció manifestaciones de barbarie tan masivas, extensas y sistemáticas como el Siglo XX. Es el siglo del genocidio, de matanzas en masa de seres humanos indefensos o exterminios, acciones violentas previamente pensadas y concientemente planificadas.

Los casos señalados de genocidio que se han registrado en el mundo concuerdan con la definición de la *Convención de la ONU para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio* (1948), basada en los trabajos y en la concepción de Lemkin. En donde en el Artículo II dice:

Se entiende por genocidio cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal:

- a) Matanza de miembros del grupo;*
- b) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros de un grupo;*
- c) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial;*
- d) Medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo;*
- e) Traslado por fuerza de niños del grupo a otro grupo.*

El concepto de genocidio fue acuñado por el académico polaco Raphael Lemkin, a partir del griego *genos*, que significa “raza” o “tribu”, y de raíz latina *cide*, que significa matar. Para Lemkin, “el genocidio no significa necesariamente la inmediata destrucción de una nación, excepto cuando se lleva a cabo mediante el asesinato masivo de todos

sus miembros. Se refiere más bien a un plan coordinado de diferentes acciones que pretende la destrucción de las bases esenciales de la vida de los grupos nacionales con el fin de aniquilarlos. Los objetivos de tal plan serían la desintegración de las instituciones políticas y sociales, de la cultura, la lengua, los sentimientos nacionales, y la destrucción de la seguridad personal, la libertad, la salud, e inclusive las vidas de los individuos pertenecientes a tales grupos” (Lemkin, 2002; 7-8).

Desde tiempos remotos, las guerras han ido acompañadas de violencia y barbarie contra la población civil. El Siglo XX inicia con el primer genocidio durante la Primera Guerra Mundial en 1915 donde se estima que un millón de armenios fueron asesinados por el gobierno turco o murieron de enfermedades y de hambre. Durante esta guerra, la violencia y los crímenes de guerra aumentaron constantemente, y se llevaron a cabo actos genocidas como nunca se había conocido en la historia: el holocausto, el Gulag estaliniano y las bombas atómicas.

En el caso particular de la Segunda Guerra Mundial, en septiembre de 1939, el ejército alemán ocupó la mitad occidental de Polonia y dos millones de judíos cayeron bajo el dominio del poder nazi. En junio de 1941, también invadió la Unión Soviética y ordenó matanzas en masa, la “solución final para la cuestión judía”. Solución ideada y planeada para conservar la pureza de la sangre, haciendo “promoción de la higiene racial, apoyada por interpretaciones anómalas de la medicina, la antropología y la teoría de la evolución” (Cornwell, 2005; 23). Fueron proyectos dirigidos a todos los exiliados en torno al Shoah, a la destrucción de los judíos y los gitanos europeos. El aniquilamiento sistemático de una parte importante de la población civil de los países ocupados por Alemania.

Datos asombrosos revelan esta barbarie genocida de millones de seres humanos en los campos de concentración. En el campo de Kulmhof, con furgones de gas, perdieron la vida unas 150 mil personas; en Belzec fueron asesinados aproximadamente 6 millones de judíos en las cámaras de gas de monóxido de carbono; En Sobibor murieron 250 mil personas en las cámaras de gas; y en las Treblinka de 700 a 800 mil. En Lublin murieron en las cámaras de gas o fusilados otros 50 mil judíos; y en Auschwitz-Birkenau había crematorios equipados con cámaras de gas con una capacidad de aniquilamiento de hasta 4,760 cadáveres diarios, bastaba con 30 minutos para acabar

con la vida de 450 a 500 seres humanos. Allí murió más de un millón, en su mayoría judíos y gitanos. En suma, más de 5 millones fueron asesinados, unos 3 millones en centro de exterminio, 1.4 millones en fusilamientos masivos y más de 6 millones en los Ghettos.

Como afirman Max Horkheimer y Theodor W. Adorno (1975; 362):

El análisis en forma de tesis “elementos antisemitismo” está dedicado al retorno de la sociedad iluminada a la barbarie en la realidad... Con el asesinato administrativo de millones de personas, la muerte se ha convertido en algo que nunca había sido temible de esa forma. El que en los campos de concentración no sólo muriese el individuo, sino el ejemplar de una especie, tiene que afectar también a la muerte de los que escaparon a esa medida. El genocidio es la integración absoluta que cuece en todas partes donde los hombres son homogenizados, pulidos - como se dice en el ejército - hasta ser borrados literalmente del mapa como anomalías del concepto de nulidad total y absoluta. Auschwitz confirma la teoría filosófica que equipara la pura identidad con la muerte.

La Segunda Guerra Mundial cerró con broche negro con la sangrienta guerra del Pacífico y con el genocidio de Hiroshima y Nagasaki. Según Elias Conetti “es la catástrofe más concentrada y destructora que jamás se haya abatido sobre seres humanos..., minuciosamente calculada y provocada por los mismos seres humanos” (Citado por José María Pérez Gay, La Jornada; 12/08/2005).

Durante el Siglo XX, la sociedad no asimiló la barbarie de estas experiencias, todo a pesar de que en Nuremberg se definieron como delito los crímenes de guerra y aun más, se incluyeron entre las acusaciones contra los nazis un tipo de delito calificado como crimen contra la paz, que castigaba los actos destinados a la planificación conciente de la matanza en masa. La definición de crímenes de guerra estableció reglas del juego para la escena bélica, para hacerla menos cruel mediante normas destinadas a la protección de la población civil y de los prisioneros. La tipificación de los crímenes contra la humanidad constituía una medida de gran alcance, porque contemplaba el genocidio o exterminio planificado, que es la violencia descarnada fría y premeditada orientada hacia la matanza de grupos sociales, así como la persecución por motivos políticos o

religiosos, y no sólo en tiempo de guerra sino también de paz. Esta última medida se estableció en la *Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio* adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su resolución 260 A (III) del 9 de diciembre de 1948, firmada por casi todos los países del mundo.

Las Naciones Unidas, en su primera sesión, aprobaron unánimamente una resolución que hacía del genocidio un crimen y convertía su castigo en asunto internacional: “Considerando que la Asamblea General de las Naciones Unidas, por su resolución 96 (1) del 11 de diciembre de 1946, ha declarado que el genocidio es un delito de derecho internacional contrario al espíritu y a los fines de las Naciones Unidas y que el mundo civilizado condena”.

Desafortunadamente esta forma criminal se siguió practicando durante y después de la Guerra fría. Un episodio vergonzoso fue la masacre perpetrada en My Lai (Vietnam) el 16 de marzo de 1968, cuando el batallón estadounidense, durante el gobierno del presidente Lindon B. Johnson y bajo el mando del teniente William Calley, exterminó con armas de fuego a casi a todos sus habitantes tras reunirlos en la plaza del pueblo, en su mayoría ancianos, mujeres y niños. Murieron más de 800 personas, la prensa norteamericana nunca lo mencionó y nadie fue procesado.

Otro caso sucedió en 1965 cuando el ejército indonesio asesinó por cuestiones ideológicas y políticas a medio millón de personas sospechosas de ser comunistas. También, la guerra en Camboya (1975-1978) fue fratricida y nada tuvo que ver con el comunismo o socialismo. Esta acción bélica reveló el dramatismo y las consecuencias desastrosas del nacionalismo y de los intereses que caracterizaron a las burocracias de origen stalinista como la de Pol Pot, primer ministro de Camboya, tirano de tendencia maoísta que ordenó el exterminio de más dos millones de personas durante su mandato. Genocidio que hasta ahora ha quedado impune. Vivió en la clandestinidad hasta su detención en 1997 y murió un año después sin castigo.

Un ejemplo más se dio en 1982 cuando más de 3,500 civiles palestinos fueron asesinados por milicianos ultraderechistas libaneses en los campos de refugiados de Sabra y Chatila, en Beirut. Ariel Sharon, entonces ministro de Defensa de Israel, dirigió

la invasión de Libano, participando en dicha matanza. Hoy es jefe del Estado israelita y no ha sido procesado por crímenes de genocidio.

Cuando el Este de Pakistán (ahora Bangladesh) se separó de Pakistán en 1971, el ejército pakistaní exterminó a tres millones de personas antes de que la India acudiera a su rescate. El asunto se llevó en varias ocasiones ante las Naciones Unidas pero la organización fue incapaz de actuar porque la Unión Soviética estaba aliada con la India apoyando a Bangladesh, y Estados Unidos se inclinaba a favor de Pakistán.

Los autores de las campañas Anfal de 1988, en las que se calcula que más de 100 mil kurdos iraquíes fueron masacrados por órdenes de Saddam Hussein, andan libres. En Ruanda el exterminio ejecutado en 1993 por los hutus contra los tutsis causó 800 mil muertos, por órdenes del entonces ministro Jean Kambanda. El tribunal penal creado por la ONU para juzgar el caso, lo condenó a cadena perpetua. A este genocidio, se le denomina el imperio de los machetes, *Le Monde Diplomatique* escribe: “En Ruanda, señala Ryszard Kapuscinski, los organizadores del genocidio dieron intencionalmente la orden a sus milicias de matar, no con armas automáticas sino con el machete, con sus propias manos, para reforzar simbólicamente la cohesión de sus filas” (Ferro, *Le Monde Diplomatique*; 31/08/2004; 15).

Durante su mandato 1989-2000, el ex presidente serbio Slobodan Milosevic, movido por el ideal de supremacía nacional serbia, emprendió una campaña de limpieza étnica que no cesó hasta la disgregación del país, dejando un saldo de más 200 mil muertos y millones de desplazados, la matanza de musulmanes y los bombardeos sobre Sarajevo.

En Bosnia oriental, a finales del Siglo XX, se cometió el peor crimen en masa en Europa desde la Segunda Guerra Mundial. “Durante la guerra en la que se desintegró la antigua Yugoslavia, militares y paramilitares serbio-bosnios asesinaron y enterraron en fosas comunes, el 11 de julio de 1995, a unos 8 mil hombres y jóvenes musulmanes, y deportaron a otras 25 mil personas, entre ellas mujeres, niños y ancianos” (DPA Reuters y The Independent, *La Jornada*; 12/07/05). Las acciones de la Organización del Tratado del Atlántico Norte y de la ONU fueron casi nulas para impedir la masacre. A diez años de la matanza, todavía varios de los actores directos como Radovan Karadzic y Ratko Mladic, están libres.

También en América Latina, la lista de genocidios durante las dictaduras militares del Cono Sur y Centro América es larga.

Específicamente en México, la matanza de cientos de estudiantes en la Plaza de las Tres Culturas en Tlalteloco el 2 de octubre de 1968, por órdenes del ex Presidente Gustavo Díaz Ordaz. La muerte de cientos de estudiantes el 10 junio de 1971, con el entonces Presidente Luis Echeverría, el Secretario de Gobernación Mario Moya Palencia y el Regente de la Ciudad de México Alfonso Martínez Domínguez. Todos ellos acusados de genocidio por los dirigentes del Movimiento de 1968.

En Acteal, Chiapas, el grupo paramilitar Paz y Justicia, controlados por el Partido Revolucionario Institucional, acribilló a 27 indígenas. Como resultado de esa acción, hubo miles de desplazados y decenas de desaparecidos y ejecutados. O la matanza de 17 campesinos el 27 de junio de 1995 en Aguas Blancas, municipio de Coyuca de Benítez, Guerrero. Genocidio cometido por la policía motorizada estatal durante el gobierno de Rubén Figueroa Alcocer.

La justicia mexicana ha sido incapaz de detener a los responsables directos de esos delitos. Aunque hay que precisar que en México existe la Fiscalía Especial para los Movimientos Sociales y Políticos del Pasado (Femospp). Ésta se apega a lo estipulado en el Artículo II de la Convención de 1948 (firmada por el gobierno mexicano el 14 de diciembre del mismo año y ratificada el 22 de julio de 1952 sobre la Imprescriptibilidad de los Crímenes de Guerra y de los Crímenes de Lesa Humanidad) y que el Estado mexicano hace suyo en la Constitución que a letra dice:

“Con fundamento en el artículo 14 de la Constitución, el Gobierno de México, al ratificar la convención adoptada por la Asamblea General de la ONU el 26 de noviembre de 1948, entenderá que únicamente considerará imprescriptibles los crímenes que consagra la convención, cometidos con posterioridad a su entrada en vigor para México”.

Debemos entonces analizar la importancia del alcance de esta interpretación en la Constitución mexicana. De acuerdo a lo establecido en las normas jurídicas del derecho

internacional, que tienen el carácter de imperativo categórico general, el genocidio está prohibido y considerado como un crimen internacional, que debe ser sancionado y castigado con todo el rigor de ley. De acuerdo al Artículo III, los delitos de genocidio están tipificados en: el genocidio mismo, la asociación para cometer genocidio, la instigación directa y pública a cometer genocidio, la tentativa de genocidio y la complicidad en el genocidio. El Artículo IV señala que “Las personas que hayan cometido genocidio o cualquiera de los otros actos enumerados en el artículo III serán castigadas, ya se trate de gobernantes, funcionarios o particulares”. Lo mismo mencionado en el Artículo 15.1 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.

Es en este sentido deberían ser inscritos todos los casos de genocidio cometidos por los gobiernos mexicanos y no sólo aquellos cometidos con posterioridad a la entrada en vigor de su Ley. Ejemplo de ello fueron los juicios de Nuremberg de 1946 que abrieron una vía para que los responsables de estos crímenes pudieran pagar por ellos, estipulados en la normatividad de la Convención, la cual es vigente y retroactiva.

De acuerdo con el marco jurídico de la Convención, para proteger a la población civil contra la violencia bélica, las violaciones, las deportaciones y los genocidios, el derecho internacional mantiene el precepto constante expresado en el Artículo I de la Convención citada: “Las partes contratantes que confirman que el genocidio, ya sea cometido en tiempo de paz o en tiempo de guerra, es un delito de derecho internacional que ellas se comprometen a prevenir y sancionar”; por lo tanto, tales crímenes son imprescriptibles, cualquiera que sea la fecha en que se hayan cometido.

Sin embargo, la misma Convención proyecta otras problemáticas. Según Jacques Semelin, analista de *Le Monde Diplomatique*, dice que: “Un problema entre nosotros es que la Convención de 1948 otorga en su definición del genocidio un lugar central a la intención de destruir a un grupo como tal”. Ciertos acontecimientos y catástrofes no parecen haber sido deseados como, por dar un ejemplo, la hambruna de 1958-1962 en China comunista (entre 20 y 43 millones de muertos). Hasta hoy, nadie ha podido comprobar que Mao en su delirio del “Gran salto hacia adelante” tenía la intención de destruir a su pueblo. Esta hecatombe tenía más que ver con la rigidez del partido, su utopismo voluntarista y su incompetencia económica” (Semelin, *Le Monde Diplomatique*; 08/09/2004; 26-29).

Entonces cuál es la diferencia entre la muerte de millones de seres humanos en los campos de concentración estalinista y la hambruna de China provocada por Mao. Jacques Semelin afirma que “En el caso de la hambruna en Ucrania de 1932-1933 (6 a 7 millones de muertos), la voluntad criminal es mucho más identificable. No hay duda de que Moscú quiso entonces destruir todo foco de resistencia. ¿Fue un genocidio? Para algunos sí, para otros no, en la medida en que la intención destructora de Stalin no pretendía eliminar a los ucranianos como tales” (Semelin, *Le Monde Diplomatique*; 08/2004; 26-29).

De acuerdo con la definición que la Convención le da en el Artículo II inciso C, el genocidio es: “Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física o mental, total o parcial”, esto es válido tanto para Stalin como para Mao. Sostenemos que este acto criminal fue un genocidio, porque Stalin ideó y planificó los campos de concentración para los trabajos forzados con el fin de eliminar a todos los disidentes políticos, intelectuales y principalmente a millones de campesinos que estaban en contra del comunismo de guerra aplicado en el campo.

Esta barbarie de muerte por hambre no tiene parangón en la historia de la humanidad. En esa misma lógica, escribe Lauret Rucker en su artículo *Ucrania, matanza de hambre por Stalin*: “La terrible hambruna de 1932-1933 que mató de 4 a 6 millones de ucranianos, no debe nada al azar: fue el resultado de una decisión de Stalin. ¿Se puede hablar de un genocidio?” (Rucker, *Le Monde Diplomatique*; 08/09/2004; 44-46). Por supuesto que sí, tal como establece la Convención, porque lo hizo consciente y planificadamente.

Si bien es cierto que de acuerdo con la definición de genocidio de Lemkin y la Convención de la ONU de 1948 no se contempla el feminicidio como parte del genocidio, sí rinde una característica fundamental que es una violencia fría y premeditada. Esta característica nos permite considerar que en América Latina, de 2001 a mayo de 2005, 3,014 mujeres fueron asesinadas en México, Guatemala, Honduras, Costa Rica, Belice y Nicaragua. “Profesoras, campesinas, dirigentes sindicales, trabajadoras domésticas, comerciantes, profesionales. Todas ellas asesinadas: 1,780 en Guatemala, 462 en Honduras, 117 en Costa Rica, alrededor de cinco al mes en El

Salvador (300). En Panamá, Belice y Nicaragua no hay datos porque una forma de la procuración de justicia es no reconocer el delito” (Gallardo, La Jornada; 21/07/2005). Y durante ese mismo periodo, los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez asciendían a unas 315 víctimas.

En suma, los más terribles genocidios masivos y planificados a lo largo del Siglo XX estuvieron relacionados con el modelo de Estado Nación basado en aspectos culturales, religiosos, ideológicos y de clase, como formas de identidad. Dichos genocidios impactaron a la humanidad por su salvajismo y por la cantidad de víctimas. Algunos especialistas estiman que las víctimas de este tipo de violencia rebasan los sesenta millones y que continúan aumentando.

Terrorismo

El terror no es nuevo ni una invención de Al Qaeda, es un fenómeno histórico y una forma de lucha interclasista, religiosa y de Estado, criminales todos. Ya en el pasado existía cuando el naciente movimiento obrero cuando se enfrentó con la maquinaria y la destruyó por primera vez. Los revolucionarios lo han utilizado como medio para cambiar el sistema social y político opresor y por su lado, el Estado también, para conservar el status quo.

La Revolución Francesa es un ejemplo de ello. Saint Just y el propio Robespierre enarbolaron el terror como un arma revolucionaria para suprimir a la contrarrevolución y las clases hostiles a la libertad, de ahí su máxima: “la revolución es la guerra de la libertad contra sus enemigos”, y sólo tras la victoria en esta guerra podría volverse al gobierno constitucional. Es la distinción entre un gobierno que tiene subyugado al pueblo y la dictadura de guerra utilizada por los revolucionarios para emancipar al pueblo de las cadenas de la dominación, destruyendo sus bases económicas. Por ejemplo, esta concepción jacobina influyó en el pensamiento de Lenin.

Los anarquistas como Bakunin también utilizaron el terrorismo como arma de lucha, al igual que otros movimientos revolucionarios como la organización vasca ETA, el Ejército Republicano Irlandés ERI o la OLP en Palestina, las Brigadas Rojas en Italia o

el Partido Obrero y Campesino Unidad del Pueblo (PROCUP) en México, por mencionar algunos.

El terrorismo religioso también ha estado presente desde la Santa Inquisición hasta los sinarquistas durante el movimiento cristero en México en los años treinta, y hoy en el Medio Oriente y en Europa.

También tiene su historia el terrorismo de Estado, y va dirigido principalmente contra todos los movimientos sociales. Por dar algunos ejemplos, cuando vieron afectados sus intereses, diversos Estados militares provocaron guerras de baja intensidad en América del Sur y Central; en México durante la guerra sucia de los años setenta; en la Revolución Sandinista (1979) en Nicaragua cuando la Contra, movimiento encabezado por Ernesto Pastora “Comandante Cero” y financiado por los Estados Unidos, se dedicó al sabotaje de la revolución; la Operación Cóndor ideó la “Doctrina de la Seguridad Nacional y la Guerra contra la Subversión” fue terrorismo organizado conjuntamente entre las dictaduras militares y el gobierno norteamericano a través de la CIA; o el terrorismo paramilitar como actualmente en Chiapas, México, contra las comunidades indígenas zapatistas.

El terrorismo de Estado tiene como objetivo el de mantener el status quo y los privilegios de la clase social que sustenta los medios de producción, a las élites, a través de las guerras de baja intensidad, la formación de grupos paramilitares y guardias blancas, por ejemplo. Utiliza los métodos de sometimiento, tortura, humillaciones sexuales, daño físico y psicológico, magnicidio y genocidio.

Sin embargo, mientras se persigue el terrorismo nacionalista e islámico con todos los medios posibles, el terrorismo de Estado goza de una gran impunidad. En donde todos los terrorismos coinciden es en que son bárbaros y criminales pero hay que subrayar que el terrorismo no surge por generación espontánea, sino que tiene su origen, en las desigualdades sociales, es la dialéctica opresores y oprimidos. Tiene su base en la dominación de la clase en el poder que niega la dominación de los oprimidos.

Como lo escribe Noam Chomsky, existe una definición de terrorismo como “el arma de los débiles”, pero se trata, al contrario, del recurso más frecuente de quienes tienen

mejores armas y el poder de inducir el olvido de sus crímenes, aun en las sociedades abiertas. La actual campaña militar de Estados Unidos reincide en la lógica de su tradicional política exterior predatoria, que incrementa los niveles de terror a escala mundial en lugar de reducirlos” (Chomsky, 2002; 61).

El Siglo XXI comenzó con el acto terrorista del 11 de Septiembre de 2001, cometido por el grupo terrorista Al Qaeda encabezado por Osama Bin Laden con los aviones bomba estrellados en las Torres Gemelas de la ciudad de Nueva York y en el Pentágono, en donde murieron más de tres mil personas. La violencia se reactivó por el odio hacia el enemigo, arribando al pueblo afgano como su objetivo y su instancia destructora, se demonizó a las víctimas: son la encarnación del mal, hay que destruirlas. La estupidez de la razón no se hizo esperar, la respuesta fue inmediata por parte del gobierno de George W. Bush impulsando la guerra en contra del terrorismo, declarándole la guerra a Afganistán. La barbarie no se paró en Afganistán, siguió su curso y se instaló en Irak.

En Madrid, perdieron la vida cientos de seres humanos el 11 de marzo de 2003 y en Londres murieron 56 personas el 7 de julio del 2005. Estos actos terroristas fueron en parte una respuesta a los gobiernos de George W. Bush presidente de los Estados Unidos de Norteamérica, José María Aznar entonces presidente de España y el primer ministro de Inglaterra Tony Blair, por la invasión a Irak y la barbarie cometida en este país.

Según un estudio británico difundido en Londres “casi 25 mil civiles iraquíes han muerto desde que Estados Unidos y Gran Bretaña invadieron Irak, en marzo de 2003, lo que representa un promedio de 34 cada día. Según la investigación del Oxford Research y de Iraq Body Coun, un organismo universitario que lleva un registro de los muertos de ese país, 24,865 civiles iraquíes fallecieron desde entonces y hasta marzo de 2005. Las mujeres y los niños representan la quinta parte de la cifra de muertos, y casi uno de cada 10 era menor de 18 años”. El mismo informe señala 98 mil muertos civiles estimados en octubre de 2004, más cientos de muertos por atentados (AF y EFE, La Jornada; 20/7/2005).

En 2005, el número de efectivos militares estadounidenses en Irak era de más de 138 mil. Más de tres mil murieron en las guerras de Afganistán e Irak. El costo de la guerra contra Irak a principios de ese año se evaluaba en unos 204.6 mil millones de dólares y el costo estimado por hogar estadounidense de 1,938 dólares.

El resultado de la guerra y sus efectos en la sociedad norteamericana fue el incremento de pobres en 1.1 millones, más la violación a las garantías individuales. De acuerdo con datos de la prensa nacional y extranjera, se estimó que con 205 mil millones de dólares se hubieran pagado los fondos mundiales para los esfuerzos contra la pobreza durante siete años o para los programas contra el Sida durante 17 años.

Otros casos fueron los 172 niños rusos muertos en Beslán durante la toma de su escuela por nacionalistas chechenos, en septiembre de 2004. No hay duda que éste fue un acto sangriento y trágico. Esta acción terrorista se origina por la invasión a Chechenia por el ejército ruso por órdenes de Vladimir Putin quien provocó la guerra. Tal como lo afirmó Ahmed Zakaev, representante del Presidente Aslan Mashkhadov y Ex-viceprimer ministro checheneo: “Por supuesto no se puede negar la conexión directa entre la tragedia de Beslán y la guerra en Chechenea. El presidente de Osetía del Norte, Alexandre Dzasokhov, dejó claro que la única exigencia de los terroristas era el fin de la guerra en Chechenea y el retiro de todas las tropas de nuestro país” (Zakaev, Milenio; 13/09/2004). Además, señaló que Vladimir Putin tenía un ejército en Chechenia de 300 mil soldados rusos que habían establecido un régimen de terror. Al menos 200 mil civiles chechenos habían muerto a manos de soldados rusos, incluyendo 35 mil niños. Otros 40 mil niños fueron seriamente lesionados, 32 mil perdieron al menos uno de sus padres y más de 6 mil quedaron huérfanos (cifras apoyadas por organizaciones de derechos humanos tales como Amnistía Internacional).

Por su parte, el terrorismo de los fundamentalistas en la región del Cáucaso ruso siguió su marcha a un año de los acontecimientos de Belsán, en donde de acuerdo con *El País*: “Islamitas radicales perpetraron ataques simultáneos contra una serie de edificios públicos de Nálchik, capital de Kabardino-Balkaria, república rusa del norte del Cáucaso. El número de atacantes osciló, según las diferentes fuentes, entre 300, mientras que las víctimas mortales entre 40 y 85” (Fernández, El País; 14/10/2005).

Esto es una prueba más del terror como arma de lucha que utilizan algunos grupos para la liberación y la independencia de los pueblos.

De acuerdo con este mismo periódico *El País*, se calcula que el número de terroristas entrenados por Al Queda en 2004 era de unos 18 mil y por otras organizaciones terroristas fuera de Estados Unidos de unos 43 mil en el 2000 y unos 80 mil en 2004 (ibidem).

A raíz de ese acontecimiento, Vladimir Putin hizo alianza con George W. Bush en la lucha contra el terrorismo internacional, sin ver en el espejo lo que estaban haciendo en sus respectivos lugares de intervención, haciendo uso del terrorismo de Estado y violando los derechos humanos. Mientras los países imperialistas sigan invadiendo y violando la soberanía de otros países para imponer con la fuerza la supuesta “democracia o libertad”, el terrorismo seguirá su curso, llámese este fundamentalista, nacionalista o de Estado.

Militarización

Si EEUU es el país que tuvo menos pérdidas de vidas humanas en las dos Guerras Mundiales y en otras guerras en las que participó, también es el país que militarmente ha intervenido e invadido más en el mundo. Es el imperio que tiene más armas nucleares, el que ha gastado miles de millones de dólares en armamento y en investigación para tales fines. Ha resaltado su poderío, comparado con otras potencias, en armamentos de todo tipo, desde armas tanto convencionales como de destrucción masiva, hasta las numerosas bases militares establecidas en lugares estratégicos del mundo.

Surgen entonces muchas preguntas: ¿Se puede hablar de seguridad en el mundo? ¿Puede existir, armonía y paz? ¿Se debe respetar la soberanía de otro país?. Obviamente que no.

Actualmente Estados Unidos “tiene más de 730 instalaciones militares en el mundo, distribuidas en más de 50 países” (Peace Pledge Unión Information 2003). Las bases militares norteamericanas son una prueba evidente de poder. Su estructura y su

distribución están instaladas de manera estratégica en zonas que concentran mayores recursos naturales. Las nuevas bases y su reestructuración no solamente se justifican por “el combate al terrorismo internacional” y en defensa de “sus intereses vitales de seguridad nacional” sino para apropiarse de las riquezas de otros países.

El Coronel Daniel Smith (retirado), experto en asuntos militares, en su trabajo titulado *Despliegue militar estadounidense en el mundo. Contar con tropas en lugar de operaciones*, afirma que: “El Informe sobre las Bases del Departamento de Defensa del año 2003 contiene una lista de 202 bases en el exterior que son propiedad del Pentágono o han sido arrendadas por éste, y aproximadamente otras 6,000 instalaciones que se encuentran en territorio norteamericano o en sus posiciones. Aunque parezca una vasta red de bases, inexplicablemente el informe no incluye sus instalaciones en Afganistán, Uzbekistán, Kirgistán, Kuwait, Qatar y Kosovo; y a ellas debe de sumarse al menos catorce cuarteles en Irak”. En la realidad, señala Smith, el país cuenta con 702 instalaciones en el mundo. Pero no se incluyen en el informe del Pentágono sus costos de mantenimiento (www.redvoltaire.net/article3114.html).

Las bases militares están ubicadas en lugares claves pero adicionalmente, se establecen planes estratégicos como el Plan Puebla Panamá, el Plan Colombia, el Área de Libre Comercio (ALCA) o el Tratado de Libre Comercio (TLC). Planes acompañados de una presión constante a los gobiernos locales para que funcionen proyectos económicos y comerciales. En muchas ocasiones este proceso se acompaña de la militarización para apropiarse en un futuro no lejano de los recursos naturales, agua, energía y gas natural.

Un ejemplo de lo anterior fue cuando “Paraguay (el miembro más pobre del Mercosur), en aras de lograr un tratado de libre comercio con Washington, permitió la entrada a su territorio de soldados estadounidenses y analizó la eventual construcción de una base militar dirigida por el Pentágono. Hecho que provocó protestas y reproches por parte del resto de los miembros del Tratado, pues permite a Estados Unidos establecerse en una zona rica en recursos naturales y militarmente estratégica” (Izquierdo, Proceso; 02/10/2005).

Los países guerreros han gastado sumas millonarias en el desarrollo de la ciencia y la tecnología para la industria de la muerte, lo más estúpido y bárbaro de la razón de las

grandes potencias mundiales, porque está basada en la doctrina maquiavélica del “fin justifica los medios”.

“Cada día, el mundo dedica 2.2 mil millones de dólares a la producción de la muerte. Más precisamente, el mundo dedica esta fortuna colosal a promover cacerías donde el cazador y la presa son de la misma especie, el vencedor es el que ha logrado matar el mayor número posible de sus congéneres. Nueve días de gastos militares alcanzarían para dar alimento, educación y cuidados a todos los niños de la Tierra que hoy están desprovistos de ellos” (Galeno, *Le Monde Diplomatique*, mensual; 08/2004; 28). La militarización sirve por un lado para armar a los Estados para la guerra y por el otro para armar al terrorismo internacional, dando muerte a millones de seres humanos en el mundo.

Al respecto, el Informe del gasto mundial y regional en armamentos 1995-2004, del Instituto Internacional de Investigación para la Paz (SIPRI) con sede en Estocolmo, informa que el gasto militar en el mundo ascendió en 2004 a más del billón de dólares, por primera vez desde la Guerra Fría. Esta cantidad llegó a tales magnitudes por la lucha contra el terrorismo y los crecientes presupuestos de defensa de India y China. Estados Unidos representó 47 por ciento de dicho valor con un gasto militar de 466 mil millones de dólares. El Reino Unido y Francia son los países que le siguen participando con sólo un 5 por ciento cada uno. Entre 1995 y 2004, el gasto bélico en el mundo aumentó 23 por ciento y tan sólo en Estados Unidos, el incremento fue del orden de 34 por ciento y en Europa Occidental de 6 por ciento.

Con relación a los gastos en armamento por regiones en el mundo durante el periodo 1995-2004, el mayor gasto lo presenta América con 367 mil millones de dólares en 1995 y 488 mil millones de dólares en 2004. En segundo lugar está Europa (central, oriental y occidental) con 237 mil millones de dólares y 254 mil millones de dólares, respectivamente. Por último, Medio Oriente con 40.1 mil millones de dólares y 56.1 mil millones de dólares para los mismos años.

Un indicador relevante del gasto en armamento en los países es su medición en términos per cápita. El primer lugar lo tiene Israel con 1,627 dólares, luego los Estados Unidos con 1,533 dólares, Arabia Saudita con 775 dólares, casi igual que Francia. En el caso de

Alemania y de Japón se advierten las limitaciones que han tenido en este respecto desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, y por ello sus niveles de gasto militar están por debajo de los demás países del Grupo de los Ocho. La situación política internacional parece indicar que se usarán más recursos productivos y se asignará una mayor parte de los presupuestos nacionales en la industria militar. Este será uno de los aspectos más significativos de la economía global.

Este mismo instituto informa que Estados Unidos es el responsable de casi la mitad de las compras de armamentos pero entre todos los países se gastaron 1,035 billones de dólares en defensa, equivalente al 2.6 por ciento del Producto Nacional Bruto del mundo. Además de su presupuesto regular de defensa, en el periodo 2003-2004, Estados Unidos ha asignado 238 mil millones de dólares para combatir al terrorismo. De lejos, lo siguen el Reino Unido y Francia.

El gasto mundial en armamentos está relacionado dialécticamente con el asunto de la no proliferación de armas nucleares. El *Tratado sobre la No Proliferación de Armas Nucleares* (TNP) fue firmado en 1968 y entró en vigor en 1970. Posteriormente, en enero de 2000, un total de 188 países ya se había sumado a él, entre los cuales cinco que ya poseían armas nucleares (Estados Unidos, Rusia, Francia, China e Inglaterra). Se afirma que dicho Tratado “marca un hito histórico” con el objetivo de evitar la proliferación de las armas nucleares y la tecnología armamentista, fomentar la cooperación para el uso pacífico de la energía nuclear y promover la meta de conseguir el desarme nuclear, así como el desarme general y completo. Además, establece un sistema de salvaguardias bajo la responsabilidad del Organismo Internacional de Energía Atómica (OIEA)”.

<http://www.un.or/spanish/Depts/dda/tretyindex.html>

Esta meta se convirtió solamente en un ideal fantasmagórico. Han sido los propios países más poderosos económica y militarmente los que se han opuesto en cada Conferencia sobre el desarme que organiza la ONU para tales fines. Se oponen por una sencilla razón, son: “Los cinco mayores fabricantes y vendedores de armas (Estados Unidos, Rusia, China, Reino Unido, Francia), son los Estados que gozan del derecho de veto en el Consejo de Seguridad. Que los garantes de la paz mundial sean al mismo

tiempo los abastecedores más importantes de armas del planeta, es un insulto al sentido común” (Galeano, *Obra cit.*).

Esto está en conexión recíproca con aquel viejo sueño de Reagan del proyecto de la Guerra de las Galaxias. Proyecto que aparece en la mente bélica del Pentágono y su representante Donlad H. Rumsfeld y es llamado Programa de Combate de Futuro. Como lo escribe Tim Weiner en su artículo publicado el 28 de marzo de 2005 en el *New York Times*, es un programa militar para construir una Fuerza Armada de alta tecnología. “Unos oficiales del Ejército afirmaron que la primera fase del programa, llamada Sistemas de Combate Futuro (FCS en inglés), tendría un costo de 145 mil millones de dólares. Paul Boyce, un vocero del Ejército, dijo que el puente tecnológico al futuro consiste en equipar 15 brigadas de unos 3,000 soldados, o sea, aproximadamente un tercio de la fuerza que el Ejército pretende formar en unos 20 años”.

Estos datos fueron confirmados cuando el General Brigadier Charles A. Cartwright, Director para la investigación y desarrollo del Ejército, dijo en una entrevista que Combate Futuro está avanzando y reconoció que los costos del Ejército podrían también subir en espiral. El presupuesto estimado para Combate Futuro que fue presentado públicamente en febrero de 2005 alcanza unos 92 mil millones de dólares. Monto que no incluye investigación y desarrollo, aunque Mr Boyce declaró que ésta costaría alrededor de 25 millones de dólares y entre 6.1 y 8 mil millones para cada una de las 15 futuras brigadas, es decir, hasta 145 mil millones de dólares... Combate Futuro es una de las partidas más importantes para la construcción de más de 70 sistemas de armas de gran tamaño, por un costo de más de Un millón 300 mil millones de dólares (1.3 trillones) (Weiner, *El New York Times*; 28/3/2005).

Los gastos militares están íntimamente relacionados con el desarrollo científico y tecnológico para la fabricación de nuevos armamentos. Para la industria de la guerra en Estados Unidos, se estima que el 60 por ciento de la investigación se dedica a apoyar al aparato bélico. La investigación científica se convierte en la nueva tecnología de la muerte, los valores morales no cuentan, los que importan son los valores de la disciplina, el orden y la responsabilidad en el trabajo investigativo; la eficiencia, la excelencia y la calidad de la fabricación de los nuevos armamentos. Para los científicos

y los tecnólogos no interesa el código ético encaminado al servicio de la humanidad sino preservar su integridad como eruditos y portavoces de la Razón de Estado.

En el marco de la dialéctica militar, las grandes potencias además de ser productoras y vendedoras de armamento también controlan la economía mundial, el Grupo de los Ocho (G-8), el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) y la Organización Mundial del Comercio (OMC). Lo mismo sucede con las Naciones Unidas, aunque el propio organismo se constituyera con el objetivo de “preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra, que dos veces durante nuestra vida ha infligido a la humanidad sufrimientos indecibles”. Si se siguen fabricando armas, la violencia, el terrorismo y las guerras continuarán su curso. Solamente la sociedad mundial organizada podrá frenar la proliferación de armas y el desarme.

Kofin Annan lanzó severas advertencias a las potencias y al mundo, y resaltó los desafíos para frenar el armamentismo. Obviamente que las potencias nucleares ponen oídos sordos pero la comunidad mundial no, al contrario, están alertas para movilizarse pacíficamente en contra de ellos, antes de que inicie una verdadera amenaza nuclear en el Siglo XXI. Se escucha con gran preocupación que en el mundo ya se percibe dicha amenaza, de que pueda surgir una crisis por un error o incidente, como sucedió con la planta nuclear de Chernobil en Rusia en 1986 o por las condiciones deplorables en las que se encuentran algunos laboratorios nucleares o bien por algún acto terrorista.

Puede desatarse una conflagración de dimensiones y consecuencias incalculables. En la misma declaración se afirma que “Si bien es cierto que se han logrado progresos en materia de desarme, todavía hay en el mundo 27 mil armas nucleares, muchas de las cuales siguen en sistema de alerta” y son suficientes para destruir el Planeta Tierra (ibidem.).

Son los miembros de la sociedad civil los que deben establecer la normativa del código ético, no los dirigentes políticos, religiosos y los hombres de Estado, no solamente en la ciencia sino también en la economía y en la política. Es en este sentido y en la perspectiva humana del poder de la sociedad mundial, los valores morales, el de libertad y el de la vida, no serán una quimera, sino una realidad.

Violencia social

La violencia no se reduce exclusivamente a la generada por la fuerza bélica sino también a la que provoca la pobreza. No se puede dejar de ver a la pobreza en el mundo como otra cara de la modernidad que ha conducido y sigue conduciendo a millones de seres humanos a la muerte. La pobreza es la más eficaz arma de destrucción masiva. Es una guerra que se ha emprendido contra gran parte del género humano, matando silenciosamente, poco a poco.

Tanto la violencia bélica como la pobreza y la destrucción del medio ambiente se han globalizado. En el caso de la pobreza, el modelo económico neoliberal la ha profundizado, existen cada vez más grandes desigualdades sociales entre países y entre sociedades. Este modelo de desarrollo, en lugar de haberse adentrado a una etapa de extensión y mejora de bienestar general, se inició fortaleciendo los aspectos más regresivos de un sistema que está teniendo desoladoras consecuencias para una parte considerable de la población mundial, con la pobreza extrema y el desequilibrio ecológico de la naturaleza.

La globalización de la economía ha llevado a los países desarrollados a constituirse en bloques económicos para defender sus monopolios y el mercado mundial, y al mismo tiempo, a la marginación de amplios sectores sociales, al desempleo, a la inseguridad económica y la degradación del Estado de Bienestar. En los países en vías de desarrollo, ha significado el reajuste estructural, la privatización de las empresas controladas por el Estado para el “ordenamiento económico” y la reducción del Estado benefactor, el cierre de empresas pequeñas y medianas, la reducción del gasto público en educación, vivienda y salud, y una deuda pública impagable.

De acuerdo con el Banco Mundial, “la deuda total de los países en vías de desarrollo estaba en cerca de 2 billones de dólares (1998), un aumento de 32 veces en relación con 1970” (Chossudovsky, 2002; 44). Para el año 2000, se acercaba a los 2.5 billones de dólares. Con ello, se han profundizado la pobreza, las enfermedades, el hambre, el desempleo, la emigración y las desigualdades.

La globalización y su correspondiente modelo de desarrollo pretendían, a través del mercado mundial, crecimiento económico, pleno empleo, reducción de la pobreza y mejores condiciones humanas. Sucedió todo lo contrario, la pobreza se globalizó y deshumanizó al ser humano: “La puesta en práctica de las políticas neoliberales generó un crecimiento acelerado de las tasas de subempleo, desempleo, así como de pobreza, y los recortes al gasto social produjeron una caída en el valor real de los salarios, las pensiones, la cantidad y calidad de los servicios de salud, educación, etc.” (Julio Boltvinik y Araceli Damían, 2004; 23).

Más aún, el orden mundial está bajo el dominio de los centros más avanzados de poder económico, financiero, industrial, comercial y tecnológico de los países desarrollados conformados por el G-7 (Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia, Italia Alemania, Canadá y Japón, que se convierte en G-8 con Rusia) quienes son los que imponen las reglas del juego en el mercado mundial.

El concepto de globalización se acuñó con insistencia a partir de derrumbe del “socialismo real”. Pero dicho concepto no es nuevo, se ha venido aplicando a partir de la Revolución Industrial, ya Adam Smith en *Las riquezas de las naciones* en 1771 lo usó para explicar el mercado mundial y el liberalismo económico patentizando la Revolución Francesa. Posteriormente Marx hace lo mismo al estudiar críticamente al capitalismo en el *Manifiesto del Partido Comunista* escrito en 1848.

Marx y Engels hablan de cómo la burguesía fue capaz de desarrollar el mercado mundial, lo que hoy se denomina globalización de la economía. Adicionalmente, el mercado mundial va acompañado de una cultura universal: “La producción intelectual -afirman- de una nación que se convierte en patrimonio común de todas. La estrechez y el exclusivismo nacionales resultan cada día más imposibles; de las numerosas literaturas nacionales y locales se forma una literatura universal” (Marx y Engels, 1971; 23), es decir, la cultura se globaliza. Esta mundialización tanto de la economía como de cultura tiene su base en el desarrollo de las fuerzas productivas, en las relaciones sociales reproducción, en el mercado mundial y en la libertad. Pero esta libertad, en la perspectiva de la burguesía, se ve reducida a la libertad de mercado como fundamento del liberalismo económico.

Lo que hoy se conoce como globalización no es más que un imperialismo renovado, pero sigue siendo imperialismo conformado por las ocho grandes potencias imperiales que monopolizan la economía mundial. Se trata de una globalización que ha acentuado la marginación social, convirtiéndose en un problema ontológico, epistemológico, antropológico y ecológico. Ontológico porque no toma en cuenta a todos los seres que conforman el universo, y no respeta al ser humano en su diversidad. Epistemológico porque establece el pensamiento único, y el conocimiento solamente llega a un reducido número de personas en el mundo. Antropológico porque ha quitado la calidad humana de sus intereses y ha degenerado al ser humano. Ecológico porque ha deteriorado el medio ambiente.

La globalización mundial de la economía y la filosofía del neoliberalismo, aplicadas en amplias zonas del mundo desde los principios de los años de los ochenta hasta la fecha, han llevado a conformar amplias zonas de pobreza extrema a través del mundo, lo que lleva a afirmar que la pobreza se ha globalizado, al igual que la violencia. Desde la década de los ochenta, la “década perdida”, la pobreza mundial sigue su camino en el Siglo XXI y que nada la detiene.

Después de la Primera Guerra Mundial y hasta finales de los años setenta, las grandes empresas que se ponían de acuerdo para fijar las reglas del juego de la competencia, es decir, la libertad de mercado y las políticas de precios, resultando una concentración, una de forma de monopolio, que de hecho sigue su lógica en las grandes corporaciones multinacionales. La monopolización ya no se reduce exclusivamente a la tierra o la industria - lo que llamaría Toffler la primera ola que corresponde a la revolución agrícola o a la segunda ola, la de las “chimeneas” que surge con la Revolución Industrial - sino que los nuevos monopolios emergen en la tercera ola o época de las comunicaciones y de la información.

En la primera fase del desarrollo capitalista que va de 1500 a 1880 se consolidó la forma mercantilista; la segunda fase fue industrial, comenzó a apuntalar con la Revolución Industrial y se estableció a partir de 1880, acelerándose después de terminada la Segunda Guerra Mundial.. En la tercera fase, de la comunicación, la ciencia y la

tecnología, cambia el carácter de los monopolios. Samir Amin señala al respecto cinco tipos de monopolio (Samir Amin, 1996; 9-10):

1. *Monopolio tecnológico que requiere grandes gastos que sólo un Estado grande y rico puede afrontar.*
2. *Monopolios de los mercados financieros mundiales que poseen una eficacia sin precedentes, gracias a la liberación de las normas que gobierna su sistema.*
3. *Monopolio de acceso a los recursos naturales del planeta, los peligros de la explotación indiscriminada de estos recursos adquieren visos planetarios.*
4. *Monopolio de los medios de comunicación que no sólo conducen a una uniformidad de la cultura, sino que también inauguran nuevos medios de manipulación política.*
5. *Monopolios de armas de destrucción masiva.*

Como observamos, estos cinco monopolios los concentra el grupo de países imperiales, los mismos que controlan la ONU y los organismos financieros. Estos monopolios son los que están en disputa. Como lo afirma James Petras: “Para comprender la actual configuración del poder mundial y las relaciones entre los Estados, el concepto de Imperialismo es más preciso y científico que conceptos tan vagos y amorfos como el de globalización. En el sistema imperialista actual hay tres centros principales que son aliados y también compiten: EEUU, la Unión Europea y Japón” (James Petras, 2000; 32).

Lo que es cierto es que la economía, la cultura, la ciencia y la tecnología están más mundializadas que hace cuarenta años. Esta mundialización ha traído consigo ventajas y desventajas en el orden mundial. Una de las ventajas sin duda alguna es que hoy tenemos una sociedad más informada sobre los acontecimientos internacionales, como señala Carlos Fuentes tomando un dato de Bill Clinton cuando asumió la presidencia de los Estados Unidos en 1993: “sólo había cincuenta sitios en la red de información mundial. Cuando salió de la presidencia ocho años más tarde, había 350 millones”. De ahí que otras de las aportaciones como lo afirma el propio Fuentes es: “La globalización de los procesos de información conlleva una novedad extraordinaria y ésta es la universalización de los derechos humanos” (Fuentes, Este País, mensual, 06/2004; 5-6).

Pensemos en épocas - muy recientes - en las que las violaciones y los violadores de los derechos del hombre podían esconderse en la sombra de la impunidad. Hoy esto es cada vez menos posible. “Los crímenes de lesa humanidad reciben inmediatamente publicidad mediante los canales de la información, las acciones de la sociedad civil y las de los grupos de defensa de los derechos humanos” (Fuentes, Este País, mensual, 06/2004; 5-6).

La globalización de la información ha permitido a la opinión pública mundial enterarse del derrumbe del “Socialismo real” y la caída del Muro de Berlín, de la desintegración de Yugoslavia, de la guerra de Kosovo, de la barbarie que se gestó en la Guerra del Golfo Pérsico, la invasión del imperio norteamericano en Afganistán e Irak y la tortura sistemática por parte de su ejército. Al mismo tiempo, nos ha permitido conocer las grandes movilizaciones en contra de la guerra en Irak, del neoliberalismo y de la propia globalización en cada cumbre mundial de la Organización Mundial de Comercio.

La globalización ha permitido un mayor desarrollo del comercio mundial, de bienes y servicios y por lo tanto, del consumo mundial en comparación con décadas pasadas. En este sentido Anthony Giddens, afirma: “Hasta 1969 no se lanzó el primer satélite comercial. Hoy hay más de doscientos satélites sobrevolando la Tierra y cada uno aporta una inmensa cantidad de información. Por primera vez en la historia es posible la comunicación instantánea de una esquina del mundo a otra” (Giddens, 2003; 23). Hoy en este mundo globalizado a través de la comunicación electrónica, como es el teléfono celular y el Internet, se hacen todo tipo de compras y transacciones comerciales y financieras. De la misma manera, se puede transmitir noticias y obtener información en forma instantánea en todo el mundo. Es por ello que la época actual suele llamarse sociedad de la información.

Tal como lo informa *El Índice de Globalización* de A. T. Kearny Inc., y la revista *Foreign Policy*: “Las tecnologías de la información hacen posible a las naciones sostener niveles más profundos de integración económica entre sí. En ningún sitio es tan evidente esta información como en los mercados financieros que utilizan tecnologías de la información avanzadas para mover 1.5 billones de dólares alrededor del mundo cada año” (Kearny, 2001; 3). Pero esta tecnología, señala el documento, ha sido lenta. De acuerdo con el Índice: “se debe a la caída del comercio total y para los 50 países

sobrevivientes ha sido particularmente dura en este retraso. Los principales culpables fueron la serie de crisis financieras que azotaron al sureste de Asia, a Latinoamérica y a Rusia al final de los noventa” (Kearny, 2001; 3).

Esto significa que las tecnologías de la información no han llegado a los países en vías de desarrollo -solamente a los países altamente avanzados- y se debe fundamentalmente al desarrollo desigual y combinado que existe entre los países pobres y los países ricos. La combinación radica en la conjunción de elementos modernos y atrasados de la producción. Los países que ya están en la etapa de la revolución de la información y los subdesarrollados que todavía están en la etapa agrícola y que ni siquiera han llegado a la industrial. Esto es, atrasados económica y culturalmente, estando la mayoría de esos países concentrados en África, América Latina, el Medio Oriente y Asia.

Las crisis mencionadas han afectado los países con capitalismo subdesarrollado, y son crisis de subproducción de valores de uso, dando como resultado muchas de las veces la importación de dichos bienes. El cierre de empresas medianas y pequeñas, el despido de trabajadores, las cargas intensivas de trabajo, la sustitución de trabajadores por máquinas, el desempleo y el subempleo, son resultado de las crisis generalizadas, y van acompañadas de inflación constante, devaluaciones de la moneda, alza de los bienes de consumo duradero y no duradero, pérdida del poder adquisitivo, fuga e importación de capitales, profundización de la deuda externa, impagable a corto y a largo plazo, hasta llegar a la pobreza extrema.

La pobreza y la desigualdad social se han profundizado entre los países ricos y pobres, y al interior de los países entre las clases sociales. Más de mil millones de personas viven en la pobreza extrema, 11 millones de niños mueren al año por enfermedades que se pueden prevenir, medio millón de mujeres fallecen al parto, casi mil millones de personas no disponen de vivienda digna y 115 millones de niños están si escolarizar.

Kofi A. Annan, en el *Informe del Milenio 2000* declaró que:

“Si se mantienen las tendencias actuales, se corre el riesgo de que los países más pobres no puedan cumplirlos (los objetivos del Milenio) y será una oportunidad perdida...Durante el último medio siglo ha habido ganancias económicas sin

precedentes. Pero 1,200 millones de personas viven con menos de 1 dólar al día. La combinación de extrema pobreza con extrema desigualdad entre los países, y frecuentemente dentro de ellos también, es una afrenta a nuestra humanidad común. Además hacen que se agraven otros problemas, entre ellos los conflictos. Por otra parte la población mundial continúa aumentando rápidamente, y ese aumento se concentra en los países más pobres. Tenemos que tomar medidas para reducir la pobreza a la mitad en todas las partes del mundo antes del año 2015”.

Los datos son alarmantes, se prevé que la población crecerá hasta llegar al doble de lo que es hoy y, para entonces, la Tierra habitable se reducirá a la mitad de lo que es actualmente. Por ende, los recursos naturales se escasearán para alimentar al doble de la población mundial para el año 2050.

De acuerdo a las Naciones Unidas, para julio de 2005 el mundo tendrá 6, 470 millones de habitantes, 380 millones más que en el año 2000 (76 millones de incremento anual). A pesar de la declinación de los niveles de fertilidad para el periodo 2005-2050, se espera que la población mundial ascienda a 9,100 millones para mediados del siglo. Actualmente, el 95 por ciento del crecimiento poblacional corresponde a los países en desarrollo y el 5 por ciento al mundo desarrollado.

En el seguimiento de los resultados de la Cumbre del Milenio titulado *Un concepto más amplio de la libertad: desarrollo, seguridad y derechos humanos para todos*, en el capítulo II “*La libertad para vivir sin miseria*”, la ONU destaca el aspecto positivo que significa la reducción de la pobreza extrema en todo el planeta. Sin embargo, docenas de países se han empobrecido, crisis económicas devastadoras han sumido a la pobreza a millones de familias y el aumento de la desigualdad en muchas partes del mundo demuestra que los beneficios del crecimiento económico no se han distribuido en forma pareja. Los pobres son cada vez más pobres y algunos ricos son cada vez más ricos.

De acuerdo con el Banco Mundial, el progreso alcanzado respecto a la reducción de la pobreza en los últimos diez años fue lento o casi nulo. Debido al aumento demográfico de los países en desarrollo, la tasa de personas que viven en condiciones de pobreza sólo disminuyó de 28 por ciento a 21 por ciento. La tendencia para las personas que viven

con menos de 2 dólares al día fue similar, esta tasa de pobreza disminuyó del 61 por ciento a 53.6 por ciento, lo que correspondió a 2,740 millones de personas.

El hambre crónica en el mundo se ha reducido pero aún subsisten 800 millones de personas que carecen de alimentos necesarios para subsistir. Todavía la desnutrición afecta a una cuarta parte de los niños en los países subdesarrollados. La ONU calcula que hay 115 millones de niños sin escuela y que todos los años mueren 11 millones de criaturas antes de cumplir los 5 años. Además, 120 millones de personas carecen de agua potable, 842 millones de adultos son analfabetas, 766 millones no cuenta con servicios de salud y 507 millones cuenta con una esperanza de vida de tan sólo 40 años.

La pobreza está íntimamente ligada con el ingreso desigual. El Presidente del Banco Mundial, James D. Wolfensohn dijo en la reunión anual en 2004, en Dubai, que mil millones de personas controlan el 80 por ciento del Producto Interno Bruto, mientras que otros mil millones luchan por vivir con menos de un dólar diario. “Este es un mundo desequilibrado”, señaló Wolfensohn.

De acuerdo con la ONU, en los países en desarrollo viven 1,300 millones de personas por debajo de la línea de la pobreza, en los países industrializados hay más de 100 millones, y en Europa Oriental y Asia Central viven 120 millones de personas en estas condiciones. La organización precisa que el porcentaje de la población que vive con 1 dólar por día en diferentes países corresponde a los siguientes datos: México 17%, Rusia 38%, Nicaragua 42%, Ruanda 45%, Perú 49.5%, Uganda 50%, India 52%, Guatemala 52.1%, Nepal 52.3%, Senegal 60.1%, Madagascar 70.2%, Kirguistán 70.5%, Zambia 80.5% y Guinea-Bissau 80.7%, por dar algunos ejemplos.

(Cordera, http://www.rolandocordera.org.mx/_inter/pobreza.htm).

En el caso de los países industrializados como los europeos, Japón o Canadá, su línea de pobreza está fijada en 14.5 dólares diarios por persona y su porcentaje de pobres no llega ni a los 15 puntos porcentuales.

De acuerdo con la UNICEF, más de la mitad de los niños en el mundo - unos mil millones - viven en condiciones de pobreza y carecen de los bienes y servicios básicos para sobrevivir, crecer y desarrollarse. Hasta países de la OCDE, entre los que se

encuentra México presentan aumento en ese rubro. El informe *Estado mundial de la infancia 2005*, preparado por la UNICEF, resalta que la solución a esta problemática requiere de una distribución más equitativa de los ingresos y el abordaje simultáneo de las cuestiones económicas y sociales, en lugar de dar prioridad exclusiva a la estabilidad macroeconómica.

Los países ricos tampoco escapan de esta dramática situación, aunque en menor medida que los países pobres. El informe de la UNICEF que se presentó oficialmente el 9 de diciembre de 2004 indica que 11 de los 30 países de la OCDE –México entre ellos– registraron en la década pasada tasa de pobreza infantil y que a comienzos de milenio, sólo tres países –Finlandia, Noruega y Suecia– mostraban una tasa de pobreza infantil de menos de 5 por ciento. Apenas en cuatro naciones, entre ellas Canadá, Estados Unidos, Noruega e Inglaterra, ha habido una reducción modesta de las condiciones de pobreza en que viven los niños.

En la Unión Europea, el 15 por ciento (aproximadamente 56 millones de personas) viven en esa situación. Los países más pobres de la Comunidad son también los que distribuyen peor la renta, presentando tasas más altas de pobreza relativa Grecia y Portugal con el 21 por ciento, España con el 19 por ciento e Italia con el 15 por ciento.

En el caso de los Estados Unidos “Más de 36.5 millones de estadounidenses sufren hambre y entre los menesterosos figuran 13 millones. Los hogares de las comunidades negra y latina son las que padecen más hambre que el promedio nacional” (La Jornada; 18/10/2005).

Pobreza en América Latina y el Caribe

La pobreza extrema sacude a América Latina y el Caribe. En la conferencia regional sobre la pobreza realizada por representantes de los gobiernos latinoamericanos en Quito en 1990, se calculó la existencia de 290 millones de personas sumergidas en la miseria, equivalente al 61 por ciento de la población total y que, aún creciendo a una tasa mínima de PIB de 5 por ciento anual, se necesitarían por lo menos 30 años para sacar de la pobreza extrema a 90 millones de latinoamericanos. Las políticas económicas neoliberales que se han estado aplicando desde los años ochenta hasta la

fecha han llevado a la concentración del ingreso en manos del 10 por ciento de la población.

En ese tenor, la Comisión Económica para la América Latina y el Caribe (CEPAL) estima que el 43 por ciento de la población en América Latina vive en la pobreza extrema y el 18 por ciento en la indigencia, es decir, 224 millones de pobres y 100 millones en la pobreza extrema. Estos datos demuestran que la variación ha sido mínima con relación a la década perdida de los años ochenta. Desde entonces se llevan ya 25 años perdidos por causa del modelo económico neoliberal.

El estudio *Panorama Social de América Latina 2000-2001* de la CEPAL, con fecha de 16 de octubre de 2001, afirma que América Latina se mantiene como la región del mundo con la más desigual distribución del ingreso. En esta misma orientación, el informe anual *Indicadores del desarrollo mundial 2004* del Banco Mundial (BM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI) afirma que: “la desigualdad impide a América Latina abatir la pobreza. China sacó de la marginación a 200 millones de personas sin que sus reformas se apegaran al modelo del FMI y BM. Mil 101 millones con ingreso de menos de un dólar al día” (La Jornada; 23/03/2004).

Al inicio de la década perdida, el reporte del Banco Mundial destacó que en 1981 vivían en América Latina 36 millones de personas que obtenían a lo más un ingreso diario de un dólar. Esta cifra aumentó a 50 millones de personas en 2001, el 9.7 por ciento de la población en 1981 y el 9.5 en 2001. Los que vivían con dos dólares al día eran 26.9 por ciento y 24.5 por ciento en esos años, respectivamente.

De acuerdo con el análisis *Panorama Social de América Latina 2000-2001*, realizado por la CEPAL, con excepción de Costa Rica y Uruguay, el 1 por ciento de los hogares latinoamericanos con más recursos se apropió de más de 30 por ciento de los ingresos totales de la región. En contraste, el 40 por ciento de los hogares más pobres sólo captó entre 9 y 15 por ciento del ingreso. En los años noventa, el porcentaje del ingreso captado a nivel nacional por los hogares más ricos se incrementó en ocho países, disminuyó en cinco y en uno, México, se mantuvo.

La CEPAL destacó que en la mayoría de los países de la región se produjo una contracción en el porcentaje de ingreso de los grupos de menores recursos y, en contraste, los incrementos en la participación del segmento más rico fueron de “magnitud considerable”.

En materia de empleo, pobreza y gasto social, el documento de la CEPAL revela que entre 1990 y 1999, el número de personas desocupadas en la región se incrementó en 10.5 millones, al pasar de 7.6 a 18.1 millones. La Comisión precisó que el aumento de desocupación en América Latina se suma a una disminución en la calidad de los empleos generados y que durante la última década, siete de cada diez nuevos puestos urbanos de trabajo se generaron en el sector informal. Según el informe, la reducción del papel del Estado en la generación de puestos de trabajo, así como la reestructuración del sistema productivo, han incidido en la persistencia del desempleo. Más aun, en las ciudades vive en barrios marginales el 44 % de los latinoamericanos (González, 2005; 20).

Para el Banco Mundial, América Latina debe de luchar más enérgicamente contra la pobreza si desea tener un mayor crecimiento y competir con China y otras economías de Asia. Se estima que el crecimiento anual per cápita de China fue del 8.5 por ciento entre 1981 y 2000, mientras que para América Latina en el mismo periodo fue de 0.7 por ciento del PIB per cápita.

La razón por la que América Latina no ha logrado avanzar en la reducción de la pobreza, cuando lo han logrado otras regiones, radica en la inequidad en la distribución de los frutos del crecimiento económico. Los países de América Latina y el Caribe no han mejorado la distribución del ingreso en los últimos diez años y así se mantuvieron como la región con la distribución más desigual del mundo en la década de los noventas.

Pobreza en México

México se encuentra en este contexto latinoamericano, con una deuda externa de más de 105 mil millones de dólares, con más de 45 millones de habitantes en la pobreza y unos 10 millones en un estado de miseria absoluta. Según los datos de la OCDE, México

ocupa el número 29 de los 30 países miembros en el indicador de Producto Interno Bruto por habitante, tan sólo por arriba de Turquía.

Por su parte, el Informe presentado por el Banco Mundial el 28 de julio de 2004, titulado “*Pobreza en México, una evaluación de las condiciones, las tendencias y la estrategia del gobierno*”, subraya lo siguiente:

- *La pobreza en el país es un desafío importante y está asociada con la desigualdad y la exclusión social, principalmente entre los grupos indígenas.*
- *México ha logrado avances en términos de las capacidades humanas de la población, entre ellas, salud, nutrición y educación.*
- *Respecto a la pobreza extrema, ha habido reducción del 24.2 por ciento a 20.3 por ciento en cuanto a las personas que viven la pobreza extrema.*
- *La pobreza moderada se redujo del 53.7 por ciento al 51.7 por ciento, movimiento importante en el momento en el que el crecimiento económico fue significativamente desafiante.*
- *La crisis de 1994-1995 constituyó un enorme revés: la pobreza extrema se incrementó de 21 por ciento de la población en 1994 a 37 por ciento en 1996.*
- *Entre 1996 y 2002, la pobreza extrema disminuyó en 17 puntos porcentuales, pasando a 20 por ciento, sólo un punto porcentual debajo del nivel antes de la crisis de 1994.*
- *Entre 2000 y 2002, la pobreza extrema se redujo debido al crecimiento de las remesas internacionales para los pobres extremos en zonas rurales y el aumento de las transferencias gubernamentales dirigidas a los pobres extremos a través del programa “Oportunidades”.*
- *Otras razones que contribuyeron a esta reducción fueron el crecimiento real de ingresos laborales calificados y una reducción en las diferencias de los salarios entre las áreas rurales y urbanas.*
- *El 44 por ciento de los indígenas se encuentra en el extremo más pobre del ingreso y sufre los mayores niveles de pobreza y marginación.*
- *El gasto social creció en términos reales en un 8.4 por ciento anual en los años noventa y un 9.8 por ciento anual después del año 2000.*

De acuerdo con el Programa Especial para la Seguridad Alimentaria de la FAO, la desnutrición en México, como en América Latina, es muy grave; 40 por ciento de los menores de recién nacidos a cinco años de edad padecen algún grado, y asociado a problemas de infecciones respiratorias, hay niños que mueren por esta causa, pero también hay que hablar de aquellos desnutridos que son hipertensos o diabéticos y la mayoría de ellos son indígenas. El 26 % de la población en México vive en medio rural y el 44 % de los hogares rurales están bajo la línea de pobreza. Por otra parte, los problemas de inseguridad tienen que ver más bien con la carencia de acceso a una cantidad suficiente de alimentos inocuos y nutritivos. (La Jornada; 16/10/2004).

Lo peor es que la desnutrición es “un factor de alto riesgo para la enfermedad en lo general, y en la patología respiratoria en lo particular. De la desnutrición puede venir la discapacidad, y el no resolverla antes de los cinco años puede ocasionar problemas de trastorno en el aprendizaje, con memorias perdidas y estados cerebrales irreversibles”, afirmó Norman Ernesto Bellino, representante de la FAO en el Primer Encuentro Internacional sobre Nutrición Médica en la Patología respiratoria.

Además, José Ignacio Avalos, presidente de la Fundación Un kilo de Ayuda, sostuvo que los programas compensatorios aplicados por el gobierno mexicano no ayudan a resolver el problema de fondo. Hizo referencia al Programa Social Oportunidades que “abarca a 5 millones de familias con aproximadamente 11 mil millones de pesos como presupuesto y un cálculo matemático demuestra que con estos fondos el gobierno compensa un peso con nueve centavos por día ¿Quién puede salir en esas condiciones de la pobreza?” se preguntó (Bellino. La Jornada, 16/10/2004).

La estructura básica de la distribución de la riqueza en el país es la que produce la pobreza. El discurso del gobierno del presidente Fox que con tan insistencia afirma que ha habido avances en la reducción de la pobreza, con “un peso con nueve centavos por día” para cubrir las necesidades primarias de comer para cinco millones de familias mexicanas y reducir la desnutrición que sufre el 40 por ciento la población infantil y sus propias madres, cuando los hogares más ricos acaparan más del 36 por ciento del país del ingreso nacional, es decir, el 0.15 por ciento de mexicanos acapara un tercio de la riqueza total del país y los millones de pobres, el 1.6 por ciento, es una ofensa al sentido humano.

Es cierto que la desigualdad social es histórica. Rousseau sostuvo en su época que el origen de la desigualdad entre los hombres surgió con la propiedad privada sobre los medios de producción, llevando de esa manera a crímenes, guerras y miserias. Adam Smith advirtió en *La riqueza de las naciones*, que: “Allí en donde existen grandes patrimonios, hay también una gran desigualdad. Por un individuo muy rico ha de haber quinientos pobres, y la opulencia de pocos supone la indigencia de muchos” (Smith, 1985; 62). A esa desigualdad social le agregamos ahora la desigualdad salarial. De acuerdo con la Organización Internacional del Trabajo, México se ubica entre los peor pagados en el mundo y el 90 por ciento de sus campesinos no gana ni un salario mínimo.

De acuerdo con los datos arrojados, el mayor desafío que enfrentan los países en vías de desarrollo es sin duda alguna, abatir la pobreza. A pesar de que exista la idea de que en el futuro subirán los niveles de ingreso y el crecimiento económico y se logrará un reparto más justo de la riqueza y la reducción de la miseria, mientras siga prevaleciendo el modelo económico neoliberal, en lo inmediato seguirá existiendo la pobreza y la desigualdad social.

Violencia ambiental

Desde sus orígenes, el ser humano para poder subsistir y reproducirse tuvo la necesidad de transformar la naturaleza a través del trabajo, muchas veces destruyéndola. En la época moderna, ha hecho uso y abuso de ella al grado de provocar el deterioro de toda su cimentación ecológica, agudizándose esto con los desastres naturales y llevando a pérdidas humanas y económicas considerables.

La modernidad del Siglo XXI nació con tumores cancerosos de todo tipo de violencia: bélica, social y la destrucción del medio ambiente. Son estas dimensiones las que se han globalizado. Tumores heredados desde el Siglo XVIII con la Revolución Industrial, fenómeno que no sólo produjera fábricas sino también impactara en la agricultura, la ciencia y la tecnología. Si se es consciente de como ha sido, no se puede hablar de progreso con tanta seguridad. A sabiendas de que muchos festejan los avances del conocimiento científico y tecnológico como prueba de progreso, ante una nueva etapa

de la sociedad de la información y del conocimiento, también deben enfrentar que se encuentran ante una fase de crisis ecológica mundial.

La destrucción del medio ambiente y por lo tanto del planeta es otra arista de la violencia. Violencia ejercida por el hombre sobre la naturaleza, trayendo consecuencias desastrosas a través de la contaminación del aire, del agua y la tala inmoderada que causan a largo plazo la desaparición de los bosques, el deterioro ambiental y aceleran el cambio climático mundial.

El hombre siempre ha ideado cómo hacer uso de la naturaleza para satisfacer sus apetencias, no importándole dañarla. Pero perjudicarla implica el riesgo de extinción, no sólo de la vida animal y vegetal, sino finalmente la de él mismo como especie humana.

El mundo actual está en crisis no solamente de valores morales, sociales y humanos, sino también por los conflictos violentos, la pobreza, el hambre, el desempleo, la descomposición social, el consumo exagerado, la sobrepoblación y las amenazas del cambio climático. Todos estos aspectos se relacionan entre sí para conformar un todo que ha puesto en peligro el planeta Tierra.

El consumo excesivo ha contaminado el medio ambiente (el agua y el aire) y provocado la deforestación y la sobrepoblación ha acrecentado la pobreza y el problema ecológico. “Hemos creado una sociedad que es violenta - dice Krishnamurti en *Más allá de la violencia* - y nosotros, como seres humanos, somos violentos; el ambiente, la cultura en que vivimos son producto de nuestro esfuerzo, de nuestra lucha, de nuestro dolor, de nuestras espantosas brutalidades” (1999, 30). Si no se detiene esta locura a tiempo, se avecinará la destrucción violenta y absoluta de la naturaleza y la agonía de la humanidad, tal vez la Apocalipsis.

El peligro ecológico está royendo todos los cimientos de la Tierra. Sin embargo, científicos de todo tipo, organizaciones no gubernamentales y miembros de la sociedad civil sí se han preocupado por el futuro de las próximas generaciones y de nuestro planeta. Desde 1959, Naciones Unidas empezó a estudiar el problema de la contaminación provocada por la industria y los automóviles. Sólo hasta 1985 se llevo a cabo en Viena una convención para estudiar la situación de la capa de ozono en el Polo

Sur, problema que por su gravedad se abordó de nueva cuenta en la Conferencia de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente y el Desarrollo (CNUMAD) en Río de Janeiro en 1992. Ahí participaron políticos, científicos, maestros y estudiantes, y se elaboró la *Agenda 21* para alertar a todos los países del mundo sobre el problema del deterioro ecológico y plantear alternativas antes de que sea demasiado tarde.

En 1997, el Protocolo de Kyoto estableció entre los países industrializados y contaminantes el Convenio sobre el Cambio Climático de la ONU (UNFCCC). El acuerdo fue ratificado por las 55 naciones que suman el 55 por ciento de las emisiones de gases de efecto invernadero. En la actualidad 129 países lo han ratificado, alcanzando el 61.6 por ciento de las emisiones. Cabe mencionar que Estados Unidos no lo ha hecho, alegando que estas medidas atentan contra la economía de su país.

Posteriormente, en agosto de 2002, se realizó La Cumbre de Johannesburgo en Sudáfrica. Tuvo como objetivo llevar a la práctica la Agenda 21. Este plan de acción sobre desarrollo sostenible fue aprobado en la Cumbre para la Tierra como guía a largo plazo para mejorar las condiciones sociales y ambientales del mundo. “Es la Agenda 21 que contiene estrategias y un programa integral de medidas para detener y revertir los efectos de la degradación ambiental y promover un desarrollo sustentable y ambientalmente limpio en todas las naciones. Esto se basa en la premisa de la que sustentabilidad no sólo es una opción, sino un imperativo para acceder a mejores condiciones de vida”. Además, enfatiza en su preámbulo que “ninguna nación puede alcanzar estos objetivos por si sola,” y que sin embargo “todos juntos podemos hacerlo” (Sinopsis de la Agenda 21, 1997; 15).

El calentamiento de la Tierra

El informe del Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático (PICC) sostiene que el objetivo del Protocolo de Kyoto es conseguir reducir en un 5.2 por ciento las emisiones de gases de efecto invernadero globales sobre los niveles de 1990 para el periodo de 2008-2012. Éste es el único mecanismo internacional para empezar a hacer frente al cambio climático y minimizar sus impactos, con objetivos legalmente obligatorios para que los países industrializados reduzcan las emisiones de los 6 gases de efecto invernadero de origen humano como el dióxido de carbono (CO₂), además de

tres gases industriales fluorados: los hidrofluorocarbonos (HFC) y el hexafluoruro de azufre (SF₆).

El mismo informe afirma que “no hay ninguna zona del planeta en la que el cambio climático no vaya a tener consecuencias”, en otros términos, se globaliza. Por ejemplo, se estima que la temperatura de la Tierra puede subir entre 1.4°C y 5.8°C nada más durante este siglo.

Es cierto que desde el origen de la evolución de la vida en la Tierra, en cada una de las eras geológicas hubo transformaciones radicales y violentas.. Sin embargo, todas fueron provocadas por las propias leyes naturales, llevando al desorden, al caos y nuevamente al orden. El hombre como criatura de la naturaleza, violenta esas leyes para subsistir, violencia que ha sido una constante, principalmente en la época moderna, afectando profundamente el medio ambiente y provocando el calentamiento de la Tierra.

La ONU, a través del PICC, junto con el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUM) y la Organización Meteorológica Mundial, creó una comisión de científicos expertos en el cambio climático, quienes en un informe describen un mundo incierto para el 2050, algo que nos debe de preocupar a todos y está en nuestras manos resolver el problema creado por nosotros mismos.

De acuerdo con este organismo, la década de los años noventa fue la más calurosa. Principalmente en 1998, las temperaturas subieron más que nunca desde 1861. Investigadores expertos en el cambio climático realizaron estudios con corales y hielos en el hemisferio norte y llegaron a la conclusión de que la temperatura en el siglo pasado fue mayor que la de cualquier otro siglo en los últimos mil años. Adicionalmente, se estima que estas tendencias continuarán en este siglo y aún con mayor violencia.

Por eso es que la Cumbre de Kyoto retomó el Informe del Milenio del año 2000 y Kofi A. Annan de nueva cuenta planteó el problema de cambio climático de la manera siguiente (Kofi A. Annan, 2000; 58-59):

“Tan sólo en la última mitad del siglo se han cuadruplicado las emisiones de carbono, lo que ha provocado un calentamiento cada vez más rápido de la atmósfera terrestre. En los últimos 20 años se registraron los 14 años más calurosos desde que comenzaron las mediciones sistemáticas en el decenio de 1860; el verano de 1998 fue el más caluroso de la historia y el invierno de 1999-2000 el más frío. Se calcula que en este siglo, la temperatura media podría aumentar entre el 1.2°C y 3.5°C (2°F a 6°C), lo que haría que se derritieran los glaciares y los casquetes polares y subiera el nivel del mar, poniendo en peligro a cientos de millones de habitantes de las costas y sumergiendo por completo las islas de poca altitud”.

El diagnóstico del PICC es escalofriante, explica cómo el fotón de energía ardiente se desplaza en todo el mundo, que no hay lugar del planeta que se escape. Al mismo tiempo cuestiona a Estados Unidos, Australia y algunos otros países como Arabia Saudita por ser los que más producen gases de efecto invernadero y se niegan a reducirlos porque esto implicaría reducir la producción del petróleo y sus derivados, y por lo tanto afectaría a sus economías.

Giovanni Sartori en su obra *La Tierra explota* pregunta por qué George W. Bush echa a pique este Protocolo. Cree que por dos motivos: primero, el egoísmo nacional, su deber prioritario de tutelar la economía y los intereses de los estadounidenses, a pesar de que el clima no conoce fronteras y que el calentamiento de la Tierra nos daña a todos; segundo, porque quiere “tomar tiempo porque aún no hay nada seguro” (Sartori, 2003; 32). ¿Tiempo? Mientras su país sigue contaminando al mundo, acelera el calentamiento de la Tierra y los desastres naturales siguen su curso con tormentas eléctricas, tornados y ciclones como Katrina en 2005.

Para conjurar la amenaza del calentamiento de la atmósfera, es necesario - afirma la ONU - reducir ante todo las emisiones de carbono. La combustión de combustibles fósiles, que produce más del 75 por ciento de la energía en el mundo, es la causa principal de esas emisiones. El rápido aumento del número de automóviles en todo el mundo hace temer un empeoramiento de la situación.

Los gases de efecto invernadero son producidos por las fábricas, las plantas termoeléctricas, los transportes, los aviones, los cohetes, las guerras. Por ejemplo, el

dióxido de carbono es el más dañino y abundante, y es producido por las industrias, los transportes (autos, camiones autobuses, barcos, trenes, aviones y cohetes), la quema de petróleo, llantas, carbón e incendios forestales. Se estima que se producen más de 6 millones de toneladas al año. El metano, es producido por los pantanos, los basureros, el excremento de los ganados y las aguas negras. El óxido nitroso es producido por los fertilizantes y la quema de petróleo. Los clorofluoruro-carbonos son los químicos que se utilizan en la fabricación del plástico y otros productos desechables que van a parar al basurero en miles de toneladas y que no se pueden reciclar. Estos gases y otros más son los que contaminan el medio ambiente y provocan el calentamiento de la atmósfera.

Uno de los fenómenos que contribuye al calentamiento de la atmósfera es el de la contaminación espacial. Se estima que actualmente circulan más de 8 mil objetos de desechos de satélites sin energía, hechos pedazos, cohetes impulsores y más 65 mil objetos del tamaño de un frijol (Gómez Mena, La Jornada; 1/04/2005). Estudios señalan que:

“No se sabe con certeza cuánta basura espacial orbita la Tierra, pero se estima la existencia de poco más de ocho mil objetos que caen en esta categoría con diámetros superiores a 10 centímetros (son más de 2 mil toneladas), pero cálculos recientes apuntan que podría haber entre 30 mil y 100 mil casos de tamaños inferiores al mencionado y, según datos del Instituto de Astrofísica de Canarias (IAC), cada año se suman unos 175 objetos, producto de los poco más de 120 lanzamientos que ocurren en ese lapso.”

Además, como parte de la dramática contaminación del medio ambiente, están los millones de toneladas de pilas usadas que reacumulan en los basureros del mundo y expiden gases de efecto invernadero. Se calcula que el 30 por ciento de cada pila está constituido por compuestos tóxicos como mercurio, plomo, litio y níquel. Se estima que en los países desarrollados cada individuo utiliza al año 25 pilas o más; en los países en vías de desarrollo un promedio de 15 a 20 y en México un promedio de 10 pilas. El resultado es el uso de miles de millones de pilas en el mundo que arrojan una gran cantidad de tóxicos en el suelo, agua y aire.

“Una sola pila botón (como las que se utilizan en los relojes de muñeca) puede contaminar 6.5 millones de litros de agua, equivalente a una alberca semi olímpica” (Semanario Tentación, 2006; 8). Es un material que no se puede reciclar y se tiene información que solamente en el mundo existen seis plantas recicladoras de pilas recargables en Estados Unidos, Japón, Alemania, Suecia y Francia.

La energía eléctrica también contamina, ya que es generada principalmente en las centrales hidroeléctricas (agua), centrales termoeléctricas (carbón, petróleo y otros combustibles) o centrales nucleares (energía nuclear). Daña gravemente al medio ambiente, aumentando el efecto invernadero. La energía nuclear también contiene un alto grado de riesgo, como lo demostraron los accidentes de Bhopal en la India y Chernobyl en la antigua Unión Soviética. No solamente contaminaron el medio ambiente sino que tuvieron efectos catastróficos en términos de salud para la población de muchos países europeos.

De la misma manera, los desechos de computadoras y celulares inservibles terminan como basura electrónica. Estudios realizados por organismos no gubernamentales como Greenpeace señalan que los basureros electrónicos, al producir todo tipo de gases de efecto invernadero, contribuyen al calentamiento global de la Tierra (Juan Balbao, La Jornada; 19/03/2005):

“Como consecuencia del desarrollo de esta industria que vuelve obsoletos los aparatos rápidamente, habrá un incremento de basura tóxica, ya que contienen químicos peligrosos y metales pesados... La cantidad de productos de este tipo por los países de todos los continentes se ha incrementado durante los años recientes tanto que los registros confirman que cada año se generan entre 20 y 50 millones de toneladas de residuos en todo el planeta.”

La deforestación

La deforestación es otro de los problemas centrales de la destrucción ambiental. Como se menciona en el Informe del Milenio (Kofi A. Annan, 2000; 63):

“... El aumento de la población, el crecimiento económico en todo el mundo y una demanda aparentemente insaciable de productos forestales. Entre 1990 y 1995 los países en desarrollo perdieron unas 65 millones de hectáreas de bosque debido a la explotación excesiva, la conversión en terrenos agrícolas, las enfermedades y los incendios. Un factor importante de esa pérdida fue la elevada demanda de madera en los países industrializados.”

Según datos de las Naciones Unidas, la deforestación es de unos 13 millones de hectáreas al año y para el año 2050, la tala de bosques será de unos 572 millones de hectáreas. Los impactos serán la pérdida de la biodiversidad, la emisión de gases de efecto invernadero, la degradación y erosión de los suelos, cambios en los ciclos climáticos y el calentamiento de la atmósfera.

En lo que respecta a la pérdida de la biodiversidad por deforestación, se estima la desaparición de más del 12 por ciento de aves, 18 por ciento de mamíferos y 5 por ciento de peces.

El Informe del Milenio 2000 presenta una situación dramática. Por ejemplo, el caso del Amazonas que, de acuerdo con las investigaciones realizadas y a través de imágenes satelitales (Fonseca, La Jornada; 21/10/2005; 3a) reporta que:

“La deforestación en este pulmón de la Tierra alcanzaba ya más de 9 mil kilómetros cuadrados al año; pero ahora, con una nueva técnica, mediante la cual es posible detectar desde el espacio la tala selectiva - sobre todo caoba - se ha podido ver la impactante destrucción de la selva, devastando los ecosistemas y acelerando el cambio climático en el planeta...Gregory Asner, investigador del Instituto Carnegie y de la Universidad de Stanford, ambas en los Estados Unidos, revela que el volumen total de carbono liberado hacia la atmósfera a causa de esta tala, entre 1999 y 2002, fue de 10 o 15 millones de toneladas, lo cual representa un incremento del 25 por ciento del flujo total de ese elemento proveniente de la Amazonia.”

Otro de los aspectos que han influido considerablemente a este deterioro forestal ha sido la explotación incesante de la minería que ha conducido a la devastación de las tierras, bosques y montañas. En países como México y Estados Unidos, las compañías mineras

obtienen enormes ganancias millonarias al decapitar las cimas de las montañas en los campos carboníferos. No sólo devastan las tierras y las montañas, sino además contaminan por ruido, provocando sordera a los habitantes de la zona. Esta explotación también ha afectado el calentamiento de la Tierra.

El problema del agua

El agua es la base fundamental para la vida de la flora, la fauna y del ser humano. Además, es indispensable para el control y equilibrio de los ecosistemas. Sin ella, la vida se termina.

De la destrucción de los bosques, la contaminación del medio ambiente, la sobrepoblación y el calentamiento de la Tierra, se desprende el problema del agua en el mundo; se está agotando poco a poco hasta que en el largo plazo termine con la vida. El modelo de desarrollo económico capitalista ha establecido una sociedad productivista y consumista al extremo, llevando paulatinamente a la destrucción de los ecosistemas. Este consumismo irracional ha llevado a la escasez y la privatización del recurso.

En los próximos años, 48 países - incluido México - donde vivirán más de 2 mil 100 millones de personas, representando el 35 por ciento de la población mundial prevista para 2025, serán afectados por la escasez de agua. Por el momento, no existe a nivel mundial políticas públicas encaminadas, a resolver la escasez del agua y a establecer negociaciones diplomáticas sobre cómo utilizar los acuíferos. Si no se comienza a enfrentar con tiempo dicho problema, se puede llegar a conflictos bélicos como ha sido el caso del petróleo. Las guerras del futuro no serán las robotizadas y telematizadas que planteó Alvin Toffler sino que serán cruentas luchas por el líquido.

Está claro que el problema geoestratégico de los países está presente, nadie puede negar que el recurso del agua es vital y que provocará conflictos entre naciones en el futuro.

El Secretario General de la ONU describe la crisis del recurso hídrico en los siguientes términos (Annan, 2005; 60):

“El consumo mundial de agua se multiplicó por seis entre 1900 y 1995, es decir, aumentó más del doble que la población. Aproximadamente un tercio de la población mundial vive ya en países con déficit hídrico cuyo consumo supera en un 10% al aumento total del agua. Si continúan las tendencias actuales en el año 2025 dos de cada tres habitantes de nuestro planeta se encontrarán en esa situación.”

Tomando en consideración lo que señala la propia ONU y otros organismos no gubernamentales, la Tierra está cubierta en un 75 por ciento de agua y que de este volumen sólo dispone del 2.8 por ciento en agua dulce. De este último porcentaje, se calcula que más del 50 por ciento se ha desperdiciado por la falta de una cultura de conservación, cuidado y distribución racional, encontrándonos ahora ante el diagnóstico catastrófico de la escasez del vital líquido.

Esta crisis del agua estuvo manifiesta en el Foro del Día Mundial del Agua celebrado en Nueva York el día 22 de marzo de 2005, donde se informó que más de 1,500 millones de personas de los 6,500 millones que conforman la población mundial carecen de agua potable, 2,500 millones carecen de servicios sanitarios básicos y 30 mil fallecen diariamente por esta causa.

De acuerdo con la ONU, la falta de agua es causa de más del 7 por ciento de las muertes y enfermedades en el mundo. Las enfermedades transmitidas por el agua contaminada matan ya entre 3 y 4 millones de seres humanos. Entre los objetivos propuestos para el año 2012 está el de reducir a la mitad esos millones que carecen del líquido. Otro es fomentar la educación y la cultura de la conservación, la no contaminación y el no desperdicio del vital líquido. También se planteó que para llegar a esa meta es necesario que los gobiernos inviertan 30,000 millones de dólares para poder reducir las cifras actuales.

Ya en la Cumbre del Milenio del año 2000, se advirtió a los países del mundo acerca del peligro de una confrontación por el hídrico. Kofi A. Annan señaló con preocupación que (Annan, 2005; 61):

“En algunas regiones del mundo existe ya una feroz competencia entre los países por la utilización del agua para regar y generar energía, es probable que la situación

empeore debido al constante crecimiento de la población. Hoy en día, el Oriente Medio y el norte de África se ven gravemente afectados por la escasez de agua, pero en la próxima mitad del siglo se les unirá el África subsahariana, al duplicarse e incluso triplicarse su población.”

Las disputas por el agua, ya tienen una larga historia, en su mayoría resueltas por la vía diplomática, mediante la firma de aproximadamente 3,600 tratados sobre recursos hídricos. En la historia de la humanidad, la violencia relacionada con el agua condujo a tensiones que pusieron trabas significativas al desarrollo de las cuencas hídricas más conocidas del mundo como los ríos Nilo, Eufrates, Tigris y Ganges. Algunas crisis en el Medio Oriente estuvieron a punto de derivar en conflictos armados por el agua. Uno de los temas secundarios en la guerra entre israelíes y árabes fue un plan de Jordania y Siria de cambiar el curso del río Jordán. América Latina no ha escapado a este tipo de confrontaciones, tenemos el caso de México y Estados Unidos.

Mientras que, según la Organización de las Naciones Unidas, la escasez del agua en el mundo es una tragedia para millones de personas - 1,300 millones de personas sufren escasez de agua y otro tanto la consigue contaminada - otros la privatizan para comerciar con ella en una sociedad ampliamente dominada por el mundo de las mercancías y el mercado. Según el Banco Mundial (BM), el mercado del agua en la orbe excede el billón de dólares.

El IV Foro Mundial del Agua celebrado del 16 al 22 de marzo de 2006 en la ciudad de México reunió a 129 ministros del mundo relacionados con el agua, el Banco Mundial, las empresas transnacionales que controlan la privatización del líquido y a más de 10 mil personas. La crisis, el derecho al agua y la privatización fueron los ejes de discusión y de análisis. Al interior del foro, se pronunciaron tendencias en defensa del derecho humano a este recurso frente a la tendencia a favor de la privatización.

El problema de la privatización del agua data de hace muchos años, se consolidó con el aval del BM y en América Latina, del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y el Consejo Mundial del Agua. Estos organismos en su agenda para el foro de 1997 celebrado en Marruecos, anotaron tres puntos centrales para un nuevo modelo en la gestión del recurso: “reconocer su valor económico, en la que se incluye una creciente

participación de la inversión privada en el sector, una gestión a nivel de cuencas hidrológicas y una mayor participación social vinculada a la gobernabilidad” (Laura Poy Solano, La Jornada; 13/03/2006).

Ante esta situación, se están movilizandO Organismos No Gubernamentales (ONGs), movimientos sociales, indígenas, campesinos y ambientalistas que se oponen a la privatización del vital líquido. Estos movimientos coinciden con los organismos internacionales en el sentido de que el agua es patrimonio común de la humanidad y si lo es, entonces el recurso es un derecho humano y su uso ha de ser sustentable. En esta lógica, se pronuncian en contra de la privatización para que la distribución sea más equitativa y que la participación de las comunidades permita impulsar el desarrollo sustentable, porque el agua es de todos sin excepción alguna, y esta premisa ha de aplicarse con justicia y equidad. Mientras tanto, el agua se está agotando y poco a poco se está agotando la vida en la Tierra. Éste es el gran desafío frente al cual se encuentra la humanidad en este Siglo.

El problema es que el propio BM ha impulsado la privatización del vital líquido apoyando a las empresas trasnacionales para su comercialización. Por otra parte, a pesar de que la mayoría de las fuentes de acceso son públicas, los gobiernos han permitido la privatización del líquido dándole las concesiones a las empresas trasnacionales para extraerla, purificarla, embotellarla y distribuirla en el mercado.

Según las últimas investigaciones de expertos sobre el hídrico, el agua embotellada por las empresas trasnacionales no es tan pura ni tan saludable como se cree, y además es muy cara. Se señala que al producirla, embotellarla, empacarla y distribuirla en su proceso contamina al medio ambiente porque incluye el consumo de combustibles a base de petróleo. “El plástico que se utiliza no es biodegradable, y beberla puede ser menos higiénico que tomarla de la llave, aunque cuesta mil veces más” (Rendón, 2006; 46).

Se hace necesario subrayar que del total del agua del planeta apenas el 2.8 por ciento es agua dulce. La mayor parte se encuentra en polos y glaciares, y de ésta, sólo el 0.02 por ciento es agua superficial, y el 0.37 por ciento son aguas subterráneas cada vez más profundas debido al agotamiento de los mantos acuíferos (Annan, 2005.; 61):

“Las aguas subterráneas abastecen aproximadamente a un tercio de la población mundial. La explotación insostenible, pero en la mayoría de los casos inadvertida, de estos recursos hídricos es motivo de preocupación. La utilización de las aguas subterráneas en cantidades mayores de las que la naturaleza puede reponer está generalizada en partes de China, los Estados Unidos, la ex Unión Soviética, la India, México y la península Arábiga. En algunos casos, las capas freáticas descienden entre 1 y 3 metros al año. En un mundo en que las tierras de regadío producen del 30% al 40% de los alimentos, esta cuestión es crucial para la seguridad alimentaria.”

Son varios factores los que han influido en la disminución del agua dulce en el mundo. Entre ellos están el proceso de calentamiento de la atmósfera provocado por los gases de efecto invernadero, la explotación irracional de los mantos acuíferos, su salinización creciente por la agricultura, la contaminación industrial y urbana, el desperdicio de millones de litros de agua por parte de las industrias, las zonas residenciales, los lavados de autos, las fugas en la red del suministro y la sobreexplotación.

La superpoblación

Otro de los factores sin duda alguna es la superpoblación en el mundo, que se va convertir en un problema no solamente social con el aumento de la pobreza sino también ambiental con la destrucción de la naturaleza. Hoy el mundo está poblado por más de 6,200 millones de habitantes y esta cantidad va en aumento.

El *Informe del Milenio 2000* señala que (Annan, 2000; 57):

“En los últimos 100 años, el entorno natural ha soportado las tensiones por el aumento de la población humana, que se ha cuadruplicado por 18. Está previsto que la población mundial aumentará de los actuales 6 000 millones de personas, a casi 9 000 millones antes del año 2050, con la posibilidad de que se produzcan daños ambientales irreparables. Uno de cada dos empleos en todo el mundo - en la agricultura, la silvicultura y la pesca - depende directamente de la sostenibilidad de los ecosistemas. Y, lo que es más importante, lo mismo ocurre con la salud del planeta, y con la nuestra.”

El problema de superpoblación en la Tierra ya lo había planteado Tomás R. Malthus en su *Ensayo sobre los principios de la población* (1798). Afirmaba que mientras ésta aumenta en progresión geométrica, la producción de alimentos sólo lo hace en progresión aritmética. Por ello, consideraba básico reducir la natalidad. Esto lo planteó cuando existían sobre la Tierra aproximadamente 980 millones de habitantes. Desde 1798 a la fecha (2006), la población mundial aumentó a 6,228 millones y si le agregamos 9,000 millones para antes del 2050, serán para entonces unos 15,228 millones, y esto indudablemente complica aún más la distribución de la riqueza y de los recursos naturales.

De acuerdo con el Programa del Desarrollo de las Naciones Unidas (PNUD), el problema de la sobrepoblación consiste en las dificultades para dotar a la creciente población de alimentos, agua potable, vivienda, acceso a servicios de salud y educación y según el informe presentado en el mes de septiembre de 2000 por la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), más de 800 millones de personas, el 13 por ciento de la población total del planeta pasa hambre por no conseguir todo el alimento que necesita (Ibarrán, 2003).

De momento, el índice de crecimiento global es de 1.2 por ciento y tiende a disminuir. El Fondo de la Población de las Naciones Unidas (FNUAP) calcula que en el año 2050 la población mundial oscilará entre 10,900 millones y 7,900 millones, aventurando como más probable una cifra intermedia de 9,300 millones. Ello dependerá de la educación y salud reproductiva, pues sólo así se podrá controlar la natalidad de forma efectiva.

El control de natalidad también contiene un problema de carácter ideológico, ético y contra natura. Básicamente, por la Iglesia Católica y por algunos gobiernos como el de los Estados Unidos o México, por los sectores más conservadores de la sociedad. Posiciones que han sido en gran medida un obstáculo para el control de la natalidad.

Para la ONU, la superpoblación en el mundo sí afecta al medio ambiente y al mismo tiempo se combina con el problema de la pobreza. Para poder subsistir, se necesita más producción y más consumo implicando más explotación de la Tierra, lo que conlleva a

su contaminación y su destrucción. Ante esta situación, según Giovanni Sartori (2003; 127), surge:

“El viejo problema planteado por Malthus hace más de dos Siglos - el exceso de población y como quitarle el hambre - [y] se ha añadido por lo tanto otro: el elevado consumo de energía, la degradación de la Tierra, del ecosistema, de la atmósfera. Entra en escena el concepto de <desarrollo sostenible> que en sustancia establece, se quiera o no, un límite, más allá del cuál está la catástrofe.”

El caso de México

Al igual que los demás países del mundo, México no se libra de estos problemas y sufre las consecuencias por la crisis ambiental. Los ecosistemas en México son ricos por su variedad: desiertos, llanuras, arrecifes, selvas, bosques, manglares, costas; variedad de especies vegetales y animales; ríos, lagos y mares. Esta riqueza representa el 1 por ciento de la superficie terrestre, su diversidad biológica sobresale en comparación con otros países. Desafortunadamente, los ecosistemas se han venido deteriorando poco a poco, todas las regiones del país se han visto afectadas en los últimos tiempos y a largo plazo el problema va a agudizarse con cambios radicales como sequías, desertificación del suelo, contaminación del agua de los ríos, lagos y agua subterránea, desaparición de los bosques y avances del océano con salinificación del terreno fértil.

El panorama de la geografía de México no es nada alagador. De acuerdo con los informes del Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático (PICC), en la medida en que aumenta la emisión de gases de efecto invernadero, los procesos de desertificación en México en el mediano plazo intensificarán los fenómenos naturales como tormentas, lluvias, inundaciones, terremotos, sequías y se acelerará la erosión de los suelos. Al mismo tiempo, el agua dulce disminuirá en grandes cantidades afectando las tierras de labor, la economía del país y a millones de mexicanos.

Los gobiernos mexicanos han sido incapaces de llevar a la práctica los acuerdos de Kyoto; el próximo gobierno tendrá el desafío de cumplir con ellos antes de que sea demasiado tarde y para ello se hace necesario diseñar políticas públicas encaminadas a contrarrestar el calentamiento, reducir los gases de efecto invernadero y al mismo

tiempo aprobar el presupuesto económico necesario para ello. Su aplicación reviste gran importancia ya que, por dar un ejemplo, la Ciudad de México es una de las ciudades más contaminadas del mundo, afectando a más de 20 millones de habitantes.

Como se afirma en el *Informe del Milenio 2000*, las emisiones de carbono y otros gases de efecto invernadero tendrán que ser reducidas en un 6 por ciento, además de promover la eficiencia energética recurriendo más a las fuentes renovables de energía. El primer paso sería aplicar el Protocolo, “puesto que obligaría a los países a alcanzar, en el periodo comprendido entre los años 2008 y 2012, el objetivo de reducir hasta un promedio del 5% por debajo de los niveles de 1990” (Kofi A. Annan, 2000, 59).

Al igual que en el resto del mundo, México sufre por la contaminación por desechos tóxicos. De 1960 a 2003, se liberaron en el país más o menos 635 mil toneladas de pilas, las cuales produjeron cerca de 190 mil toneladas de sustancias tóxicas, sin tomar en cuenta las pilas “piratas”. El problema de la basura electrónica es otro asunto grave no atendido por las autoridades. Desafortunadamente, no existe información oficial de las toneladas de desechos electrónicos que se producen cada mes y que se están vertiendo en los basureros de todo el país, mucho menos se conoce el número de equipos que son obsoletos.

Por otra parte, de acuerdo con la Secretaría del Medio Ambiente (Semarnap), la escasez del agua en el país es un problema muy grave y aún no resuelto. Existen 10.8 millones de mexicanos que carecen de agua potable y 20 millones no tienen medidas de saneamiento, lo que les ocasiona enfermedades transmisibles por agua contaminada. Le hemos de sumar el conflicto con Estados Unidos que exige se liquide el adeudo de aproximadamente 800 millones de metros cúbicos provenientes del río Bravo en la frontera norte, así como conflictos entre estados del país como el del Distrito Federal con el Estado de México o entre Nuevo León y Coahuila por la explotación, distribución y abasto del líquido. Vale la pena señalar la lucha permanente del Movimiento de Mujeres Mazahuas en el estado de México por la defensa del agua.

Actualmente, México se ubica a nivel mundial entre los países que tienen los mayores problemas hídricos. Las autoridades responsables no han sabido desarrollar acciones

para la sustentabilidad del recurso porque carecen de proyectos viables encaminado para ello (Enciso, La Jornada, 22/3/2005; 36).

“Las cifras son alarmantes. Entre 40 y 50 por ciento del agua en México se desperdicia por fugas por la deficiente red hidráulica y prácticamente todos los cuerpos de aguas superficiales están contaminadas. Treinta y ocho ciudades del país tienen problema de abasto, entre ellas los centros turísticos y las grandes zonas metropolitanas. Actualmente 11 millones de mexicanos no tienen acceso al agua potable y 24 millones carecen de sistema de alcantarillado. De 635 acuíferos, 102 están sobreexplotados. La mayoría de las ciudades del país de más de 50 mil habitantes se ubican sobre ellos. El tratamiento de aguas residuales es de apenas 31 por ciento del total del volumen recolectado.”

Según la misma fuente de la Semarnap, más de 15 por ciento de los acuíferos con que cuenta el país están sobre explotados, 40 por ciento de los bosques y selvas muestra alto deterioro y 64 por ciento de las tierras forestales y agropecuarias están erosionadas. La deforestación afecta casi 600 mil hectáreas al año, y 20 millones han perdido entre 40 y 60 por ciento de su capacidad para retener el agua.

En cuanto a su comercialización y distribución, las principales empresas trasnacionales del agua en México son: Sauez, Vivendi y RWE, distribuidas en 20 estados sin control público y existen 362 marcas de agua controladas por las multinacionales Nestlé, Coca-Cola, Pepsico y Danone. Más de 50 millones de botellas de plástico son arrojadas semanalmente a la basura, a las calles o a las alcantarillas. Este material no es biodegradable y solamente el 56 por ciento se recicla. Su producción ha conducido a la contaminación del medio ambiente y a la producción de gases de efecto invernadero, por lo tanto al calentamiento de la Tierra (Rendón, 2006; 47).

Si al problema del agua le agregamos el de los contaminantes de efecto invernadero, México es uno de los países latinoamericanos más contaminantes de la región. Tal como lo afirma el Banco Mundial en su informe del 23 de abril de 2006: “México, principal fuente de emisión de gases de efecto invernadero de América Latina y con el lugar 14 en el mundo” (La Jornada; 24/04/2006).

Todo lo anterior se relaciona con la deforestación, se estima que en 1990 existían en el mundo 43,1485 millones de km² de bosque y en el año 2000 esta cifra se redujo a 36,694 millones de km². Esto significa que en diez años se han perdido 6,491 millones de km² de bosque. En México había 608,300 km² en 1990, y para el 2000 se redujo a 552,000 km²; en este periodo de tiempo se han perdido más de 53 mil km² de bosque.

Tanto la contaminación atmosférica, el calentamiento de la Tierra y la deforestación han provocado desastres naturales en el mundo y México no ha escapado de ellos. Por ejemplo, sufrimos el gran sismo de septiembre de 1985 que sacudió varios estados pero principalmente la ciudad de México, ocasionando la destrucción de cientos de edificios y la muerte de más 50 mil personas.

En octubre de 1998, el huracán Paulina azotó las costas de Oaxaca y Guerrero, principalmente el puerto de Acapulco, dejando a su paso decenas de muertos y miles de damnificados. En 2005, los huracanes Stan y Wilma devastaron cientos de comunidades en Chiapas, Oaxaca, Veracruz, Puebla, Hidalgo, Yucatán y Quintana Roo.

En cuanto a población, al igual que los demás países, México ha estado cooperando considerablemente a la superpoblación en el mundo. De acuerdo con el Departamento de Estudios Sociales Banamex, con datos de Consejo Nacional de Población, en el espacio que ocupa el país habitan más de 107 millones de seres humanos, con una tasa de crecimiento del 1.16 por ciento, y para el año 2030 habrá unos 130 millones con una tasa de crecimiento del 0.59 por ciento.

Si contrastamos el crecimiento demográfico de los pobres, que representan aproximadamente la mitad de la población, el problema será aún más grave. Habrá que alimentar a más habitantes y para ello se hará necesario producir más, lo que implicará destruir la naturaleza para producir bienes materiales y consumir una mayor cantidad de agua para subsistir. Indudablemente que al hacerlo se contaminará el medio ambiente y el problema ecológico y de salud pública será cada vez mayor.

Si bien es cierto que ha disminuido el crecimiento demográfico en algunos países desarrollados, esto no sucede con los subdesarrollados. Los altos índices de superpoblación se registran en los países pobres, y los desafíos a los que se van a

enfrentar en el futuro serán de índole alimentaria, de educación, salud, vivienda y agua. México está dentro de estos países.

Si el Siglo XX ha sido el más bárbaro de la historia, con el registro de cientos de conflictos armados y el saldo de millones de seres humanos muertos, la destrucción de pueblos y culturas enteras, también ha sido el de mayor destrucción natural, contaminación del agua y del aire, y desastres medioambientales. Hoy en día, vivimos una crisis global que puede llevarnos a una catástrofe mundial.

Se prevee aún mayor desertificación, inundaciones, extinción de animales y plantas, y muerte de miles de seres humanos; disminución del espesor de los hielos, disminución de la barrera del coral, disminución de agua dulce, sequía, aumento del nivel del mar, más ciclones, más lluvias, etc. Fenómenos que se relacionan entre sí dialécticamente.

Parafraseando a Prigogine, las ampliaciones de las bifurcaciones de cualquier fenómeno abarcarían al mundo conduciendo al desorden, al orden, o al caos. “En la perspectiva de Prigogine, la bifurcación -la encrucijada donde se producen ramificaciones- es un concepto esencial. En sistema, la bifurcación es un instante vital como algo tan pequeño como un fotón de energía, una leve fluctuación en la temperatura externa, un cambio de densidad o un aleteo de una mariposa en Hong Kong se magnifica por interacción hasta alcanzar tal tamaño que se crea una ramificación y el sistema adopta un nuevo rumbo”, globalizándose con dramáticas consecuencias debido a que la atmósfera es global y una bifurcación, por mínima que sea, radia la totalidad del globo terráqueo (J. Briggs, 1990; 143).

El planeta Tierra es parte integrante del Cosmos, tiene sus propias leyes que la hacen ser, existir, mover y transformarse. Éstas han sido violentadas por el ser humano. Evidentemente, el planeta está encaminado hacia el desastre debido a exclusivamente acciones humanas. Al paso que se va y si no se crea consciencia sobre la necesidad de frenar la violenta y destructiva irracionalidad hacia la Tierra, es muy posible que se avecinen serios apuros.

IV. HACIA UNA ALTERNATIVA PARA LA PAZ

Mientras exista la violencia ¿De qué manera podemos hablar de paz? Si la guerra ha sido permanente, a pesar de que la experiencia haya comprobado que ésta no es viable para resolver los conflictos. Si se sabe que en su lugar es el diálogo y la comprensión entre las partes lo que puede funcionar pero no se usa.

Algunas alternativas pueden ser, por ejemplo, el desarme nuclear, la eliminación de los gastos militares, el retiro de las bases militares, la abolición total de la industria de las armas y la promoción de grandes movilizaciones para impulsar estas demandas y constituir un mundo con países garantes de la paz. Una nueva forma de organización mundial que tuviera la finalidad de luchar para que ya no se repitieran las guerras y los crímenes en contra de la humanidad, tal como sucedió durante el Siglo XX, en pleno esplendor de la modernidad.

Mientras se siga invirtiendo en armamento e investigación para la industria bélica, seguirán existiendo las guerras y los genocidios. Mientras existan potencias militares que ejerzan su poderío para imponer su voluntad en otras naciones, no se podrá disfrutar de la paz en su sentido pleno, no habrá armonía ni convivencia pacífica entre los seres humanos y entre las naciones; la libertad y la vida estarán en constante incertidumbre.

Pero la búsqueda por la paz no sólo se basa en la eliminación de la guerra. La paz tampoco puede alcanzarse si existen las inequidades y la violación de los derechos humanos, la discriminación racial, social y de género, el terrorismo fundamentalista de Estado y religioso o de otro tipo; el abuso de los monopolios empresariales y estatales que se enriquecen y empobrecen a la inmensa mayoría o incluso algo tan simple como la corrupción de algún funcionario público.

La paz también es el rechazo a los gases de efecto invernadero que expiden las industrias, a la fuerza de las armas, la represión social y de conciencia. Es el respeto a la vida y a la libertad, a la democracia, la justicia y el cuidado de la naturaleza, es la responsabilidad ética de los Estados y la sociedad; es el desarrollo sustentable, la seguridad y el respeto de los derechos humanos para todos.

Si los conflictos y la violencia son inherentes al ser humano y forman parte de su historia, entonces la guerra es la expresión más brutal pero ésta también es una invención cultural. Por lo tanto, este comportamiento puede transformarse en una cultura de paz, aunque para ello se necesite en primer lugar ser conscientes en que la violencia la llevamos en nosotros mismos, en nuestro pensamiento. Por eso es que se hace necesario un cambio radical de la mente y una nueva racionalidad.

La paz debe ser promovida en todos los ámbitos de la vida social: en la familia, en la escuela, en los centros de trabajo y a nivel local, regional, nacional e internacional. Debe conducirse hacia la eliminación de la cultura violenta, con la finalidad de desconstruir y construir los valores sociales, morales y humanos para construir una cultura de paz.

Somos conscientes de la dificultad para lograr la paz en el mundo, es una utopía; sin embargo, hay que apostar a ella; tomar decisiones implica riesgos y no caer al otro extremo del escepticismo absurdo. Apostar al riesgo como lo hicieron muchos en la lucha por la libertad, por la emancipación, por la liberación de los pueblos y el socialismo. La utopía mueve conciencias. No se construye por obra y gracias del Espíritu Santo, se logra por el espíritu del ser humano con voluntad, con interés y con intención. Si en el interior de cada uno de nosotros no se siente la necesidad de vivir sin violencia y en paz, lo más recomendable es olvidarse de ella. Como lo afirma Gandhi: “Si la no violencia no apela a tu corazón, deberías desecharla... La no violencia alcanza toda su eficiencia cuando extrae su fuerza del espíritu” (1999; 38-39), es decir, del interior del ser. La violencia no es la esencia de la naturaleza humana, el ser humano se hace violento en sus relaciones sociales. Por otra parte, ha sido capaz de construir el conocimiento científico, de innovar nuevas tecnologías, de implementar la guerra y de contaminar el medio ambiente, pero también es capaz de arribar a la paz a través del diálogo y el entendimiento.

El camino de la paz puede cambiar el futuro, Si demostramos que la paz deja más satisfacciones que la guerra, la conciencia colectiva puede cambiar hacia una cultura de paz como alternativa a la cultura de la violencia y la muerte. Pero la paz no se consigue

actuando con violencia, porque la violencia engendra más violencia y se convierte en un ciclo vicioso.

Si hablamos de paz es porque existen el conflicto, la violencia y la guerra; no se puede hablar de paz, sin su contrario. Significa que tenemos que partir de estas tres formas que engloban la violencia en general con sus respectivas diferencias. Las tres son históricas y son parte de la cultura del hombre. Definiremos en términos generales cada uno de esos conceptos para plantear la necesidad de la paz en la actual sociedad del riesgo y de peligros.

El conflicto se entiende como oposición, contradicción, combate, pugna o lucha de principios, de poder y por la propiedad. Por ejemplo, el conflicto fronterizo entre dos estados, la lucha de clases, las pugnas ideológicas, políticas, religiosas, familiares; el conflicto generacional, etc. El conflicto vivido por el individuo entre las pulsaciones que emergen de su interior y las prohibiciones sociales entre las distintas instancias del aparato psíquico y social. El conflicto de competencia, el que se produce cuando dos órganos jurisdiccionales pretenden conocer y resolver el mismo asunto o los dos pretenden inhibirse de él, en el caso de las controversias entre el poder ejecutivo, legislativo y judicial, etc.

Las controversias filosóficas en las ciencias sociales, se presentan en el momento en que los científicos sociales utilizan conceptos y principios filosóficos y se plantean problemas, adoptando posiciones filosóficas diferentes de cómo encararlos. De hecho, toda la historia del pensamiento humano ha estado lleno de conflictos desde los presocráticos, pasando por los socráticos, la Edad Media, el Renacimiento, la Reforma, el Racionalismo, la Ilustración y hoy en el conocimiento contemporáneo. De la misma manera, están las distintas concepciones filosóficas, ideológicas, políticas y religiosas de cómo observar y aprehender el mundo social con sus fenómenos, problemas y circunstancias de donde surgen los conflictos filosóficos, ideológicos, políticos y religiosos.

El conflicto está presente en todos los sistemas sociales que forman la sociedad, el económico, político, jurídico, religioso, educativo, familiar, en los distintos centros de

trabajo y al interior de cada uno de nosotros. El conflicto manifiesto o latente está considerado por el psicoanálisis como factor constitutivo del ser humano. Muchos de los conflictos se han resuelto a través del diálogo, para llegar a acuerdos que se convierten en contratos, en convenios o tratados. El conflicto es esencial en las personas y en la sociedad, es parte de la dialéctica de la historia.

En esta lógica Johan Galtung, uno de los máximos estudiosos de los conflictos, afirma que: “El conflicto toca todo en nosotros, sentimientos y pensamientos. Los conflictos demandan de nosotros todo lo que tenemos que ofrecer. Si no, las emociones se expresan fácilmente como violencia insultando las necesidades básicas de otros como violencia verbal, violencia física o ambas” (Galtung, 2003; 15). Galtung coincide con Krishnamurti en el sentido de que la raíz del conflicto está en nosotros y depende de nosotros de que éste no se convierta en violencia, ya sea verbal o física, y que lleve hasta la muerte. De igual forma depende de nosotros construir la paz.

De acuerdo con Galtung, la violencia emerge cuando nuestras emociones nos ganan y el conflicto no es resuelto por las partes involucradas en él, es decir, cuando operan las emociones y los sentimientos como la envidia, la hipocresía, la codicia, el egocentrismo, la ira y el odio, la venganza, en lugar de la razón. La razón está ligada al lenguaje, que es el medio universal para alcanzar la comprensión del conflicto; el diálogo es el modo concreto de alcanzar el consenso entre las partes mediante la dialéctica de la pregunta y respuesta con la finalidad de llegar a acuerdos para que el conflicto se resuelva y no se prolongue y se convierta en violencia. La comprensión de los conflictos se logra fundamentalmente en el diálogo por medio del lenguaje. Cuando se rompe la intersubjetividad que es la relación y acuerdo entre varios o todos los sujetos del conflicto, el conflicto se prolonga y es devastador; por ejemplo una huelga general o un problema electoral.

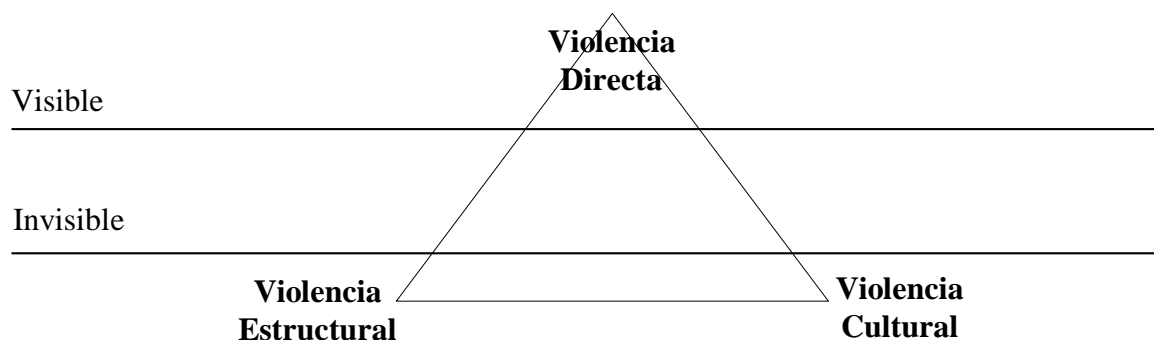
En otras palabras, el conflicto como tal es un ingrediente importante del ser humano, está en nuestro interior, o mejor dicho, en nuestro pensamiento donde lo ideamos, lo planificamos: y lo expresamos a través de nuestras acciones. Somos nosotros los creadores no solamente del conflicto, sino de la violencia y la guerra.

Históricamente se ha comprobado que la sociedad así como la naturaleza no son dimensiones inmóviles, sino en constante movimiento y transformación, movimiento causado por la lucha de contrarios. En la sociedad y en la naturaleza se da la unidad y la diversidad, el orden, desorden, caos y orden. En el caso de la primera se agrega el conflicto, la violencia y la paz. Por ello el conflicto es esencial para el desarrollo de la sociedad y su dialéctica; y también es la base para comprender la necesidad de construir la paz. No se trata de eliminar los conflictos, se trata de evitar que se traduzcan en conductas y conflictos violentos, que nos sirvan para transitar hacia procesos pacíficos para que la sociedad viva en paz y tenga certidumbre. En esta perspectiva Vicenc Fisas, sostiene lo siguiente. (Fisas, 1998; 229):

“Si asumimos que el conflicto es un proceso interactivo, una construcción social y una creación humana que puede ser moldeada y superada, y que por tanto no discurre por senderos cerrados o estancos en los que la fatalidad es inevitable, hemos de convenir también que las situaciones conflictivas son también depositarias de oportunidades, y lógicamente, de oportunidades positivas, en la medida que la situación de conflicto sea el detonante de procesos de conciencia, participación e implicación que transformen una situación inicial negativa en otra con mayor carga positiva”

Entonces, se desprende el lado positivo del conflicto. Se ha comprobado históricamente que es fundamental para el cambio de una formación social a otra nueva, en donde participan y se entrecruzan una infinidad de voluntades individuales y colectivas en la lucha por su reconocimiento histórico que se materializa en la liberación de los pueblos y en libertad, en la justicia y en la democracia. Esto puede sonar contradictorio y lo es, por que lo es la complejidad de la propia sociedad, porque la sociedad es la unidad de la diversidad, de la negatividad y la positividad. En esa dialéctica, los conflictos nos permiten tomar conciencia de ello y evitar que éstos desemboquen en violencia. En torno a la conciencia, como afirmara Marx: “No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (Marx, 1971; 343). Si el ser social determina su conciencia, los conflictos y la violencia son producto del ser humano en sociedad. De ello resultan importantes los factores psicoculturales que aparecen ligados a los patrones de conducta conflictiva y violenta, asumidos como “normales”.

Son varios pensadores los que se han dedicado al estudio de los conflictos, de la violencia y la paz, entre los que se encuentran John Darby, Jan Öberg, Vicenc Fisas y Johan Galtung, como los más representativos. Galtung aborda el conflicto y después del conflicto, cuando éste se convierte en violencia como conducta, llegando al extremo de la violencia bélica. En esta lógica se establece la diferencia entre conflicto, violencia y guerra, a sabiendas de su relación, es decir, el conflicto es la antesala de la violencia. Estudia la violencia en sus tres dimensiones para conformar lo que él llama “el triángulo de la violencia”: la violencia física *directa* y visible; la violencia *cultural* y la violencia *estructural*, indirecta e invisible. “La violencia estalla; ya sea en la forma colectiva de la Guerra con la participación de dos o más gobiernos, o en el interior de la familia o en las calles”. El daño es visible, tanto material como somático y espiritual. La violencia de la Guerra es todavía más desastrosa. Por eso, afirma Galtung: “nuestro propósito es contribuir al esfuerzo mundial para desbloquear dicho proceso y lograr la paz que dure más allá del alto al fuego” (Galtung, www.poylog.com, p. 1). Para tales fines, propone el estudio triangular de la violencia a saber:



“La violencia directa, física y/o verbal, se hace visible a través del comportamiento. Pero la acción humana no surge de la nada: tiene sus raíces. Dos de ellas son indicativas: la cultura de la violencia (heroica, patriótica, patriarcal, etc.), y la estructura violenta en sí misma por ser demasiado represiva, explotadora o alienante; demasiado estricta o permisiva para la comodidad del pueblo.” (Galtung; www.polyog.com, p. 2).

El comportamiento como manifestación cultural, es un aspecto de la conducta del ser humano que se traduce en acciones observables objetivamente, en respuesta a un estímulo del medio interno y/o externo. La respuesta a dicho estímulo en su inmediatez

puede ser positiva en el sentido de aceptarla con agrado o en su defecto con desagrado o negativamente rechazándolo con violencia, física o verbal. El comportamiento como pauta de la conducta es un componente de la cultura. Tanto el conflicto y su hermana mayor la violencia, son estados emotivos del ser humano que forman parte de su cultura que se transmite de generación en generación. El estudio de la cultura del conflicto y de la violencia es una herramienta útil para conocer los niveles de las diferencias societarias y para poner de manifiesto cómo la conducta conflictiva es cultural. La cultura del conflicto y de la violencia construyen sus propios mitos y ritos: Dios, Patria, Bandera, Nación, Estado, Partido, etc. A nombre de ellos emerge el conflicto violento que se manifiesta en la lucha por su defensa y crean ritos con la finalidad de educar a sus creyentes, estableciendo pautas de conducta y normas.

De lo anterior se deduce que la cultura de la violencia es la configuración de conductas, normas, prácticas e instituciones de una sociedad determinada donde la propiedad, las ilusiones y el deseo por el poder llevan al ser humano a la lucha en contra de sus semejantes. Entonces la violencia es producto de las relaciones sociales cuyo conjunto constituye su estructura social, económica, política, jurídica, religiosa, familiar, cultural y el Estado.

A partir de esta estructura, se constituye la violencia estructural que genera los procesos violentos como son la pobreza; la represión política, social, de género, étnica y la alienación. En respuesta a esta cultura de la violencia, se toma como base la propia cultura de la violencia para construir la cultura de la paz en un proceso dialéctico.

La cultura es una entidad colectiva y social en donde el ser humano se desenvuelve y comparte sus sentimientos, vivencias y problemas, viviendo en sociedad. La cultura del conflicto y la violencia de cualquier sociedad se realiza en un contexto histórico cultural, como lo escribe Galtung: “La violencia debe de analizarse en un contexto, y el contexto elegido es el “conflicto” (www.plylog.com, p. 11).

Por su parte, la violencia cultural se basa en el concepto de cultura del conflicto; es de suma importancia entender este concepto para poder usarlo con habilidad, inteligencia y sabiduría, con la finalidad de que no se transforme en violento. En este sentido Galtung

sostiene que a partir de los estudios de los conflictos, es cómo podemos construir la cultura de la paz.

Lo que resalta de ello, es que la violencia en la humanidad es histórica, cultural y estructural. También la paz se puede construir desde la cultura y la estructura, empezando por el cambio de estructura de la mente humana para que impacte en la cultura como parte de la estructura social, jurídica y política. Es precisamente lo que planteamos en este trabajo. Esto implica una educación encaminada a educar al hombre para que cambie poco a poco la estructura mental de la violencia por una estructura de la no violencia y así avanzar hacia un nuevo humanismo. Éste es el desafío para siglo XXI.

La educación y la religión, también son parte de la cultura y la estructura de la sociedad. La religión ha sido en la historia uno de los aspectos de la violencia cultural. Afirma Hans Küng al respecto que “es imposible sobrevivir sin una ética mundial. Es imposible la paz mundial sin paz religiosa. Imposible la paz religiosa sin diálogo de religiones” (Küng, 2006; 9). En esta lógica, como mencionamos anteriormente, el diálogo es fundamental para resolver cualquier controversia por muy complicada que sea, ya sea entre familias, sindicatos-patrones, Estado-sociedad civil, religiones o entre estados. En el diálogo las partes en conflicto deben mutuamente depositar en la otra parte confianza y responsabilidad ética.

El desafío por una cultura de paz

Son varios los pensadores que han promovido la paz y la no violencia, desde Abraham Lincoln, Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Nelson Mandela, Krishnamurti y el Dalai Lama. Así como científicos como David Bohm, Ken Wilber, Edgar Morín, Jan Öberg, Hans Küng, Johan Galtung, entre otros. Todos ellos han planteado la integración del ser humano a un mundo de armonía y paz.

En general, todos ellos han propuesto una visión alternativa en favor de la paz que nos invita a reflexionar sobre la violencia en el mundo y a buscar caminos alternos no violentos hacia la construcción de una sociedad auténticamente democrática, humana, tolerante y plural, con una preocupación permanente por el bien común. Apuestan a la

utopía de una convivencia gobernada por el afecto, el amor y la amistad, gobernada por estructuras perfectas y por el diálogo para resolver los problemas y los conflictos violentos, o por la resistencia civil pacífica en contra de la injusticia.

Sin embargo, para poder lograrlo es necesario antes que todo un verdadero cambio en nuestra cultura, nuestra mente y en nuestra conciencia. Es en ese sentido que se puede transformar la cultura de la violencia en una cultura de paz, y éste es el mayor reto del Siglo XXI.

Lo afirmó categóricamente la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y Cultura (UNESCO) en el momento de su constitución: “Puesto que las guerras nacen en las mentes de los hombres, es en la mente de los hombres donde deben erigirse los baluartes de la paz”.

Mohandas Ghandi afirma que, para lograrlo, es necesaria la no violencia, como una cuestión de responsabilidad ética y de conciencia, es el medio a la vez “más inofensivo y el más eficaz” para defender los derechos humanos. Además, no pretende resolver la paz interior o ser una terapia individual como cura de las acciones inmorales, sino que es “una regla de conducta necesaria para vivir en sociedad, ya que asegura el respeto a la dignidad humana y permite que progrese la causa de la paz, según los anhelos más fervientes de la humanidad” (Gandhi, 2000; 133).

En otros términos, el ser humano como centro espiritual está conformado por el ser animal y por el ser humano. Lo que aflora del primero es el odio, la ira, la envidia, el egoísmo, la hipocresía y la violencia; del segundo, el amor, el cariño, la fraternidad, la solidaridad y la paz. Cultivar estos últimos valores es fundamental para que toda acción moral oriente la conducta en términos éticos. No se puede concebir la no violencia sin estos valores. En ese sentido, la acción humana, para arribar a la paz, puede ser considerada como el resultado de la integración del alma y el cuerpo. Debemos asumir que la naturaleza humana es una sola y que puede desarrollarse solamente sobre la base del amor. Por eso es que la primera exigencia de la no violencia es la justicia para todos.

Explica que una nueva sociedad puede surgir de la fuerza de la no violencia que la humanidad tiene a su disposición porque “es más poderosa que el arma más destructiva

inventada por el hombre” (Gandhi, 2000; 126). Este razonamiento significa que la primera exigencia consiste en respetar y hacer respetar la justicia para todos y en todos los aspectos donde esté presente.

Además, la verdad, como valor intrínseco del ser humano, está íntimamente conectada con la no violencia, el principio fundamental de su filosofía para resolver los conflictos, por muy encontrados que éstos estén, por muy crudas que sean las injusticias. La verdad, como diría Lenin y más adelante Gramsci, es revolucionaria. Gandhi la asume de esa manera pero en conexión recíproca con la ética y con su práctica moral: “Tengo la firme convicción de que la ética está en la base de todo y que tiene como sustancia a la verdad. Por otra parte, he hecho de la verdad mi único objetivo” (Gandhi, 2000; 27). Esta ética es la que emprende y practica Gandhi, es la acción moral de la no violencia, la cual consiste en dirigir las acciones humanas desde el punto de vista del bien común de la humanidad. Por eso es que Gandhi unió la ética, la verdad y la no violencia. Esta trilogía era su dialéctica espiritual.

Fue en ese sentido que se pronunció contra la concepción de Maquiavelo según la cual el fin justifica los medios. Para él, medios y fines están en una relación recíproca: “según mi filosofía de la vida, el fin y los medios son términos convertibles entre sí” (Gandhi, 2000, 121). No existe ninguna separación entre ellos, forman un todo orgánico. Por ello, el fin vale lo que valen los medios. Por ejemplo, los medios para lograr la justicia, la igualdad, la democracia, la libertad y la paz son la no violencia y la verdad, porque estos últimos están unidos entre sí. Para Gandhi, la ética es la base de los medios para alcanzar los fines.

La no violencia no está orientada a la toma del poder, sino que es un programa para la transformación de las relaciones sociales que históricamente han sido relaciones violentas. Debe abrir el camino hacia la transferencia pacífica del poder y el respeto de los derechos humanos. Debe ser practicada porque es el único medio para hacer respetar los derechos, la justicia, la paz y resolver los conflictos. “Se puede asegurar que un conflicto se ha solucionado según los principios de la no violencia si no deja ningún rencor entre los enemigos y los convierte en amigos” (Gandhi, 2000; 142). Se pueden firmar acuerdos, convenios o tratados para llegar a la paz, pero si en el momento de resolver los conflictos no se logra terminar con el rencor y el odio entre las partes, la

violencia emerge nuevamente. Por eso es que es indispensable cumplir primero con todas las condiciones pacíficamente para alcanzar una auténtica paz.

De la misma manera que Gandhi, las acciones de Jiddu Krishnamurti se han encaminado hacia la lucha en contra de la violencia y a favor de la no violencia para resolver los conflictos. Pero, a diferencia de Gandhi, Krishnamurti parte de la raíz del conflicto para explicar en primer lugar porqué el ser humano es violento y en segundo lugar porqué hay violencia en la sociedad. Aborda el origen del problema en el interior del propio ser para explicar su manifestación social.

Para Krishnamurti, la conciencia del ser humano está plagada de infelicidad, desdicha, sufrimientos, deseos, frustraciones, egoísmo, maldad, codicia, ira, envidia, odio y venganza. Pero también de amor, cariño, bondad, abnegación, tolerancia, solidaridad y respeto. Ambos tipos de valores son las dos caras de la misma moneda, por eso se también dice que el hombre está conformado de mitad bestia y mitad humano. Los componentes de la primera cara son los que conducen a los conflictos, a la violencia, al desorden, al caos, a la destrucción y la muerte. Los de la segunda cara pueden llevar a la no violencia, a la armonía, al orden y a la paz.

Desafortunadamente, la que ha influenciado más en la historia de la humanidad es la cara de la violencia. Éste es el problema crucial para el mundo y para el propio ser humano porque es el de su conciencia y responsabilidad. La conciencia debe convertirse en su propio tribunal; en otros términos, debe someter a crítica todas las acciones que hacen daño a la humanidad y vienen de lo más obscuro de los instintos animales que existen en el hombre.

Krishnamurti examina cuidadosamente lo que está oculto en la conciencia, en sus profundidades, es decir, la inconsciencia del ser. Aquí es donde se debe de buscar la génesis de la violencia con la finalidad de tener conocimiento de ello: “Nos interesa producir una revolución radical en nosotros mismos, así como en la sociedad” (Krishnamurti, 2000; 61). Esta revolución está en la conciencia, porque es la que dicta nuestras acciones y dirige nuestra conducta, es la conciencia moral porque el hombre es un sujeto moral que hoy está crisis. La razón humana debe enjuiciar su conducta a través del tribunal de la conciencia con el fin de que el ser humano cambie de conducta

para que sus acciones vayan encaminadas al bien y no al mal. Este cambio es un imperativo necesario para cambiar la situación social violenta.

Existe el problema de la violencia en el mundo exterior porque está presente en el interior del ser humano. Por eso es que Krishnamurti plantea la necesidad de “un cambio radical en toda la estructura de la mente. La crisis no está en el mundo externo sino en la conciencia misma” (Krishnamurti, 2000; 84).

Para ello debemos ser capaces de comprender la magnitud del problema que existe en nuestra mente y nuestra conciencia. La conciencia debe ser conciencia de sí misma y conciencia del mundo con todos sus problemas, fenómenos y circunstancias, producto de nuestras acciones. Son nuestras acciones las que han llevado a la liberación del pensamiento, al conocimiento, a la ciencia, a la tecnología, a la cultura y a la civilización moderna; y también a los horrores, la violencia, la guerra, la destrucción y la muerte. Krishnamurti pregunta si puede esta conciencia sufrir un cambio radical. Él confía que sí, siempre y cuando nos demos cuenta de ello, entonces se puede hablar de un verdadero cambio que implica el yo, el tú y el nosotros, es decir, si se transita hacia la conciencia ética común entre los seres humanos (Krishnamurti, 2000; 127).

Para él, nosotros mismos somos los creadores de una sociedad conflictiva y violenta porque están en juego nuestros intereses económicos, políticos y religiosos; y para adquirirlos, los fines justifican los medios como la violencia (Krishnamurti, 1999; 77):

Hemos creado una sociedad que es violenta y nosotros, como seres humanos, somos violentos; el ambiente, la cultura en que vivimos es resultado de nuestros esfuerzos, de nuestra lucha, de nuestro sufrimiento, de nuestras aterradoras brutalidades. Por lo tanto, la pregunta más importante es: ¿será posible terminar con esta tremenda violencia en nosotros mismos? Ésta es realmente la cuestión.

La esencia del problema de la violencia de cualquier tipo, no sólo es un problema externo, sino también es un conflicto interno del ser humano como ser pensante. Por ende, tiene que ver con su pensamiento racional y su conciencia fragmentada. El pensamiento y la conciencia son la sustancia ética del ser humano. Por eso es que el reto que hoy enfrenta la humanidad consiste en un cambio profundo de la conciencia y del

pensamiento. Si el ser humano, individual y colectivo, toma conciencia de la violencia en el mundo, de la muerte violenta de sus semejantes y de la destrucción de la naturaleza, entonces adquiere la facultad de verse a sí mismo para poder ver al otro como igual, respetar su vida y cuidar su medio ambiente.

En suma, urge que tomemos conciencia de que somos parte integrante de este Planeta; y en segundo lugar, tenemos que someter a crítica nuestro ego personal y colectivo para arribar al ego integral humano y ecológico. La base de la violencia radica en nuestro bajo nivel de conciencia y nuestra visión fragmentada del mundo. El reto actual consiste entonces en asumir un cambio profundo en nuestra conciencia, nuestra cultura y nuestra visión del cosmos.

En esa misma línea de pensamiento, Dalai Lama, filósofo y político tibetano quien luchó por los derechos humanos de su pueblo y ganó el Premio Nobel de la Paz en 1989, escribió lo siguiente (Dalai Lama, 2002; 16):

Cuando examinamos con atención los múltiples problemas a los que se enfrenta la humanidad hoy, podemos ver que somos nosotros quienes los hemos creado. No hablo de los desastres naturales sino de todos los conflictos, derramamientos de sangre y problemas surgidos del nacionalismo y de las barreras que el hombre ha levantado a lo largo de la historia.

Si nosotros somos los que creamos los conflictos y las guerras, la destrucción del medio ambiente, la de los seres vivos y el calentamiento global de la Tierra, debemos convencernos plenamente de la necesidad de someter nuestros actos al tribunal de la conciencia y de la propia razón para analizarlos. Al mismo tiempo, tenemos que comprender la necesidad de modificar radicalmente nuestra propia conciencia y nuestro pensamiento, sin ello no se podrá eliminar la violencia.

Tenemos que preguntarnos si somos capaces de estar en paz con nosotros mismos, en un estado de paz interior que sirve de fundamento para la intersubjetividad, o mejor dicho, la relación entre el yo y el nosotros, la comprensión, la tolerancia, el entendimiento y la cooperación con los demás, a través del diálogo como medio para resolver los conflictos.

En esa lógica, nos dice Dalai Lama que somos interdependientes unos de otros, lo que exige solidaridad y tolerancia, y por otra parte, frente a los conflictos recomienda la no violencia como método. Dice que la no violencia no es meramente la ausencia de violencia sino que implica un sentimiento de amor y de compasión hacia nuestros semejantes; y que para practicar la no violencia se necesita cultivar un entendimiento correcto de cómo son las cosas, un factor crucial en nuestra búsqueda de la felicidad y la paz (Dalai Lama, 2002; 16).

El crear el entendimiento con una disciplina ética tiene como finalidad interpretar, comprender y analizar críticamente las distintas afecciones mentales como el odio, la ira, la agresión, el orgullo, la codicia o el egocentrismo; “son estados mentales que provocan en nosotros conductas que causan nuestra infelicidad y sufrimiento” (Dalai Lama, 2006; 58) y los que obstaculiza la paz. Para ello, necesitamos construir una hermenéutica del sujeto que permita comprender nuestros estados de ánimo, nuestras prácticas y experiencias, y así lograr en nosotros mismos las transformaciones necesarias para construir una cultura de paz.

Además, para comprendernos, comprender a los demás y llegar a entendernos mutuamente, necesitamos del diálogo como proceso dialéctico. Es en este movimiento como podemos llegar a acuerdos para resolver las querellas sin llegar a la violencia, siendo conscientes de que nos necesitamos mutuamente.

El cultivar el entendimiento con una disciplina ética tiene como finalidad comprender y analizar las distintas aflicciones mentales como el odio, el orgullo, la avaricia, así como el egocentrismo porque son estados mentales que nos llevan a la infelicidad y sufrimiento. Estas mismas conductas negativas son las que han conducido a los conflictos y a la violencia en todos los espacios de la vida social y son las que obstruyen la armonía, el cariño, el amor y la paz. Se hace necesario entrenar nuestra mente a través de la disciplina mental y el comportamiento ético para que se encamine hacia su propio cambio para adquirir la paz interior.

Dalai Lama coincide con Krishnamurti cuando reconoce que ha habido cambios sustanciales en la humanidad, con las revoluciones científicas, técnicas, económicas y

políticas en siglos pasados. Aun pueden ser necesarias nuevas revoluciones para que se viva mejor, pero afirma: “Hemos acumulado experiencias suficientes a propósito de este tipo de revoluciones durante el pasado siglo y ya sabemos que un enfoque puramente externo no conduce a nada. Lo que yo propongo es una revolución espiritual” (Dalai Lama, 2001; 27). Esa revolución espiritual consiste en el cambio radical de toda la estructura mental del ser humano desde su raíz, la subconciencia, la conciencia y el pensamiento. Dalai Lama es consciente de que se trata de una tarea nada fácil, compleja pero necesaria. .

La familia y la escuela son para Dalai Lama las instituciones pilares para el cambio de mentalidad, pero dicho cambio depende también de cada uno de nosotros ya que nuestras acciones tienen una dimensión universal, por eso la disciplina y la responsabilidad ética son fundamentales para llevar a feliz término nuestros actos. Lo que se necesita es un cambio en la estructura mental del ser humano. Uno de los primeros pasos que hay que emprender, es comprender y analizar críticamente nuestros actos: “El arma contra la negatividad es la meditación analítica. A través del análisis se puede desarrollar una nueva convicción o conciencia” (Dalai Lama, 2001; 70).

Dalai Lama considera indispensable el compromiso que todos tenemos de acabar con la violencia y la destrucción, para ello debe haber compasión y sentimiento humano. Si no existen estos dos componentes, no se puede llegar a los fines propuestos; en otros términos, la compasión y el sentimiento humano son los medios adecuados para lograr la armonía y la paz en el mundo. Pero el problema es que la sociedad moderna ha llegado a su madurez y por lo tanto a su descomposición social, con la consecuente pérdida de los valores humanos y la crisis del sentido humano: “Con la ausencia de ese sentido humano tan elemental, la religión, la política, la economía y tantas otras cosas pueden convertirse en mera porquería. En vez de estar al servicio de la humanidad se convierten en agentes de su destrucción” (Dalail Lama, 2001; 181).

Si no existe ese ingrediente humano al interior del ser, no se puede llegar muy lejos en lo que concierne a la violencia, la guerra y la paz. Por ello es necesaria una ética social a nivel mundial por la gravedad del asunto en la actual sociedad moderna donde existen solamente el vacío y la incertidumbre, donde la única certeza es la violencia que

provoca inevitablemente el sufrimiento y engendra más violencia, convirtiéndose en una cadena de conflictos interminables.

Indudablemente la paz mundial es urgente y necesaria para que la humanidad viva en armonía y en tranquilidad. El problema de la paz mundial no depende solamente de la buena voluntad de las naciones involucradas en conflictos, es más complejo, “depende de la paz que reine en el corazón de los individuos”, en su conciencia y en su pensamiento (Dalai Lama, 2001; 210).

Por su parte, Ken Wilber, pensador holista norteamericano contemporáneo, quien coincide con Dalai Lama y Krishnamurti, reconoce que el flagelo de la violencia que sacude a la humanidad tiene sus causas en la conciencia de la propia humanidad. Según Wilber, el problema radica en la fragmentación y en el grado de conciencia en que se encuentra hoy en día el mundo, así como también en la falta de una visión integral de las distintas dimensiones de la vida social.

En *Una teoría de todo*, Ken Wilber presenta la Espiral Dinámica mediante la cual describe dos grados de conciencia y ocho niveles en cada uno, y explica cómo, según esta jerarquía, la mayoría de la población mundial se ubica entre los niveles tres y cinco, donde se concentra el etnocentrismo, el egocentrismo y el racionalismo científico, así como los deseos de poder, la envidia, la codicia, la agresión, la ira, el odio y la violencia (Wilber, 2001; 24-32).

Solamente el 12% se ubica en el segundo grado, en los siguientes niveles: el 10% en el nivel seis, el 1% en el nivel siete, otro 1% en el nivel ocho y nadie en el nivel nueve. En el quinto nivel se desarrolla el espíritu científico porque se analiza, se busca la verdad y se planifica racionalmente aunque todavía están presentes los estados de ánimo como el odio, la agresión y la violencia. En el sexto nivel es donde se llega al Yo sensible, porque se explora el yo interior y se le compara con los demás, se libera de la codicia y del dogma. En el séptimo nivel, se integran y organizan sistemas, el pensamiento es flexible y abierto. El octavo nivel es holista, integra el sentimiento y el conocimiento, además organiza un sistema consciente.

Mientras la humanidad se mantenga en el primer grado del pensamiento y la conciencia, no se podrá erradicar la violencia. Porque en este nivel, la conciencia todavía es presa de las experiencias que ha registrado el ser humano durante todo su recorrido histórico: guerras, masacres, genocidios y limpieza étnica; tortura física como la picota, el herraje, la flagelación, la horca, la mutilación, la amputación, el arrastre, el descuartizamiento, el marcado a hierro candente y el bastinado; la muerte a pedradas, la muerte de las mil cortes, la silla eléctrica y la inyección letal; la tortura psicológica y la represión. Todas ellas realizadas en nombre de Dios, de la justicia, de la propiedad, de la patria, de la nación, del partido, etc.

La conciencia también ha registrado el conocimiento de la racionalidad técnica y científica aplicada en el perfeccionamiento de los armamentos bélicos: bombas atómicas, misiles, aviones y barcos de guerra; ha experimentado los colonialismos, las invasiones, las dictaduras militares y los autoritarismos. Ha creado una civilización industrial que ha contaminado el medio ambiente, provocado el calentamiento de la tierra, la pobreza y hambre en el mundo, y ha instituido un Estado moderno que goza del monopolio de la violencia donde no existe ningún límite ético ni moral. En suma, “la conciencia está compuesta por todas las cosas que han sido acumuladas por el hombre como experiencia, conocimiento, desdicha, violencia, confusión, destrucción; todo esto es la conciencia” (Krishnamurti, 2000; 128).

Wilber reconoce que el recorrido histórico de la conciencia que hace desde su origen sensible hasta arribar a su último nivel, holístico, es espinoso y complejo. En esa complejidad se entrecruza una multiplicidad de voluntades individuales y pensamientos contradictorios entre sí con diferentes niveles de conciencia. El resultado final siempre surge de los conflictos entre las voluntades, cada una de las cuales es el resultado de múltiples condiciones concretas; es pues la dialéctica de las fuerzas contrapuestas que se enfrentan una a la otra y se manifiestan en hechos históricos violentos. Su complejidad muchas veces no permite ligarlos y clasificarlos. La historia es avance y retroceso, paz y guerra, orden, desorden y caos. Este movimiento es la historia de la conciencia y del espíritu humano.

En ese sentido, Wilber centra su atención en la conciencia como problema central, en el ser humano con su cerebro, materia altamente organizada en donde se maquinan

nuestras acciones. Es en esta toma de conciencia que deben resolverse sus propias fragmentaciones, sus conflictos y sus contradicciones para arribar al segundo grado, es decir, al pensamiento integrado y holístico. La educación de la propia conciencia ha de permitir reiniciar el camino recorrido desde su origen sensible, con la finalidad de registrar sus errores, las del pensamiento y los de la razón que tanto daño han hecho a la humanidad en esta época de modernidad.

Este autor afirma que no hay la menor duda en que los orígenes de la violencia humana y la crisis del mundo contemporáneo nacen en nuestra conciencia y que es ésta la que debemos educar desde su infancia sensible, cuando todavía no está contaminada por el odio y la violencia que se manifiesta en la psicopatología colectiva del mundo exterior.

Para arribar siquiera al primer nivel de conciencia que desarrolla la sensibilidad y el sentido humano de la vida, se requiere necesariamente de una educación integral, que forme no solamente gente letrada sino también ciudadanos y personas éticamente responsables y comprometidas con su comunidad, su país y su entorno. Éste es el mayor reto que debemos enfrentar para construir una verdadera cultura de paz.

Una de las preocupaciones de la UNESCO desde el momento de su fundación fue precisamente la fundación de una cultura de paz, con la finalidad de vivir todos juntos en armonía y también con la naturaleza. Sin embargo, dicho organismo internacional ha sido honesto en señalar la dificultad para terminar con los conflictos bélicos y construirla. Koichiro Matsuurae, Director General de la UNESCO en su *Mensaje con motivo del Año Internacional de la Cultura de la Paz* señaló enfáticamente: “En el siglo que ahora está acabando se han producido extraordinarios progresos en la ciencia, la tecnología y la comunicación, pero no se ha logrado erradicar, por desgracia, la violencia ni la guerra. Por esta razón las Naciones Unidas han proclamado el año 2000 Año Internacional de la Cultura de Paz”.

A pocos meses de este mensaje, el 11 de Septiembre de 2001 acontece el ataque terrorista en Nueva York dejando un saldo de más de 3 mil muertos y la inmediata contestación del gobierno de Estados Unidos y sus aliados con la guerra en Afganistán y después en Irak, violando incluso las normas internacionales establecidas por la ONU.

La violencia y la guerra siguen su camino. En cambio, el camino hacia la cultura de la paz es cada vez más difícil de construir, pero es la única alternativa para terminar con la barbarie. El mensaje de la UNESCO señala con claridad que “la paz no se puede garantizar exclusivamente por medio de acuerdos políticos, económicos y militares. En última instancia, depende del compromiso unánime, sincero y constante de los pueblos”. La cultura de paz no surge por generación espontánea, es un proceso complejo de conscientización y de educación integral, encaminado a transformar la mente llena de odio, egoísmo y violencia.

En esta situación de violencia generalizada con guerras, terrorismo, narcotráfico, de género e intrafamiliar, hoy vivimos en la era del vacío, de la incertidumbre, de la pérdida de los valores humanos, del sentido del ser y de lo humano. Si la violencia es una constante, también debería serlo la exigencia humana de vivir en armonía y en paz. Debemos preguntarnos si dichos conflictos pueden ser eliminados.

De esta pregunta se desprenden otras que formuló Krishnamurti, el filósofo místico hindú que marcó el Siglo XX con la filosofía de la no violencia: ¿Puede haber paz en el mundo sin un gobierno que la establezca y mantenga? ¿Y cómo puede producirse eso? ¿Es externa o interna la paz? ¿Puede algún gobierno traer paz, aunque no haya un gobierno para todo el mundo? Para este pensador, ningún tipo de gobierno puede establecer la paz. Pues “podría quizá abolir los gobiernos soberanos y sus fuerzas armadas que son una de las causas de la guerra, pero ése no es todo el sentido de la paz. La paz es de la mente” (Krishnamurti, 1993; 116).

La sociedad actual es ambiciosa, egocéntrica, represiva y violenta porque la mente impulsa a los apetitos de los cuales se desprende el egoísmo, llevando consigo a la ira y al odio. Esto implica evidentemente un estado mental en donde no hay amor, armonía, comprensión, entendimiento y por lo tanto paz; y ésta es una de las causas que consideramos fundamentales del por qué no se han respetado los tratados internacionales, los pactos sociales y los convenios políticos para la paz. En esta misma lógica, las ideas de Krishnamurti son muy ilustrativas cuando enfatiza que “la paz, es pues, de la mente, no puede ser creada por la mera legislación. Mientras exista el espíritu del nacionalismo que crea gobiernos soberanos con sus fuerzas armadas,

mientras haya fronteras y divisiones raciales, forzosamente tiene que haber guerra” (Krishnamurti, 1993; 116).

Los conflictos en el mundo no son por el “choque de civilizaciones”, tal como lo afirma Samuel P. Huntington, politólogo norteamericano, sino que expresan un problema más profundo que se encuentra en el interior del ser. “La violencia existe en el mundo porque existe en vuestro corazón, y el rechazar la violencia debería ser vuestra única preocupación, el perseguir el ideal de la no-violencia” (Krishnamurti, 1993; 116).

La cultura de la violencia que tiene su origen en el interior del ser humano se ve fertilizada en las relaciones sociales y en las distintas esferas de la vida social: en la familia, en la escuela, en la iglesia, en los centros de trabajo, en los sindicatos, en los partidos políticos y en el mismo Estado. Desde estas instancias de poder se transmite, porque donde existe poder existe violencia. Violencia que los medios de comunicación masiva como la televisión impulsan a través de sus diferentes programas y las propias noticias. Violencia que también se manifiesta en los juegos electrónicos, el Internet., el cine, el teatro y la música. En otros términos, la violencia es cultura y se transmite de generación en generación.

En el caso de México, la violencia también se ejerce en la escuela, donde se supone se enseñan los valores como el respeto a la vida y a la libertad. Se llega a enseñar la violencia a través de los libros de historia, cuando se realizan los honores a la bandera y se canta el himno nacional, cuyo contenido está preñado de violencia y guerra para según reafirmar el nacionalismo. Y éste no es privativo de nuestro país, otros himnos nacionales como el de Francia y Estados Unidos, por mencionar algunos, ilustran lo mismo. Aquí están algunas estrofas de ejemplo:

México

Mexicanos, al grito de guerra el acero aprestad el bridón y retiemble en sus centros la tierra al sonoro rugir del cañón.

Ciña ¡oh Patria! tus sienes de oliva de la paz el arcángel divino que en el cielo tu eterno destino por el dedo de Dios escribió.

Mas si osare un extraño enemigo profanar con su planta tu suelo piensa ¡oh Patria querida! que el cielo un soldado en cada hijo te dio.

En sangrientos combates los viste por tu amor palpitando sus senos, arrastrar la metralla serenos, y la muerte o la gloria buscar.

Si el recuerdo de antiguas hazañas, de tus hijos inflama la mente, los laureles del triunfo tu frente volverán inmortales a ornar.

Francia

¡Vayamos niños de la patria, llegó el día de gloria!

Contra nosotros de la tiranía el estandarte sangriento es levantado (bis)

¿Oye usted en los campos mugir estos feroces soldados?

Vienen hasta nuestros brazos para degollar a nuestros hijos, nuestras compañeras

¡A las armas, ciudadanos! Formen sus batallones. Marchemos. Que una sangre impura abrevia nuestros surcos.

Estados Unidos

¿El Oh, opinión puede usted ver, por la luz temprana del amanecer, que nosotros granizó tan orgulloso en destellar pasado del crepúsculo? ¿De quién amplias rayas y estrellas brillantes, con la lucha peligrosa, O'er los terraplenes que miramos, tan galantemente fluíamos? Y el fulgor rojo de los cohetes, las bombas que estallaban en aire, dieron la prueba con la noche que nuestra bandera todavía estaba allí.

Como podemos observar, estas estrofas están llenas de violencia y guerra. Son cánticos que simbolizan a la guerra y con un Sujeto-Dios que lo glorifica. Dios necesita de los hombres; el gran Sujeto necesita de los sujetos ya no sólo para rendirle culto sino para obedecer las órdenes a través de su santa institución llamada Estado y matar a sus semejantes sin compasión alguna para cumplir aquello para lo cual se prepara: la defensa de su patria, de la nación y de Dios. Llevando a cuesta a los campos de batalla la bandera o estandarte divino como representación simbólica y moral de la patria.

Después llegará a los sujetos (guerreros) el reconocimiento del Sujeto-Dios (la guerra) a través de su Institución (Estado), rindiéndoles honores a los vivos y a los muertos en batalla y convirtiéndolos en héroes de la patria. Los sacerdotes del Estado instituyen las fechas de la victoria de la liberación y de la independencia para rendir culto a los héroes. Para ello, en cada aniversario se realiza el gran rito que se manifiesta en el desfile militar demostrando el poderío militar ante propios y extraños, y el pueblo lo festeja. Mitos y ritos se van pasando de generación en generación conformando la cultura de la violencia y la muerte, que tiene como fin reafirmar el nacionalismo como dogma y al mismo tiempo, como causante de las guerras en el mundo.

Como afirma Krishnamurti: “¿Qué es lo que causa la guerra religiosa, política o económica? Evidentemente las creencias; ya sea en el nacionalismo, en una ideología o en un dogma determinado. Si en vez de creencias tuviéramos buena voluntad, amor y consideración entre nosotros, no habría guerras. Pero se nos alimenta con creencias, con ideas, con dogmas y, por lo tanto, generamos descontento”. Además, “Lo que causa la guerra, evidentemente, es el deseo de poder, de posición, prestigio y dinero” (Krishnamurti, 2003; 192).

Surge la violencia y la guerra por la falta de armonía entre los individuos y las naciones, la ignorancia de las necesidades sociales y la ausencia de instituciones representativas, capaces de mediar o resolver los conflictos. Para que los individuos no piensen y actúen por sí mismos sin la tutela de otro, aparecen otros Sujetos que los convierten en dioses universales como son: la Nación, el Partido, la Patria, la Empresa o la Iglesia. Tales Sujetos universales se erigen como defensores de los demás sujetos, subsumiéndolos a sus designios de cómo pensar y actuar, y defendiéndolos en una lucha de vida y muerte.

Tal como lo afirmó en su tiempo el pensador Francois Perroux, en su obra *La cuestión pacífica* (Citado por Marcuse, 1969; 224-225):

Uno cree morir por la clase y muere por las gentes del partido. Uno cree morir por la Patria y muere por los industriales. Uno cree morir por la libertad de las personas y muere por la libertad de los dividendos. Uno cree morir por el proletariado y muere por su burocracia. Uno cree morir por orden de un Estado y muere por el dinero que lo sostiene. Uno cree morir por una Nación y muere por los bandidos que la amordazan.

Uno cree... pero, ¿por qué creer en una oscuridad tal? ¿Creer? ¿Morir?... Cuando se trata de aprender a vivir.

El creer ciegamente morir por un sujeto abstracto es una acción subjetiva y práctica de la cultura de la muerte. En cambio, el aprender a vivir juntos es uno de los objetivos centrales de la cultura de la paz, y esta nueva perspectiva implica todo un proceso de aprendizaje que tiene que realizarse por conducto de la educación.

El problema es que desde los cimientos de la educación se enseña consciente o inconscientemente para la violencia. El nacionalismo ha llevado a establecer fronteras y divisiones racionales. Los símbolos y los dogmas han sido fuentes de mucha violencia en la historia de la humanidad. He aquí el gran reto de transformar toda esta cultura de la violencia arraigada en la mente del ser humano y en la conciencia de la humanidad.

Como se ha dicho en los capítulos anteriores sobre la filosofía de la violencia, el problema del conflicto y de la violencia, son históricos y culturales; es el punto central para elaborar una hermenéutica que nos sirva de base para el estudio de los conflictos, de la violencia y la guerra como su extremo, y luego abordar el estudio del problema de la paz y construir la cultura de la paz.

Como dice Galtung: “Vivimos en un sistema de inter-estado, de inter-nación en gran medida modelado por guerras, bien definidas, pero con una paz mal puntualizada en periodos entre guerra. Para ello - afirma-, necesitamos un kairos de guerra (que) debe de confrontarse con un kairos de paz. Y aun mejor resulta un krhonos de trabajo largo y paciente para la paz” (Galtung; www.polylog.com, p. 10). Kairos como krhonos conforman una unidad dialéctica, no sólo para la guerra en particular sino también para la violencia en general, como la directa que se ejerce sobre el cuerpo humano, entre individuos o grupos organizados de acuerdo a sus concepciones filosóficas, ideológicas, políticas y religiosas, la violencia interfamiliar y la del crimen organizado, terrorismo, conflictos étnicos o barbarie bélica. Pero también para aquellas conductas que sin tener intenciones deliberadamente agresivas pueden caer en la violencia como son el alcoholismo, la drogadicción o la velocidad de automóviles, que la convierten en violencia lúdica. De la misma manera, la violencia estructural que se manifiesta en la pobreza, en la represión política, en la discriminación de género, de raza, de religión y

en la alienación, más aún, la violencia ecológica. En otros términos, no se puede abordar el problema de la paz si no se aborda primero el conflicto. La violencia cuando rebasa el conflicto, es compleja. Es una realidad humana que golpea constantemente nuestros sentidos. “Como la enfermedad, la violencia es causada por etapas precedentes en el prototipo; como la enfermedad, la violencia puede ser prevenida mediante la eliminación de las causas” (Galtung, 2006; 133). Mediante el diálogo fraterno, aunque se trate de un proceso siempre difícil, lleno de sorpresas, de obstáculos, de polarización, de problemas, de avances y retrocesos, y a veces muy largo. En este caso, lo mejor es encarar el conflicto en sus justos términos y saberlo manejar con inteligencia, habilidad y sabiduría. Desde el momento en que se sabe manejar el conflicto a través del diálogo, significa un avance considerable hacia la no violencia.

En esa orientación escribe Galtung: “Como dice el investigador de la paz danés Jan Öberg, reconciliación significa “*decir adiós a la venganza*”, esto se convierte en una parte importante de la teoría general de la paz” (Galtung; 2003; 158). Para resumir, Galtung propone tres tipos de estudios:

Los Estudios de los Conflictos: Nos habilitan para aproximarnos a los conflictos con empatía, no violencia y creatividad.

Los Estudios de la Paz: Nos habilitan para prevenir la violencia a través de la igualdad y la equidad.

Los Estudios de la Reconciliación: Nos habilitan para prevenir la violencia futura a través de la curación y la clausura después de la violencia del pasado.

De los estudios de los conflictos, se desprenden para la humanidad los tres componentes fundamentales para resolverlos y construir una cultura de paz sobre valores opuestos a los de la cultura de la violencia: la empatía, la creatividad y la no violencia. La empatía componente del comportamiento humano, es necesaria para identificarse consigo mismo e identificarse con el otro y otros que están involucrados en el conflicto; ayuda a tener confianza, a perder el miedo y a eliminar la venganza y el odio, para comprenderse mutuamente y llegar a acuerdos. Las partes en conflicto deben de compartir la empatía partiendo de la experiencia, así también del conocimiento de otros en conflicto.

La creatividad es la capacidad humana de producir nuevos conocimientos. Las personas dialogantes de las comisiones negociadoras de conflictos deben tener la capacidad de

ser creativos e imaginativos con ideas innovadoras para proponer alternativas viables de tal manera que los conflictos no se traduzcan en violentos y que se pueda transitar hacia la paz.

En suma, *la empatía, la creatividad y la no violencia* como componentes del ser humano, son metas para abrir la brecha hacia una cultura de la no violencia y el camino hacia la cultura de la paz, con la finalidad de contrarrestar la cultura de la guerra.

Los estudios de la paz tienen que partir del núcleo nodal del conflicto y la violencia, tomando en cuenta la igualdad y la equidad, para comprender la importancia del respeto a la vida, la libertad, los derechos humanos, la independencia y la autodeterminación de los pueblos y el respeto a la naturaleza. Por su parte, los estudios de la paz sientan las bases filosóficas y pedagógicas para una educación que sirva de fundamento para la construcción de la cultura de la paz.

Al mismo tiempo dichos estudios plantean la necesidad de la reconstrucción, no solamente material sino también de otros niveles, más complejos: el espiritual, moral y psicológico de las personas y los pueblos que fueron afectados por la guerra. Permiten recoger la experiencia de los acontecimientos sangrientos para ser aprovechados en una educación y una ética sustentable para la paz. El diálogo y la ética son condición necesaria para la construcción de la paz, partiendo de la premisa que todos somos parte de la especie humana y miembros de este mundo; que hemos de respetar las diferencias de razas, género y credos religiosos; la vida, la libertad y la naturaleza; y que nadie es enemigo de nadie.

La paz también pone en evidencia que la envidia, la codicia, la hipocresía, el egocentrismo, la desconfianza, la ira, la venganza, la agresión y el odio, son los grandes obstáculos de la paz, así como las desigualdades sociales y la violación a los derechos humanos; que la violencia crea humanos incapaces para la reconciliación y la reunión, más dispuestos a la venganza que al diálogo, a la cordialidad, a la solidaridad y a vivir juntos en paz entre ciudadanos y entre naciones. (Galtung; 2003, 100)

En el presente siglo XXI, estamos viviendo en la era del conocimiento y de la información, del desarrollo científico y tecnológico. Pero también es la era del

calentamiento global de la tierra, del deshielo de los glaciales, del agotamiento de la selva, del agua, de la vida vegetal y animal. También, estamos viviendo en la era del riesgo, de peligros y barbarie de la violencia. Ve uno la televisión, oye la radio, lee el periódico y se conecta al Internet. Lo primero que se presenta como noticias es la violencia bélica en el Medio Oriente (Irak, Afganistán, Israel, Palestina, etc.), en el África y la violencia del crimen organizado, con saldo de miles de muertos. De igual manera, la muerte de millones de seres humanos por enfermedades curables y por hambre; los desastres naturales que destruyen pueblos enteros y provocan muertes humanas.

Por esas razones se plantea la necesidad de una educación para la paz con la finalidad de construir una cultura ligada a una cultura ecológica y a una ética global sustentable. Esta nueva cultura está encaminada a ir sentando las bases para el cambio de la estructura de la violencia por la estructura de la paz, comenzando por el cambio de la estructura mental violenta del hombre, acompañada del afecto, la tolerancia, la solidaridad y la compasión.

Entonces ¿Qué es el hombre? ¿Quién soy yo? ¿Cuál es la razón de existir en el mundo? Son interrogantes que siempre se han planteado la antropología filosófica, la psicología, la ontología y la axiología. La primera para explicar porque el hombre tiene la capacidad de transformar la naturaleza a su capricho, de construir el conocimiento del mundo, de crear ciencia y de innovar constantemente el conocimiento científico y tecnológico. La psicología para explicar la subjetividad, es decir, los estados emotivos, su conducta y su comportamiento en la sociedad. La axiología que estudia las acciones teóricas y prácticas que el hombre realiza en la sociedad, productora de valores sociales y morales. La ontología que estudia por qué el hombre es violento, quienes somos nosotros y qué papel jugamos en el mundo, cuál es el sentido de la existencia humana en el mundo. En este sentido tenemos que replantearnos la preocupación de Heidegger: “la pregunta que interroga por el ser” en el mundo y las estupideces que el hombre comete y cómo busca la fácil salida con la expresión egocéntrica de las sensaciones y los goces sensoriales cayendo en un hedonismo extremo.

Estas ramas de las ciencias sociales y humanas, nos ayudan aclarar la enorme complejidad del comportamiento humano y proporciona los instrumentos necesarios y

utilizables para regular la vida del hombre. Además, se tienen que articular con otras ciencias de la sociedad y de la naturaleza para tener un conocimiento integral del mundo y del hombre, entender los conflictos y buscarles una solución no violenta.

El problema del mundo social y natural, es el problema del hombre, los conflictos violentos como las revoluciones y las guerras no han resuelto nada, lo único que han producido son muertos, destrucciones de culturas y pueblos enteros, venganza y odio. Si el hombre es responsable de este panorama desolador, también es responsable y capaz de darle un viraje humano. Entonces, ¿es posible erradicar el odio y la violencia en uno mismo y en el mundo exterior? La respuesta es sí, implementado la no violencia, siguiendo a Gandhi, en los términos de Bobbio (2000; 78):

“La no violencia activa es un camino abierto hacia el porvenir, incluso en las relaciones internacionales: en donde la antigua técnica para resolver las controversias entre estados, la guerra, puede conducir al exterminio indiscriminado y se presenta cada vez más improductiva, la invención de las nuevas técnicas incruentas para doblegar a los soberbios, o desanimar a los temerarios, o para reducir a la obediencia a los recalcitrantes, se presenta como una de las formas más elevadas de la sabiduría y la inteligencia humanas”.

La no violencia debe ser uno de los recursos que todos podemos aplicar para resolver los conflictos antes de que se conviertan en violentos; exige un cambio radical en la mente y, como se ha explicado, a través de una educación para la paz desde el nivel preescolar hasta la educación superior. Esto implica una reforma en el sistema educativo y de los planes y programas de estudio. Este reto lo debemos asumir, no sólo los actores del sistema educativo, sino también la Iglesia, la Familia, el Estado y los Medios de comunicación masiva. Necesitamos de una educación para la paz que paulatinamente vaya transformando la mente, orientada hacia una cultura de paz con la finalidad de construir una nueva sociedad más justa, humana y un nuevo humanismo. Si queremos un mundo mejor, empezamos por cambiar cada uno de nosotros, desde el interior para incidir en el exterior y acabar con la cultura de la violencia, el dolor y la miseria en el mundo. Necesitamos paz, si es que queremos resolver los problemas de la humanidad.

En el entendido que tenemos que partir los estudios analíticos de la cultura del conflicto y de la violencia, así como de los estudios sobre la paz y de la reconstrucción., se asume la necesidad de que aprendamos de la experiencia. La historia se escribe para no repetir los mismos errores y detectar los elementos que influyen en su formación, para analizar como podemos impulsar una cultura y una educación para la paz que de cómo resultado un nuevo humanismo. Ya que el moderno sistema educativo presta mucha atención al conocimiento científico y tecnológico, dejando de lado al desarrollo espiritual.

Por un nuevo humanismo

El ser humano está configurado dialécticamente por dos dimensiones: material y espiritual. La material es la constitución biológica que encarna todas las sensaciones organizadas por el cerebro. Éste las canaliza en una unidad de dimensión espiritual compuesta por el pensamiento, el entendimiento, la conciencia, la autoconciencia y la razón. Las dos dimensiones se articulan en una unidad dialéctica y constituyen su existencia y por lo tanto la de la humanidad, su cultura y su historia. Pero la premisa para su existencia es la producción de bienes materiales para poder comer, vestir y vivir bajo un techo, mediante el trabajo como parte esencial de la condición humana.

El hombre aislado no es nada, necesariamente tiene que vivir en sociedad. En una sociedad en constante movimiento y transformación que se desarrolla en el orden y el desorden, el egoísmo y el altruismo, el odio y el amor, la violencia y la cordialidad, la guerra y la paz, manifestaciones que se entrelazan entre sí en una unidad coherente en la vida cotidiana.

El mundo moderno, sacudido por la violencia, parece deshumanizado. Los conflictos bélicos no cesan, las mujeres son insultadas, ultrajadas, violadas y asesinadas, los niños y niñas deambulan por la calle en busca de alimento y hogar, los pederastas se ponen sotana para violarlos y prostituirlos; la pobreza y el hambre están presentes diariamente en los hogares de millones de familias, el narcotráfico mata y envenena a la juventud.

Por su irracionalidad, la lucha por el poder ignora lo más sagrado del hombre que es su condición humana. Fuerzas contrapuestas son capaces de destruir el mundo de la vida

natural y social; con la finalidad de satisfacer sus apetitos provocan el desorden y el caos, y demuestra que se ha perdido el amor a la vida y la propia humanidad.

Ante esa situación, nos encontramos con el desafío de encontrar lo humano dentro de la barbarie del hombre, esto significa rescatar del interior la sensibilidad humana y reconstruir los valores morales y humanos para reorientar su razón de ser a la existencia humana. Como lo afirmara Gandhi en su tiempo *Reflexiones sobre la No violencia*: “Los hombres se encuentran ante una encrucijada: tienen que elegir entre la ley de la jungla y la ley de la humanidad” (Gandhi, 1999; 38).

Por eso es necesario, la exigencia de una ética que esté de acuerdo con la ley y los derechos humanos, para que la razón práctica nos permita participar en el mundo inteligible y hacer uso de la ciencia y la tecnología para humanizarnos en todos los aspectos. La libertad y la vida deben de culminar con la libertad del hombre moral y humano. Esta ética sería un principio categórico universal para frenar la patología de la destrucción y la violencia, y para que la civilización moderna no se hunda más con la pérdida de la condición humana.

La crisis de la civilización moderna viene de la crisis de la razón cuando ésta sobrepasa los límites de lo humano y es incapaz de retomar por sí misma los senderos del humanismo. La crisis de lo humano se debe a cuatro aspectos que consideramos importantes:

- 1) La priorización del desarrollo de la ciencia y la tecnología como el único fin, dejando de lado los valores humanos como esenciales del ser humano.
- 2) La valoración de las pasiones por el poder y al mismo tiempo del saber como poder, menospreciando la afectividad y al sentimiento humano.
- 3) El menosprecio del propio hombre como ser humano
- 4) La violación de los derechos humanos.

Consideramos que éstos han sido los obstáculos para el desarrollo y la integración humana de la sociedad moderna.

Frente a esta crisis, el ser humano debe abrirse a la realidad porque es parte de ella, debe interpretarla, comprenderla y analizarla para encontrar los caminos que puedan conducir a una integración de nuestras afectividades y sentimientos humanos.

El humanismo existencialista de Jean-Paul Sartre parte de la premisa de la existencia del ser humano en el mundo con la libertad de desarrollarse material y espiritualmente, lo que hace posible la vida humana a través de la acción y la subjetividad en un ambiente intersubjetivo que permite la relación y acuerdo entre los sujetos que viven en comunidad. “La subjetividad en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo sino que está siempre presente en un universo humano” (Sartre, 1975; 64).

El hombre a través de su praxis está permanentemente fuera de sí mismo para encontrarse así mismo en el mundo y con los demás. Al proyectarse, planea su libertad y su vida como humano.

Al mismo tiempo en que Sartre termina su ensayo *El existencialismo es un humanismo*, Martín Heidegger se pronunciaba en contra de todos los humanismos filosóficos y las posiciones pragmáticas antihumanistas. Su preocupación central desde *El Ser y tiempo* siempre fue “la pregunta que interroga por el sentido del ser” para poder explicar su existencia y desarrollo en el mundo. A partir de esta interrogante, se plantea la tarea de idearlo ontológicamente para analizar el propio ser humano y su existencia en el mundo. Planteó el problema del “olvido del ser”. En suma, el nuevo humanismo recoge la tradición humanista que se originó en el Renacimiento, el humanismo marxista y existencialista (Heidegger, 1974; 11-50)

Si bien es cierto que el ser humano es el responsable de la violencia y la destrucción del medio ambiente, de la violación a la libertad, a la vida y los derechos humanos, también tiene la capacidad de reconstruir su pensamiento y sus acciones encaminadas a la construcción de un humanismo en que se respete el medio ambiente y los derechos humanos.

Sostenemos que sí es posible otro mundo más humano, donde cada ser humano disfrute una vida de libertad, dignidad y paz, es decir, una vida en donde tenga garantizados sus derechos y garantías individuales, empezando con el respeto a su integridad física,

moral y psicológica. Los derechos humanos no tienen fronteras, razas, ideologías políticas o religiosas, de género o de clases sociales, son universales, tal como están establecidos en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*.

Los propios derechos humanos se basan en normas jurídicas y morales. Algunas tienen como misión defender la vida y la libertad, y otras, castigar a los que ejerzan la violencia para dirimir las controversias, a los que cometan genocidios, crímenes contra la humanidad y crímenes de guerra. Los organismos nacionales e internacionales encargados de vigilar los derechos humanos como las Comisiones Nacionales y Estatales, los Comités, el Alto Comisionado de las Naciones Unidas o la Comisión Interamericana, no deberían dar sólo recomendaciones sino también aplicar la ley en contra de aquellos que cometan esos delitos. Ya sean éstos dirigentes de los Estados, organizaciones políticas y religiosas o personas individuales como los mercenarios o jefes de gobiernos militares o totalitarios, siempre y cuando se respete la autodeterminación de los pueblos. Porque los Estados tal como lo establecen las Naciones Unidas se comprometen “a asegurar, en cooperación con las Naciones Unidas, la promoción del respeto universal y la observación de los derechos humanos y libertades fundamentales”.

Somos una humanidad común, entendida como el conjunto de relaciones sociales, económicas, políticas y espirituales, que se objetivizan en la cultura de los pueblos (mitos, ritos y religión, lenguaje, arte, historia y ciencia). Pero en esta época de modernidad, existe una comunidad carente de comprensión y compasión que ha llevado a la violencia. Un nuevo humanismo impulsará una ética de la comprensión entre el Yo y el Nosotros. Como dice Morin: “La ética de la comprensión humana constituye sin duda una exigencia clave de nuestros tiempos de incomprensión generalizada: vivimos en un mundo incomprensivo entre extraños, pero también entre miembros de una sociedad, de una misma familia, entre miembros de una pareja, entre hijos y padres” (Morin, 2004; 64).

Kant habla de una propedéutica del cultivo de las energías espirituales mediante aquellos conocimientos previos que se conocen con la dominación de “humaniora, presumiblemente porque la humanidad significa, por una parte, el sentimiento universal de simpatía, y, por el otra, la facultad de comunicar con la máxima intimidad y

universalmente, cualidades que, reunidas constituyen la sociabilidad propia del género humano, por la cual se distingue éste de la estrechez animal” (Kant, 1968; 60, 201-204).

Un nuevo humanismo debe partir de una visión integral global y el respeto a los derechos humanos debe ser su fundamento filosófico y ético. De ahí se desprende el derecho a la vida y a la paz, al trabajo, a la educación, a la salud y a la vivienda, a la libertad de credos religiosos y políticos, a la libertad de expresión y de participación política, a la libertad de tránsito y de preferencias sexuales, etc. Este humanismo pondrá el acento en la dignidad humana, impulsará una cultura de tolerancia a través de la educación para la paz, fomentará “el respeto a los derechos humanos, la democracia, el desarrollo sostenible, la libre circulación de la información, la participación de las mujeres y la práctica de la no violencia para prevenir la violencia” (<http://www.unesco.org/iycp>).

Un nuevo humanismo no trata de definir y designar las corrientes filosóficas y literarias, no es un humanismo de corte cristiano, occidental o el aplicado por las fuerzas armadas. Más bien, es un humanismo que trata de eliminar las formas salvajes de intolerancia, religiosa o política que todavía permanecen, impulsadas por el dogmatismo de los que profesan estas ideologías para inyectar miedo, sentimientos de odio, violencia y exclusión, contraviniendo a la convivencia armónica y pacífica entre los individuos, pueblos y países.

Un humanismo que centre más su atención en el ser humano que en las leyes del mercado, que descosifique y termine con la alienación del sujeto y la destrucción de su integridad. Eliminar la enajenación es recuperar la dignidad humana a través de la educación para la paz, es poner a la ciencia y la tecnología al servicio de la humanidad y no contra de ella.

La ciencia debe auxiliarse de la filosofía, fundamentalmente de la axiología, la antropología filosófica y la ontología, porque es el hombre el que se ocupa de ella y la orienta.. Desde la perspectiva de la axiología o filosofía de los valores, los resultados de la ciencia y la tecnología deben estar a favor de la humanidad y de la naturaleza, no de su destrucción. A sabiendas de que en la ciencia no existe neutralidad valorativa, la

axiología establece parámetros morales en la investigación y en sus resultados. Los científicos deben obedecer a su razón y a su conciencia con responsabilidad ética.

La humanidad y la naturaleza como componentes de la totalidad del ser están en desorden y en caos. Son ya las preocupaciones del Siglo XXI, porque sus componentes se desintegran en su movimiento dialéctico, el ser humano es el que se ha encargado de roer poco a poco sus cimientos. Somos nosotros quienes nos hemos encargado de ello, de destruirnos junto con la naturaleza. “De modo parecido, nosotros mismos estamos compuestos del material que constantemente fluye a través de nosotros. Nuestra “forma” está creada y sostenida por el flujo del que somos parte. Somos lo que comemos, lo que respiramos, lo que experimentamos en el medio que nos rodea” (Briggs y Peat, 1999; 22-23).

Somos nosotros mismos los que estamos destruyendo nuestros componentes materiales, sociales y humanos. Esta destrucción sucede a través de la violencia que traemos en nuestra mente y llevamos a la práctica. Es la cultura de la violencia que venimos arrastrando de la tradición, transmitida de generación en generación y configurando normas y prácticas que se institucionalizan en la sociedad.

El humanismo actual se ha desmoronado y un nuevo humanismo se levantará de sus cenizas con verdadero rostro humano. Entonces, el mundo recaerá sobre el nuevo Yo humano, obligado a actuar bajo principios morales, sociales y humanos con la finalidad de humanizar al propio ser del hombre.

Comprender la desvalorización humana de nuestra época es comprender hasta dónde es posible la valorización de la naturaleza humana. Sin duda es hoy uno de los retos de la filosofía. La valorización que da sentido humano a la vida de cada uno de los individuos y por tanto a la humanidad.

Pero no todo es caótico, el hombre no solamente es un ser racional, pasional y violento. El hombre es también un ser lleno de valores con sentimientos, afectos, cariño, amor, etc. Estos valores también son parte inherente a la condición, humana y fundamentales de su esencia. Si el hombre es un ser pensante, es capaz de reconocer el daño que le ha hecho a la humanidad y de admitir la verdad como principio ético.

Lo que estamos proponiendo es un humanismo universal como proyecto de un mundo en donde se respete la vida y la libertad, los derechos humanos y el medio ambiente, mediante un proceso largo y complejo de conscientización y de educación en favor de un desarrollo humano sustentable para todos, basado en una ética sustentable que oriente a la razón práctica con responsabilidad hacia la mundialización humanista sustentable que integre en un todo la economía, la democracia, la tolerancia, la ciencia y la tecnología, la diversidad cultural y lingüística, el trabajo, la educación y la cultura, el medio ambiente y los derechos humanos.

Por un desarrollo y una ética sustentable para la vida

Terminada la Primera Guerra Mundial, se presentó un auge en el desarrollo económico mundial, industrial fundamentalmente, con la fabricación de automóviles y armamento. Este auge duró escasamente diez años quedando trunco con la crisis económica de 1929 y con la Segunda Guerra Mundial. Después de esta confrontación, los acuerdos firmados y la creación de la ONU permitieron de nueva cuenta reactivar el desarrollo económico en Europa Occidental, Japón, la ex Unión Soviética y los Estados Unidos.

En el contexto de esta sociedad moderna, fue precisamente en los años sesenta cuando especialistas analizaron el cambio climático global provocado por el desarrollo industrial y el exceso del consumo de mercancías; explicaron cómo estos elementos llevaron a una sociedad agresiva en contra de la naturaleza, contaminando el medio ambiente y destruyendo la flora y la fauna.

Ante esta situación, se ha propuesto en la Agenda 21 y por parte de la ONU el desarrollo sustentable como una de las propuestas con mayor viabilidad para poder parar dicho proceso y la irracionalidad del ser humano que lo ha ocasionado.

De acuerdo con los diccionarios de la lengua española, el concepto tiene varias acepciones a saber (Diccionario Enciclopédico Larousse, Volumen 8: 1995; 2267):

- *Sustentar*: (lat. Sustentare). Sostener, estar debajo de algo para que no se caiga: los pilares que sustentan la bóveda. // Costear las necesidades económicas,

especialmente las de alimentación: sustentar a los padres // Mantener, defender: sostener una opinión, una idea. // Servir para que algo no decaiga, se extinga o que continúe.

- *Sustentar*. Alimentar, nutrir, sostener, mantener, afirmar.
- *Sustento*: alimento, mantenimiento, subsidio.
- *Sustentable*: que se puede sustentar o defender con razones

Sustentabilidad entendida como “capacidad de mantener, sostener y defender” la Tierra como nuestra casa, con la finalidad de servir para que no decaiga o se extinga definitivamente.

La sustentabilidad es posible desde el momento en que el hombre se afirma como ser en el mundo, como parte integrante de la naturaleza y que, consciente de ello, se hace responsable de cuidarla, defenderla, protegerla, nutrirla y mantenerla limpia. Tomando en cuenta lo anterior, el desarrollo sustentable, tal como lo establece *La Agenda 21*, se basa en un principio fundamental: “Los seres humanos constituyen el centro de las preocupaciones del desarrollo sustentable. Todos tienen derecho a una vida sustentable y productiva en armonía con la naturaleza” (Sato, 1992; 25).

Al mismo tiempo, estamos obligados a cuidar y proteger el planeta porque somos parte integrante de él, de lo contrario no hay sustentabilidad posible. La sustentabilidad de los ecosistemas ayuda a purificar el aire que respiramos y el agua que bebemos, a aliviar la pobreza, el hambre, la insalubridad y la escasez de agua.

El desarrollo sustentable comienza en cada uno de nosotros, en nuestras acciones y relaciones con la naturaleza y entre nosotros mismos. En ese contexto, durante la Conferencia de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente y el Desarrollo realizada en Río de Janeiro en junio de 1992 con la asistencia de 179 países, se analizó el problema del medio ambiente y el desarrollo sustentable del mundo para el Siglo XXI. La Agenda 21, como producto de este evento establece 27 principios para la sustentabilidad. Aborda en la primera parte la dimensión social y económica; en la segunda, la conservación y manejo de los recursos; y en la tercera, la intensificación de las funciones de los grupos mayoritarios. Sobresaliendo los siguientes aspectos:

- El combate a la miseria
- La modificación a los modelos de consumo
- La protección y promoción a la salud humana
- La protección a la atmósfera
- El manejo de los suelos
- El combate a la deforestación
- El combate a la desertificación y a la sequía
- La conservación de la biodiversidad
- La protección y manejo de los océanos y las aguas dulces
- El fortalecimiento de los grupos mayoritarios
- La importancia de las comunidades indígenas
- El financiamiento y desarrollo sustentable
- La ciencia y desarrollo sustentable
- La educación, capacitación para el desarrollo sustentable
- La legislación internacional
- La información para la toma de decisiones

Estos puntos y otros son las estrategias programáticas que deben seguir los países en el mundo con la finalidad de frenar la degradación ambiental, la pobreza y la insalubridad e impulsar el desarrollo sustentable del planeta. Los principios y los ejes programáticos son retomados en los 8 objetivos y en las 18 metas que señala el Informe del Milenio 2000 para el 2015. Ambos documentos plantean como premisa fundamental la sustentabilidad.

Los objetivos y las metas del Milenio para el 2015 son importantes para el desarrollo humano en el mundo pero no se podrán alcanzar mientras se mantenga el modelo económico actual que pone todo el acento y la fe en el mercado y no en lo social, lo que se materializa en pobreza, hambre y muerte de millones de seres humanos.

El modelo debe ir acompañado del impulso de los pobres hacia el desarrollo económico de sus respectivas regiones para crear riqueza, producir más y mejor, con la finalidad de generar ingresos suficientes para cubrir las necesidades más apremiantes, como la alimentación, la salud, la vivienda y la educación.

Se puede reducir el hambre y la pobreza en el mundo con una mejor y justa distribución del ingreso, con reformas estructurales y políticas sociales en los países pobres como los del África, América Latina y en particular México. Si estas alternativas no van acompañadas de políticas orientadas a reducir el índice poblacional, de nada servirán. Por ejemplo, de acuerdo con el informe de la División de Población de las Naciones Unidas publicado en febrero de 2001, se proyecta una variante intermedia de crecimiento de la población de 9.3 mil millones para 2050, lo que constituye un aumento de 8.9 mil millones con relación a los datos de la edición de 1998.

Se espera que para el año 2050, la población mundial alcanzará entre 7.9 mil millones y 10.9 mil millones, con una proyección de variante intermedia de 9.3 mil millones. Esto significa que para entonces, habrá que alimentar a esos 9.3 mil millones, de lo contrario, el hambre y la pobreza aumentarán considerablemente, así como el problema ambiental y ecológico. Aquí los gobiernos de los países principalmente en vía de desarrollo deben elaborar políticas encaminadas a reducir el índice poblacional a través de una cultura del control de la natalidad.

Independientemente de si se está o no de acuerdo con la concepción malthusiana sobre el problema de la población en la Tierra, hoy habitamos en el mundo 6,228 millones de seres humanos y antes del año 2050 seremos más de 9,300 millones, es decir, unos 3,100 millones más. Por eso la preocupación es válida: ¿cómo alimentar a tantos millones de personas? ¿Cómo quitarle la sed a tantos millones? ¿El agua será suficiente? ¿Esos millones no contaminarán y deteriorarán el medio ambiente? ¿Va a aumentar el calentamiento de la tierra?, etcétera. Son cuestiones complejas que de una manera u otra hay que dar respuestas. La educación, los cambios de los patrones culturales, el control de la natalidad jugarán un papel de suma importancia.

El problema de la población es preocupante, por eso la ONU recomienda que para “frenar la explotación insostenible de los recursos naturales deberán aplicarse estrategias de ordenación en el plano nacional y local. Las estrategias deberán comprender sistemas de fijación de precios que promuevan la igualdad y la eficiencia”. Pero no solamente eso sino también una distribución equitativa de estos recursos, porque no son un bien privado sino público y un derecho humano.

Para que esta sustentabilidad pueda funcionar debe ir acompañada del interés y la voluntad de la comunidad internacional pero principalmente de cada uno de los ciudadanos, y con base en un código moral social. Somos nosotros como sociedad civil los que debemos preocuparnos por cuidar el medio ambiente, no sólo los gobiernos y empresarios, porque nos importa más a nosotros que a ellos.

Pronunciarnos todos los habitantes del mundo en contra del abuso irracional de los recursos naturales provocado por el modelo de desarrollo económico neoliberal que pone el acento en las leyes del mercado controladas por las grandes empresas capitalistas y cuyo precio será la escatología histórica de la humanidad, entendida como los estadios finales del mundo o del género humano.

Tal como lo sostiene el *Informe de Milenio del 2000*: “la crisis ecológica a que nos enfrentamos obedece a numerosas causas, entre ellas la pobreza, la negligencia, la codicia y sobre todo, los errores de gestión, son crisis que no tienen soluciones fáciles ni uniformes” (Kofi A. Annan, 2000; 64). Debemos tomar en cuenta estos aspectos que son fundamentales para incorporarlos al desarrollo sustentable. Si nosotros somos los violentos y destructores, también seremos capaces de considerar y analizar, crítica y conscientemente, nuestras acciones destructivas. Lo fundamental radica en integrar el componente humano y trabajar con las comunidades con el objetivo de promover el manejo global y adecuado del ecosistema.

¿Cómo cuidar el ambiente? En primer lugar, tomando conciencia que estamos destruyendo la Tierra y que al hacerlo nos estamos destruyendo. Después de ello, hemos de cuidar el planeta: los árboles, los animales, los mares, los ríos, los lagos, el agua potable y el aire que respiramos. Por ejemplo, eliminar el consumo chatarra como refrescos, agua embotellada, platos y vasos de plástico, consumir menos luz o usar menos el automóvil. En suma, renunciar un poco a ciertas comodidades que nos facilita la sociedad moderna, consumiendo menos y de manera racional lo necesario. Por su parte, los empresarios han de reducir la producción de mercancías chatarra y sus ganancias.

Al mismo tiempo, se debe utilizar la ciencia y la tecnología con responsabilidad ética para ayudar a salvar la Tierra. Esto debe ser un imperativo categórico, orientado a

contrarrestar los gases de efecto invernadero que han provocado el calentamiento de la atmósfera, profundizar la investigación para innovar tecnologías para purificar el aire y el agua, otros tipos de energía como la eólica, cinética, solar, geotérmica, oceánica o nuclear.

Se debe implementar un código ético social encaminado en darle un fundamento filosófico valorativo humano al desarrollo sustentable inspirado en las necesidades sociales básicas de la sociedad y del medio ambiente. En fin, el desarrollo humano sustentable para todos es base fundamental de la educación para la paz y para la creación de una cultura de paz.

A nivel mundial, la ética de la sustentabilidad tiene que partir de las bases de una filosofía del ser, tanto del mundo como del hombre en éste. La filosofía del mundo debe explicitar los fenómenos, los movimientos y las transformaciones naturales; el desorden, el orden y el caos, producto de sus propias contradicciones. La filosofía del hombre en el mundo, comienza por preguntarse ¿Qué soy como ser humano? ¿Quién soy yo en el mundo? ¿Qué hago en el mundo? ¿Cuál es el sentido de la existencia humana? ¿Por qué destruyo al mundo? ¿Por qué destruyo a mis semejantes? Estas interrogantes son esenciales para la filosofía del ser, tanto ontológica, axiológica, antropológica y epistemológicamente.

La ética de la sustentabilidad tiene que enfrentar la pobreza y el hambre, la injusticia social y las desigualdades. En este sentido, es pertinente una ética de una producción sustentable. La ética de la sustentabilidad también estará encaminada a establecer un código ético, por ejemplo, para las grandes empresas industriales y comerciales para que reduzcan los gases de efecto invernadero. También tendrá que enfrentar la crisis del agua que puede resultar como motivo de conflictos en el Siglo XXI.

La ética de la sustentabilidad tendrá sus bases en la ética de la comprensión y la compasión, que serán el fundamento filosófico de la educación y la cultura para la paz. Éstas serán las armas más poderosas para crear un mundo que viva en armonía y en paz. Abarcará la ética de los derechos humanos, la tolerancia, la justicia y la democracia, apoyada en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* que en sus considerandos señala. “Que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base

el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”. Esta nueva ética tiene que enfrentar los conflictos bélicos, la industria de armamentos y los crímenes de lesa humanidad.

En el marco de los derechos humanos, la tolerancia es piedra angular para vivir juntos en armonía y paz. Es el respeto a la diferencia del otro, en sus concepciones filosóficas, religiosas, políticas, ideológicas y culturales, de raza y de género. “La tolerancia con el paso de los siglos, ha pasado a ser además un valor positivo de respeto mutuo, consustancial al respeto a los derechos humanos y las libertades fundamentales y, por ello, constituye la médula del contrato social que es cimiento y liga de la acción de nuestras organizaciones internacionales” (Mensaje del Director de la UNESCO con motivo del día de la tolerancia).

La democracia es el otro eslabón de la vida social y política de una sociedad en paz. Es el respeto al derecho del pueblo a elegir sus gobernantes, a sus dirigentes sindicales, de zona, de barrio, de comunidad; y el respeto a las naciones de elegir el sistema político, económico y social que más le convenga, sin la ingerencia de otros; el respeto a las formas de organización social y política y cultural de las sociedades de la tradición, etc.

La ética de la sustentabilidad impulsará, fomentará y apoyará el desarrollo científico y tecnológico sustentable, poniendo atención e interés en la condición humana; apoyará a la investigación y el desarrollo para atender las necesidades de los países pobres en los sectores de educación, alimentación, vivienda y salud; en la agricultura, en el cuidado de los recursos naturales, el medio ambiente y la energía.

El impulso de la cultura y la educación para la justicia, la libertad y la paz constituyen un deber sagrado que todas las naciones han de cumplir con un espíritu de responsabilidad y ayuda mutua. Esas tres dimensiones de la cultura son la sustancia ética que dan vida e historia a los pueblos históricamente determinados; la diversidad sociocultural es esencial para el desarrollo sustentable (UNESCO, 2001).

En suma, la ética de la sustentabilidad integra las distintas dimensiones sistémicas que conforman la sociedad: jurídica, política, ideológica, económica, religiosa, educacional, científica, tecnológica, cultural y axiológica. En una ética global se priorizan las

acciones buenas y los fines buenos. Entonces, el propósito de la razón será producir una voluntad que dirija el uso de atributos naturales y morales como el amor, el cariño, el afecto y la solidaridad al servicio de fines universales, acciones que serán producto de nuestra libertad y serán normativizadas jurídicamente por el Estado y moralmente por la sociedad.

En este sentido, la ética global “tiene que basarse en principios globales, aunque alguna cultura particular se oponga a ellos” (Pérez de Cuellar, 1997; 51). Principios como el respeto a la libertad y la vida, a los derechos humanos, a la democracia, a la tolerancia, a la justicia, a la igualdad ante la ley, de género y la diversidad cultural, son principios fundamentales para transformar valores, actitudes y comportamientos para una cultura de paz y una vida colectiva sin violencia.

La globalización requiere una ética global que esté articulada con una educación global para la paz, en la cual se contemple la religión como parte de cultura de la humanidad porque ha sido uno de los aspectos centrales de los conflictos violentos en el mundo y que ha obstaculizado la paz. En este sentido Hans Küng, sostiene que: (2002, 9)

“No habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones.

No habrá paz entre las religiones sin diálogo entre las religiones.

No habrá diálogo de las religiones sin estándares éticos globales

No habrá en nuestro Globo supervivencia en paz y justicia sin un paradigma de relaciones internacionales basadas en estándares éticos globales”

Por una educación para la paz

La educación para la paz de ser entendida y practicada con responsabilidad ética en todos los instancias de la vida social. Educación articulada con una ética global sustentable como base para la construcción de una cultura de paz.

La cultura de la paz debe estar encaminada a transformar poco a poco los estados de la mente que provocan los conflictos, la violencia y las guerras, con la finalidad de erradicar la cultura de la violencia que tanto daño ha hecho a la humanidad y a la naturaleza. Todos los seres humanos deben entender su significado.

Como se afirma en la *Declaración sobre una Cultura de paz* de la ONU en su Artículo I (Resoluciones aprobadas por la Asamblea General A/RES/53/243, 1999; 3):

Una cultura de paz es un conjunto de valores, actitudes, tradiciones, comportamientos y estilos de vida basados en:

- a) El respeto a la vida, el fin de la violencia y la promoción y la práctica de la no violencia por medio de la educación, el dialogo y la cooperación;
- b) El respeto pleno de los principios de soberanía, integridad territorial e independencia política de los Estados y de no injerencia en los asuntos que son esencialmente jurisdicción interna de los Estados, de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas y el derecho internacional;
- c) El respeto pleno y la promoción de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales;
- d) El compromiso con arreglo pacífico de los conflictos;
- e) Los esfuerzos para satisfacer las necesidades de desarrollo y protección del medio ambiente de las generaciones presentes y futuras;
- f) El respeto y la promoción del derecho al desarrollo;
- g) El respeto y el fomento de la igualdad de derechos y oportunidades de mujeres y hombres;
- h) El respeto y el fomento del derecho de todas las personas a la libertad de expresión e información;
- i) La adhesión a los principios de libertad, justicia, democracia, tolerancia, solidaridad, cooperación, pluralismo, diversidad cultural, dialogo y entendimiento a todos los niveles de la sociedad y entre las naciones, y animados por un entorno nacional e internacional que favorezca la paz.

Son valores orientados hacia los aspectos positivos que todos hemos de desarrollar como personas y representan la posibilidad de que los comportan todos los seres humanos, independientemente del país donde vivamos, de género, de religión, ideología o raza.

Entre estos valores están la vida, la libertad, la justicia, la igualdad, la democracia y la tolerancia; la solidaridad, la fraternidad, la cordialidad, la sencillez, la armonía, la amistad, el cariño y el amor; la responsabilidad, la honestidad y el esfuerzo; la independencia, la autonomía, la autodeterminación, el diálogo, la comprensión, el respeto y la paz.

Los valores que forman parte de la vida cotidiana y de la convivencia con los demás se expresan en los comportamientos, en las actitudes, en las opiniones y en las interacciones, es decir, en la práctica diaria. Es en la subjetividad donde se idean y se planifican las acciones, producto de nuestras relaciones sociales. Sin embargo, los sistemas social, político, económico, jurídico, religioso, familiar, científico, cultural, psicológico y educativo están impregnados de violencia porque son espacios de poder. El sistema educativo participa de esta violencia institucionalizada y por eso necesita una reforma integral, sobre todo porque es el que se encarga de reproducir la cultura.

Para ello, la problemática debe dividirse en cuatro dimensiones: ontológica, axiológica, antropológica y epistemológica.

La dimensión ontológica nos permite conocer al ser humano como integrante del mundo, con sus actitudes y comportamientos. El problema ontológico abre a la reflexión del ser y de su propia existencia en el mundo. La conciencia de sí es la autoconciencia, es el Yo interior que permite conocerse a sí mismo para conocer a los demás. Es un existir en el mundo que lo relaciona con todos los fenómenos y problemas que él mismo ha creado, ideándolos en su mente para llevarlos a la práctica. La mente humana construye su objeto de estudio para elaborar el conocimiento, pero por ahora se trata de un conocimiento fraccionado del mundo que se manifiesta en una sociedad dividida en clases sociales, en ricos y pobres, en razas y fronteras, en ideologías religiosas y políticas.

Debido al fraccionamiento de la sociedad que se manifiesta en las ideologías, el ser humano es preso de ellas y hasta el momento no ha sido capaz de liberarse: piensa como marxista, socialista, social demócrata o fascista, o como católico, musulmán, budista, evangelista, judío, etcétera. Además, ese mundo fenoménico de las ideologías tiene también su fundamento en el deseo del poder, ya sea macro o micro, y en la violencia

para adquirirlo y sostenerlo. Los deseos generan envidia, celos, sufrimiento, egoísmo, ira, agresión, odio y violencia. Aunque también podría generar cariño, amor, fraternidad y solidaridad, valores que han estado en crisis en este mundo de la modernidad.

En este sentido, la autoconciencia permitiría al ser humano reconocerse como unidad dialéctica con otros entes y además, descubrir la necesidad de liberarse de estas ideologías para transitar hacia la liberación y a la cultura de paz.

Por otro lado, el ser humano vive y se desarrolla en la mundanidad del mundo, su acción la realiza bajo una serie de valores convirtiéndola en un problema axiológico, moviéndose en el espacio y en el tiempo. El espacio es el entorno físico y el tiempo es el momento histórico. En esa temporalidad construye un conjunto de símbolos y valores que configuran su cultura. Valores que se trastocan con su práctica en la vida diaria, que en este caso ha conducido a la crisis de los valores morales, sociales, humanos y éticos, y por lo tanto, a la crisis de la humanidad.

El problema axiológico está en conexión recíproca con el antropológico porque la acción del ser humano ha llevado a la violencia en contra de sí mismo, en contra de los demás y de la naturaleza, eliminando su calidad humana y poniendo en riesgo su propia existencia.

El problema antropológico plantea filosóficamente cuestiones que son esenciales para la existencia del ser humano: ¿Qué es el hombre? ¿Quién soy yo? ¿Qué hago en el mundo? ¿Cuál es el sentido de la existencia? Estas interrogantes han sido y siguen siendo fundamentales. Se han de reflexionar, interpretar, comprender y analizar críticamente en esta época de crisis.

Si el hombre es un ser racional y social, lleno de deseos y pasiones, odios y violencia, pero también de cariño y amor, entonces el problema de los conflictos también surge en su Yo interior. Para cambiar ha de cultivar el lado positivo de su mente con la finalidad de ir eliminando poco a poco el lado negativo que lo está destruyendo, a él, a la humanidad y a la naturaleza.

Para que este proceso interior sea posible, se necesita educar nuestra mente de tal forma que pueda darle sentido a la existencia humana, certidumbre y paz. Por ello es necesaria la reflexión filosófica a través de una hermenéutica, dialéctica, crítica y sistemática sobre el ser y su significado. Reflexión que se tiene que materializar en una nueva antropología filosófica incorporada como eje transversal a la reforma del sistema educativo.

Tanto las problemáticas ontológica, axiológica y antropológica, están dialécticamente articuladas con el problema epistemológico. Frente a una educación que sella en las mentes un conocimiento de la cultura de la violencia, en particular a través de la historia y de las instituciones sociales, sesgando el conocimiento de los hechos reales, se necesita construir una epistemología que integre las tres dimensiones, orientadas hacia el conocimiento de la ciencia pero desde la perspectiva de la cultura de paz.

La epistemología debe analizar críticamente los contenidos del conocimiento, examinar los conceptos de las diversas ramas de las ciencias, tanto de la naturaleza, como las de las ciencias sociales, humanas y del espíritu y debe establecer otras ramas del conocimiento que son fundamentales como es la cultura de la paz. Esta nueva epistemología debe impregnar todo el sistema educativo, lo cual implica una reforma integral.

La tarea de la nueva epistemología consiste en desarrollar un método mediante el cual se pueda justificar el conocimiento y la necesidad de la paz, a la par con una hermenéutica de la ciencia universal de la paz, de la interpretación y de la comprensión o entendimiento crítico entre los seres humanos, un entendimiento objetivo con sentido humano a través de la comunicación para resolver los conflictos.

Las cuatro dimensiones son fundamentales para una educación para la paz porque son enunciados que contienen un “deber ser” y pretenden dar un sentido o significado a la conducta práctica del hombre.

Para tales propósitos, es imprescindible una reforma en el pensamiento de las autoridades educativas y fundamentalmente de los profesores. Como escribe Marx en la tesis 3 sobre Feuerbach: “...El educador necesita, a su vez, ser educado...” (Marx,

1974; 666). En otros términos, debe ser reeducado para que cambie radicalmente su mente, hábitos, comportamientos, actitudes y pedagogía dentro del aula. El educador debe comenzar la reforma con él pues es el actor principal y debe actuar con responsabilidad ética, debe guiar al educando desde la niñez, respetando su integridad física, moral y cultural, y no tratarlo como objeto o mercancía. El educador debe orientar al educando hacia la liberación en su pensamiento del odio, la envidia, la hipocresía y el miedo, liberarlo de esas enfermedades que han provocado destrucciones a la humanidad y a la naturaleza; orientarlo a la búsqueda de valores positivos básicos para llegar a una cultura de paz y prepararlo para la vida.

Es a partir de la infancia cuando se inicia una nueva esfera de la vida social y humana sin violencia, en armonía y paz. Es cuando comienzan las primeras enseñanzas de respeto a la vida y la libertad del otro, el cuidado de las plantas y los animales, y la no contaminación del medio ambiente que lo rodea. Es cuando se inicia la enseñanza de los valores morales, sociales y humanos.

Este conjunto de valores deben ser impulsados al interior de la familia pero también en la escuela, lo que implica una reforma integral del Sistema Educativo donde se contemplen como ejes transversales integrales el ontológico, axiológico, antropológico y epistemológico, los cuales deben recorrer el currículo en todas las direcciones, horizontales y verticales, relacionados entre sí en todas las áreas del conocimiento, ejes articulados como un todo para fomentar el conocimiento de la paz.

“Una educación conveniente sólo podrá resultar totalmente eficaz donde existan buenas condiciones sociales donde los individuos tengan creencias sanas y buenos sentimientos; pero las condiciones sociales y las creencias y los sentimientos individuales no podrán resultar totalmente satisfactorios tanto no resulte adecuada la educación. El problema de la reforma es, en consecuencia, el problema de destruir un círculo vicioso y de construir otro, virtuoso que lo reemplace” (Huxley, 2000; 192).

El proceso de cambio es complejo, como la misma sociedad, nosotros tenemos que asimilar la experiencia de nuestra práctica cotidiana, la cual nos ha de servir de base para la transformación de nuestro pensamiento. Esta experiencia es parte de la radiografía de nuestras actitudes, aspecto que es importante considerar para la reforma

educativa. Esto nos lleva hacer un diagnóstico de la cultura de la violencia que ha sacudido la humanidad, de las guerras, el terrorismo de cualquier índole, las torturas, las represiones, las matanzas y los genocidios, etcétera.

La nueva filosofía de la educación tiene que plantear la necesidad de un cambio radical en el contenido de los planes y programas de estudio, no solamente de la epistemología de las ciencias de la naturaleza, de las ciencias humanas y sociales, como si fuesen entidades separadas del todo, sino concibiéndolas como un todo integral, y eliminando su contenido violento. Su enseñanza debe ir acompañada de una epistemología y una hermenéutica del sujeto porque el sujeto humano es el que el construye el conocimiento y el que puede construir una cultura de paz, encaminado a “producir una revolución en nosotros mismos así como en la sociedad” (Krishnamurti, 2000; 61). Aquí está el desafío para los actores de la educación.

Es necesario revisar los planes de estudio escolares atendiendo a las recomendaciones de la Declaración y el *Plan de Acción Integrado para la Paz, los Derechos Humanos y la Democracia* de 1995, adoptado por la Conferencia Internacional y la Conferencia General de la UNESCO. “La educación para la paz, los derechos humanos y la democracia deberá impregnar el proceso educativo en su totalidad, sin olvidar, entre otros elementos, la creación en las instituciones educativas de una atmósfera y un conjunto de procedimientos democráticos y participativos. Es importante revisar los libros de texto para eliminar todo estereotipo negativo, y reformar la enseñanza de la historia de tal manera que el cambio social no violento cobre tanto protagonismo como los episodios militares, prestando especial atención, además, a la contribución de las mujeres” (Annan, 1998; 26).

La educación para la paz debe iniciar en las escuelas con una hermenéutica del derecho a la vida, a vivir en paz y en libertad, a convivir. De esos derechos se desprende el respecto a los derechos humanos como la piedra filosofal de la educación. En esa orientación tenemos la responsabilidad no solamente moral sino humana de respetar nuestra integridad física y espiritual. Al mismo tiempo, respetar y cuidar el medio ambiente. Estas dos dimensiones deben estar estrechamente integradas en la formación de la cultura de paz.

Como lo indica la UNESCO, en esta reforma deben de participar con plena libertad y democracia, tanto los docentes como los educandos, y ambos sexos. “Una función primordial incumbe a las instituciones de enseñanza superior, aunque no exclusivamente, la de formar profesores y educadores de otro tipo. La cultura de paz debe reflejarse en los planes de estudios, los programas de becas, las bibliotecas universitarias y la formación profesional” (Annan, 1998; 27).

De ahí se desprende la necesidad de que en todos los países del mundo y todas las Instituciones de Educación Superior, se formen Centros de Investigación de los Conflictos y de la Paz. En el caso particular de México, el Comité Nacional de Derechos Humanos y en las Universidades públicas y privadas e Institutos Tecnológicos, hagan lo propio, que tengan como tarea común los estudios sobre los conflictos y la paz.

El Centro debe de concentrar los esfuerzos de profesores, investigadores y estudiantes con el fin de analizar las causas de la violencia, con el propósito de buscar alternativas que induzcan a un modelo de sociedad y de nuevas relaciones sociales: nacionales e internacionales, basadas en la cooperación, la confianza, la tolerancia, la comprensión y el respeto de los derechos humanos. Deberá establecer una metodología inter y transdisciplinar, definiéndose como un centro dirigido a investigar de una manera transversal dentro del ámbito de los organismos encargados de los derechos humanos, principalmente en las Instituciones de Educación Superior (IES), universidades y tecnológicos, ya que el estudio de las diferentes instancias de la paz y las formas de la violencia que se presentan en las sociedades actuales sólo puede alcanzarse a través de un conocimiento multidimensional e integrado, holístico.

Su finalidad primera será crear un modelo educativo para la paz, congruente con la cultura de paz. Entonces, el concepto de paz resulta ser mucho más amplio que la ausencia de guerra porque se trata de construir una paz positiva que reúna las condiciones necesarias para un desarrollo humano justo y sostenible, es decir, un desarrollo que tienda hacia la satisfacción de las necesidades básicas y al mismo tiempo al respeto a la vida, a la libertad y al medio ambiente. Para tales propósitos, sus objetivos serán:

- Aportar elementos ontológicos, antropológicos, axiológicos, epistemológicos y metodológicos para los estudios sobre la paz y la violencia, así como la relación dialéctica entre paz y violencia.
- Analizar las causas subjetivas, objetivas y estructurales de los conflictos. Plantear alternativas para que éstos no se transformen en violentos.
- Establecer la relación de las mediaciones entre los diferentes niveles y contextos en donde se realizan los conflictos y las condiciones para resolverlos pacíficamente.
- Concentrar en un banco de datos los estudios sobre los conflictos y la paz, con la finalidad de establecer redes nacionales e internacionales de información y colaboración.
- Elaborar un código normativo para garantizar los derechos humanos, basándose en la esencia de las condiciones básicas como son las de subsistencia, la vida y la libertad.
- Estudiar las realidades sociales, entornos y contextos educativos para elaborar programas encaminados hacia la educación y la cultura para la paz.
- Elaborar un programa de estudios de conflictos y de paz, inter y transdisciplinar en el cual participen investigadores, profesores, estudiantes y miembros de organizaciones no gubernamentales.
- Construir una ética sustentable mundial y establecer un nuevo paradigma de relaciones sociales locales, nacionales e internacionales que sea uniforme de acuerdo a un código ético.
- Diseñar un plan rector de estudios prospectivos para la construcción de la paz.
- Impulsar la reforma de los Planes y Programas de Estudio en sus respectivos centros de enseñanza, en donde se contemple como ejes transversales fundamentales los estudios de los conflictos y de la paz, articulados con los ejes de axiología, ontología, antropología y epistemología.
- Construir una ética sustentable.
- Elaborar una hermenéutica del sujeto, de los conflictos y de la paz.
- Asignar al profesorado y al alumnado los instrumentos metodológicos y pedagógicos para el análisis y la comprensión de la sociedad actual y la construcción de un futuro en donde la comunidad humana viva en paz.
- Establecer redes locales, estatales, nacionales e internacionales con instituciones de enseñanza superior y cuerpos académicos para compartir los estudios de los conflictos y de la paz.

- Organizar jornadas académicas: simposium, coloquios, foros, congresos y talleres sobre los conflictos y la paz.
- Asesorar a aquellas instituciones y organizaciones que lo soliciten dentro del ámbito de su competencia.
- Participar en aquellos procesos de negociación y mediación que soliciten su presencia.

De acuerdo con la UNESCO, los principios básicos necesarios en que se fundan las actividades de una cultura de paz y que deben ser tomados en cuenta en la educación para la paz, son los siguientes (UNESCO, 1998; 2):

- a) *Apoyo a valores, actitudes y comportamientos diarios que fortalezcan la no violencia y el respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales de cada persona.*
- b) *Ejercicio de los derechos en la vida diaria.*
- c) *Fomento del entendimiento, la tolerancia y la solidaridad entre las culturas.*
- d) *Acción preventiva mediante la construcción de la democracia y la erradicación de la pobreza.*
- e) *Manejo y solución de los conflictos, con medios pacíficos y prevención de sus manifestaciones violentas y destructoras.*
- f) *Libre circulación y comunicación de la información y las ideas.*
- g) *Expresión libre, no impuesta desde el exterior, de las creencias y acciones de los pueblos mismos.*
- h) *Plena participación y autonomización de la mujer.*

Para llevar a la práctica estos principios y construir una cultura de paz, se hace necesario elaborar un programa de acción para su promoción y fomento, a saber:

- 1) *Implementar en todas las instancias de la enseñanza desde preescolar hasta la educación media y superior, la educación para la paz y el medio ambiente.*
- 2) *Impulsar las Unidades Regionales para el fomento de la cultura de paz y del medio ambiente, con un programa encaminado a desarrollar y fortalecer la cultura en los municipios y en las comunidades.*

- 3) *Cooperación nacional e internacional con un proyecto de cultura de paz, mediante convenios de cooperación nacional e internacional. Realizar foros, congresos, seminarios sobre la cultura de la paz.*
- 4) *Desarrollo cultural infantil y juvenil. A consecuencia del desarrollo científico y tecnológico en la modernidad, se han transformado los valores humanos de la niñez y de la juventud. Elaborar un programa que esté vinculado al nuevo proyecto de la cultura para la paz y el medio ambiente, impulsando los valores morales, sociales, humanos y estéticos. Fomentar la cultura, la creatividad artística y la lectura, para que adquieran el conocimiento de su realidad histórica y su identidad, así mismo despertar su sensibilidad artística, el amor, el cariño, la solidaridad y el vivir juntos en paz, sin violencia.*
- 5) *Formación de Centros para la Cultura de la paz y el medio ambiente para educar para la paz y fomentar la cultura de paz y el medio ambiente.*
- 6) *Formación de comités comunitarios con la finalidad de dar un mayor impulso a la cultura de paz y del medio ambiente.*
- 7) *Fomentar un Centro de Estudios y de Investigación en Red en todos los países del mundo sobre las diversas culturas y la paz.*

Si la propia UNESCO plantea la necesidad de una cultura para la paz, es porque reconoce que existe una crisis de valores morales, sociales y humanos a nivel mundial. La realidad nos está indicando que los conflictos se han manifestado con la violencia social y ecológica producto de la educación y de un sistema social que ha sido incapaz de abordar el problema de la crisis de valores y elaborar un proyecto de cultura para la paz.

El sistema ha priorizado la educación científica y tecnológica, concibiendo al estudiante como una mercancía con su respectivo valor de uso y cambio. Para tal fin, se hace necesario que el educador tenga un perfil de excelencia, para que saque un producto de calidad y pueda competir en el mercado laboral. La competencia es cada día más intensa y violenta, obliga a las instituciones de enseñanza superior a triunfar, a aumentar su eficiencia especializándose en aquellas ramas del conocimiento más productivas para el mercado, las ciencias duras y tecnológicas, rezagando a un segundo término a las ciencias sociales y humanas, por considerarlas improductivas.

En la lógica del capital y la globalización, las universidades no han de producir tanto hombres de cultura y buen criterio, con conciencia crítica y sentido humano, sino trabajadores eficaces y eficientes. De hecho, el capital y el mercado mundial, han impuesto las pautas y los contenidos programáticos al sistema educativo mundial. Las universidades han asumido dichas directrices con la pomposa expresión de “tomar en cuenta el contexto mundial”, sin someterlo a la razón crítica como superación dialéctica.

Ante esa realidad concreta se encuentran los países en vías de desarrollo como México, con el desarrollo y profundización del trabajo manual e intelectual, un sistema educativo y una enseñanza universitaria y tecnológica en particular, totalmente integrados a esta fragmentación del conocimiento y visión clasista del trabajo, haciendo de la ciencia y la tecnología elementos determinantes de los modernos sistemas de producción.

En esa orientación es importante recordar la premisa filosófica de Kant de “tratar a la humanidad como un fin, nunca como mero medio”. Por eso, la educación debe ser concebida como fin en sí mismo y no como un medio para el mercado, porque pierde su esencia humana. Los buenos fines siempre dan resultados positivos para el desarrollo humano en todos los aspectos de la vida social; en cambio, los fines malos conducen a resultados perversos.

El racionalismo del trabajo intelectual científico, tecnológico y cultural es una característica de la modernidad. El desarrollo del conocimiento científico y tecnológico está orientado fundamentalmente a la producción de plusvalía y de mercancías para el mercado mundial. Su filosofía es la producción por la producción misma, sus valores son la excelencia, la eficiencia y calidad del trabajo, y el producto.

Esta filosofía ha llevado a trastocar los grandes sistemas de valores tradicionales conduciéndolos a la crisis, al narcisismo y al individualismo. La empresa aparece como una institución que va ganando terreno en este aspecto y dando sentido a esos nuevos “valores”. Instituciones como la Iglesia, la Familia y la Escuela han sido incapaces de frenar esta red tan compleja dirigida a la producción de mercancías. El narcisismo y el individualismo han lastimado las relaciones sociales, esenciales para la comunicación colectiva y se instala una nueva identidad: la empresa, como el centro de las operaciones “sociales” bajo los parámetros de la competencia.

Ante esa lógica del capital mundial, el sistema educativo actual ha sido incapaz de contrarrestar los efectos y los costos que han llevado a la desvalorización de lo social y lo humano, aflorando la violencia social y ecológica como signos de una sociedad en crisis y el resultado de un sistema educativo mundial también en crisis.

“La violencia que lo acompaña nace de un mundo más vasto: es la violencia de la producción. Esta violencia es dialéctica, energética y catártica. Es la que aprendimos a analizar y que nos resulta familiar: la que traza los caminos de lo social y que conduce a la saturación de todo el campo de lo social. Es una violencia determinada, analítica, liberadora” (Baudrillard, 1987; 101). Pero esta liberación no es la del ser humano sino su encadenamiento en el mundo de la producción y la competencia, sin libertad para sus actividades lúdicas. La liberación es la violencia liberadora del mercado mundial diseñada por sus organismos internacionales, comerciales y financieros: la Organización Mundial de Comercio (OMC), la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (ECOSOC, el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM)), entre otros.

La violencia de la producción se manifiesta en la división cada día más marcada entre países ricos y pobres, al interior de cada país, entre las clases sociales, dando como resultado la violencia estructural como la pobreza, la represión política y cultural y la alienación del ser humano. Las respuestas a la producción y a la globalización son la subversión y la destrucción violenta, porque la pobreza es una de las causas de los conflictos violentos.

Por estas razones y otras, el sistema educativo mundial no ha analizado críticamente los efectos que estos problemas han tenido en el contexto de lo social y sobre el propio sistema educativo. Por eso la importancia de su reforma para dar prioridad a lo social y lo humano, humanizar la ciencia y la tecnología, utilizarlas para el desarrollo sustentable, base para la cultura de la paz. Solamente en esta perspectiva, el sistema educativo podrá salir de su crisis.

La crisis mundial de la educación se expresa de dos maneras concomitantes. En los países en vías de desarrollo existen altas tasas de analfabetismo y no se ha elaborado un plan educativo proyectado a corto y largo plazo para resolver el rezago educativo. En cambio, en los países desarrollados, nos enfrentamos a clases dominantes que estructuran al sistema educativo de acuerdo con sus intereses políticos y económicos, los cuales muchas veces no corresponden a las necesidades reales del país y ofrecen una educación encaminada a la competencia, convirtiendo a la sociedad en una sociedad individualista y egoísta. Y la competencia y el individualismo se han extendido a los países en vías de desarrollo, es decir, se han globalizado.

La UNESCO señala cuatro causas de la crisis de la educación mundial. La primera es el fuerte incremento de las aspiraciones populares en materia educativa, que colocó en estado de sitio a las escuelas y las universidades que ya existían. La segunda es la aguda escasez de recursos, que impidió a los sistemas educativos responder eficazmente a las nuevas demandas. La tercera es la inercia inherente a los sistemas de educación, que originó una adaptación demasiado lenta de su régimen interno a las nuevas necesidades externas, aun cuando los recursos no constituyeran el principal obstáculo para esta adaptación. La cuarta es la inercia de la sociedad misma -pesada carga del comportamiento tradicional, las costumbres religiosas, el prestigio, los patrones de empleo e incentivos y las estructuras institucionales- que no le ha permitido utilizar óptimamente la educación, y el poder que la misma proporciona para acrecentar el desarrollo nacional. Una quinta causa podría ser la crisis de los valores sociales morales y humanos.

Pero expongamos el problema de la crisis de la educación en sus primeros niveles, en asuntos básicos como el analfabetismo o la inasistencia escolar. En la Conferencia de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (CNUMAD), realizada en Río de Janeiro, Brasil, en junio de 1992, se planteó, entre otros asuntos, el desarrollo sustentable para el Siglo XXI (de ahí el nombre de Agenda 21). Uno de sus puntos aborda la cuestión educativa, afirmando que: “Todos los países deben de empeñarse en garantizar el acceso a la educación primaria, por lo menos para el 80% de los niños, ya sean del sexo masculino o femenino, a través de la educación formal y no formal. El analfabetismo debe de reducirse por lo menos a la mitad del índice de 1990, y la

alfabetización de las mujeres debe igualarse al índice masculino” (Michéle y dos Santos, 1997; 90-91).

En el mismo tenor, en los objetivos de desarrollo del Milenio de la ONU, se plantea como objetivo 2: “Lograr la enseñanza primaria universal”, y en su meta 3: “velar por que, para el año 2015, los niños y niñas de todo el mundo puedan terminar un ciclo completo de enseñanza primaria” (Kofi A. Annan, 2005; 9). Esto es fundamental para educar a las nuevas generaciones hacia una cultura de paz.

Se hace necesaria una mayor inversión en la educación ya que la educación de un país es fundamental para el desarrollo científico y tecnológico, permite la movilidad social y mejores ingresos, incrementa la productividad gracias al capital humano, desarrolla las capacidades humanas y la socialización del conocimiento de las nuevas generaciones con el mundo contemporáneo. Un país que vive en la ignorancia es más propenso al engaño, al miedo, a la marginación, a la pobreza, la insalubridad y la violencia. Su costo se expresa en el abuso de los países poderosos que implementan constantemente nuevas formas de colonialismo económico, político y cultural.

El sistema educativo no ha podido responder eficazmente a las nuevas demandas de la población y a las exigencias del desarrollo científico y técnico de la modernidad e incluso se han reducido considerablemente los recursos financieros para su desarrollo, en particular a nivel universitario.

Por ejemplo, la UNESCO recomienda dedicar el 8 por ciento del Producto Interno Bruto (PIB) a la educación superior pero en México sólo se invierte el 2.5 por ciento, y el 0.5 por ciento a la investigación. En esa misma lógica, se puede mencionar la Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales en América Latina y el Caribe, realizada en Bogotá, donde se acordó crear fondos nacionales para la cultura o la Conferencia sobre Políticas Culturales efectuada en México en 1982 donde se llegó a la resolución de fijar un porcentaje anual para el desarrollo cultural en todos los niveles educativos. El problema de siempre es que no se cumplieron dichos acuerdos. Sólo la UNESCO ha recomendado el uno por ciento del PIB para la cultura.

Un problema paralelo es la emigración de los recursos humanos de alto nivel que se agregan a este panorama crítico de la educación. Se calcula que en el último decenio, más de un centenar de científicos y otro número considerable de intelectuales de diferentes ramas del conocimiento han vendido su fuerza de trabajo intelectual al extranjero, principalmente a los países capitalistas desarrollados, en especial a los Estados Unidos de Norteamérica y Europa.

Al respecto el *Informe sobre el Desarrollo Humano 1994* del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo es puntual: “Es preciso hacer inversiones suficientes en la enseñanza y la salud de la población de hoy, de tal manera de no crear una deuda social a futuras generaciones. Estas deudas toman prestado del futuro. Roban a las generaciones venideras sus opciones legítimas” (UNESCO, 1994; 20).

Como lo señala la propia UNESCO: “La educación es el principal medio para fomentar una cultura de paz. Esta comprende no sólo la educación formal en los centros docentes, sino también la educación dispensada en el conjunto de las instituciones sociales, inclusive en la familia y en los medios de comunicación. El concepto mismo de poder debe transformarse y pasar de la lógica de la fuerza y el miedo a la de la fuerza de la razón y el amor. La educación debe ampliarse de tal modo que a la primera alfabetización se añada la segunda alfabetización consistente en aprender a vivir juntos” (Annan, 1998; 26).

Es importante resaltar que una educación para la paz tiene que fomentarse desde la familia como la primera institución social, a través de los padres, pero también es recomendable que los propios padres se reeduchen para poder orientar a sus hijos. También la Iglesia como institución social podría jugar un papel de suma importancia, fomentando entre sus fieles esta cultura de paz.

Todos los países tienen sus propias leyes nacionales relacionadas a la cultura, al patrimonio y al fomento cultural pero en ninguno se considera como norma la cultura de la paz. Por eso consideramos necesario e importante que los países a través de sus gobiernos aprueben una ley sobre la cultura de la paz y la no violencia, y que esta ley se extienda a todo el sistema educativo y social, para ir construyendo una sociedad más humana.

En el caso de México, la Secretaría de Educación Pública podría presentar una ley sobre la cultura de paz, para que sea aprobada por el poder legislativo y decretada por el ejecutivo, de tal manera que los estados de la federación la hagan suya e incorporen en los programas educativos su enseñanza. Crear, difundir y promover los fenómenos culturales y la cultura de la paz son actos que garantizan un conocimiento y una comprensión de la importancia que tiene vivir en paz y en armonía entre los individuos, los pueblos y las naciones, más allá de las individualidades. La tarea de promoción en este campo significa compartir los bienes culturales y con ello estar alertas ante los procesos disolventes, para poder resolver los conflictos a través del diálogo. Esto es, la mejor forma de crecer y desarrollarse sin violencia. La cultura de paz en el sentido amplio representa una visión del mundo armónica e integradora.

La ley de cultura de la paz debe ir acompañada de otra ley para regular a los medios de información electrónica, para orientar sus mensajes a favor de la preservación y difusión de los valores nacionales y universales, la promoción y difusión de los valores morales, sociales y humanos porque, como lo afirma la UNESCO, “la libertad de opinión, expresión e información, reconocida como parte de los derechos humanos y las libertades fundamentales, es un factor vital del fortalecimiento de la paz y el entendimiento internacional. Es menester sustituir el secreto y la manipulación de la información que caracterizan a la cultura bélica. A este respecto, los medios de comunicación pueden ser un aliado poderosísimo para construir una cultura de paz” (Annan, 1998; 35).

La UNESCO afirma que: “Se utilizan mal los medios de comunicación para crear y difundir imágenes provocadoras que incitan a la violencia e incluso al genocidio, contra otros grupos étnicos y nacionales, y para describir y ensalzar muchas formas de violencia” (idem; 36). Por eso es necesaria una reforma con la finalidad de que los medios jueguen un importante papel en la promoción de los valores universales y de la cultura de paz.

Adicionalmente, las ONGs, las universidades e institutos de educación superior y las comunidades deben impulsar y apoyar a los medios de comunicación alternativos con la

participación libre, democrática, plural e independiente de la sociedad civil. Medios que sean capaces de denunciar los conflictos violentos en contra de la sociedad y de los movimientos sociales o los grupos intolerantes dogmáticos (fundamentalistas de cualquier signo, racistas, fascistas); que denuncien la investigación científica orientada hacia el perfeccionamiento del armamento bélico, el tráfico de armas, las intervenciones e invasiones militares, las guerras y los crímenes contra la humanidad; que denuncien el crimen organizado, la violencia en contra de las mujeres, los niños y niñas, la violencia sexual, la esclavitud y la prostitución forzada; que denuncien las armas nucleares, biológicas, químicas, incendiarias y tóxicas; las cárceles clandestinas, los campos de concentración y de trabajo forzado, entre muchos otros.

Es fundamental que tanto los medios de comunicación como las instituciones de enseñanza superior, los intelectuales, los científicos, los periodistas, los artistas, las comunidades y la sociedad civil en general fomente y promueva la cultura de paz, la cultura del respeto al medio ambiente, la cultura del cuidado del agua, la cultura de la distribución de la riqueza.

Para tales propósitos, la educación debe ser integral. Como lo afirma Edgar Morin en *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro* (Morin, 1999; 23):

“La educación del futuro deberá ser una enseñanza primera y universal centrada en la condición humana. Estamos en la era planetaria, una aventura común se apodera de los humanos donde quiera que estén. Estos deben reconocerse en su humanidad donde quiera que estén. Éstos deben reconocerse en su humanidad común y, al mismo tiempo, reconocer la diversidad cultural inherente a todo cuanto es humano.”

Esta filosofía de la educación, integral, holista, articula en un todo orgánico y coherente todas las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales, humanas y del espíritu, centra la atención en la condición humana y el desarrollo humano. La paz como parte integrante de las ciencias del hombre será uno de los ejes centrales de la educación del futuro en la complejidad de la civilización actual, se vinculará al nivel de conciencia del ser humano con los problemas sociales y los de la democracia, la violencia, la pobreza, el medio ambiente y la crisis de los valores.

La nueva filosofía de la educación desde el momento en que se centra en la condición humana, es una alternativa a la filosofía de la educación pública que tiende a priorizar cada vez más el mercado y la economía ya no como medio para mejorar la vida humana sino como una mercancía y un medio para insertarse a un mercado laboral donde los valores morales, sociales, humanos y estéticos desaparecen y son cambiados por los valores de excelencia, eficiencia y de uso y cambio. La idea de la educación del futuro tiene la pretensión de construir una epistemología que integre el conocimiento de las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales y humanas en una perspectiva interdisciplinaria, poner el desarrollo científico y tecnológico al servicio de la humanidad, promover el pensamiento crítico y las conductas solidarias.

Esta educación ha de ser global y el pensamiento “debe de considerarse como una totalidad no fragmentada de movimiento que no pertenece en particular a persona, lugar, tiempo o grupo de personas alguno” (David Bohm, 1998; 95). En otros términos, el pensamiento es una dimensión universal, por lo tanto el conocimiento, la cultura y la educación, también lo son. Desafortunadamente, se han fraccionado el conocimiento humano y la sociedad. Por eso, una de las tareas prioritarias es la de integrar al pensamiento a la totalidad en donde cada una de sus partes, como dice David Bohm, será un holon implicado en el todo, en una totalidad en constante movimiento y transformación.

La nueva filosofía de la educación tendrá como objetivos enseñar la condición humana, el respeto a la vida y la libertad, la tolerancia y los derechos humanos, enseñar la compasión y la comprensión, los valores morales, sociales y estéticos, el pensamiento complejo, la totalidad, el orden implicado y la teoría del caos. En México, por ejemplo, se puede educar para la democracia, reconociendo la desigualdad social y la marginación de enormes segmentos sociales de la población, las diferencias entre el medio rural y el urbano, las distintas tradiciones culturales, la contaminación, la escasez y el cuidado del agua, el calentamiento de la Tierra, los desastres naturales y humanos. Educar para el desarrollo sustentable para todos, es educar para la paz porque se asimilan las distintas experiencias de la vida que el ser humano ha registrado, locales y globales, encaminadas a la integridad humana.

Se trata entonces de una pedagogía de la emancipación humana que inicia con la liberación mental de las pasiones que han llevado a la humanidad a la violencia. Una pedagogía que permita que cada ser humano, país y cultura piensen por sí mismos, sin la tutela de otros, con la finalidad de llegar a la mayoría de edad como lo afirmara Kant en su época. Una pedagogía que impulse y desarrolle los sentimientos humanos, la sensibilidad estética de la belleza de la naturaleza y del ser humano que se materializa en las bellas artes y las actividades lúdicas. Una pedagogía que humanice la ciencia para que ya no sea utilizada en la industria bélica.

Queda claro que nuestra tarea central consiste en desarrollar una nueva teoría de la filosofía de la educación y una pedagogía en donde esté presente la enseñanza de la cultura y la educación para la paz. Una educación centrada en la condición humana, tomando en cuenta los siete saberes que propone Edgar Morin (1999; 1-4):

- 1) *Las cegueras del conocimiento*
- 2) *Las principios de un conocimiento pertinente*
- 3) *Enseñar la condición humana*
- 4) *Enseñar identidad terrenal*
- 5) *Enseñar las incertidumbres*
- 6) *Enseñar la comprensión*
- 7) *La ética del género humano*

Estos siete saberes proponen la formación integral de un ser humano que será capaz de encarar las adversidades de la vida construyendo un nuevo humanismo basado en el amor a la vida y la libertad, el respeto a los derechos humanos y a la naturaleza, avlores fundamentales para la existencia humana y el desarrollo.

Entonces, ¿Por qué hablamos de educación? Porque la educación es el fundamento del desarrollo económico, científico, tecnológico y cultural de cualquier país. Porque la educación debe tomar la cultura de la paz como eje transversal del sistema educativo para la formación integral del ser humano y como eje articulador de los demás aspectos de la cultura. Es necesario superar la crisis de los sistemas educativos con la participación de todos los sectores y basarse en los principios universales de los derechos humanos, tomando como premisa el derecho a la vida y a la libertad, y

fundamentar una filosofía de la educación orientada hacia la construcción de un nuevo humanismo.

La educación para la paz debe ser entendida como praxis, para cambiar las emociones negativas de la subjetividad e impulsar las emociones positivas como el amor, la fraternidad, la confianza, la solidaridad, la tolerancia y la no violencia; educar a la mente y la conciencia para vivir con empatía y en paz; encaminar acciones no violentas en la vida diaria respetando la vida, la libertad, los derechos humanos y el medio ambiente. Una praxis orientada a fomentar la paz como forma de vida personal y social para realizar todas las capacidades humanas, para la producción de las ciencias y las artes. La paz implica armonía, seguridad, tranquilidad y certidumbre. La seguridad comienza cuando las necesidades básicas están adecuadamente satisfechas y las relaciones sociales son de respeto para desarrollarse material y espiritualmente.

La práctica de la paz es la superación no violenta de los conflictos, en donde el educador juega un papel central, basada en la educación axiológica, para fundamentar una ética mundial sustentable, basándose en el respeto a los derechos humanos y a la naturaleza.

CONCLUSIONES

De acuerdo con los pensadores de la época moderna y en el contexto principalmente occidental, la historia de la humanidad siempre ha sido y seguirá siendo violenta; los conflictos son y serán inevitables. El hombre aún formando parte de la naturaleza seguirá enfrentándose a ella con violencia para transformarla de acuerdo con sus intereses, así mismo y con los demás, es decir, para transformar los modelos sociales.

Desde los inicios de la modernidad hasta su decadencia, pensadores como, Juan Jacobo Rousseau, Hegel, Marx, Karl von Clausewitz; Georges Sorel, Lenin, Trotsky, Mao u Ho Chi Min coincidieron en que la violencia es y ha sido el motor de la historia. Todos avalaron la supuesta naturaleza violenta del ser humano. A diferencia de sus predecesores, Kant fue el único que planteó la necesidad de una “paz perpetua” y de un gobierno mundial.

Los miembros de la Escuela de Frankfurt sometieron a juicio a la modernidad mediante la crítica de la razón dialéctica, sosteniendo que la modernidad es totalitaria, violenta, represiva y agresiva. Afirmaron también que la violencia en la historia es una condición necesaria para su desarrollo, a pesar de los resultados desastrosos de eventos como las dos guerras mundiales, los genocidios, el nazismo y el estalinismo, lo que interpretaron como formas totalitarias de la modernidad. Por su parte, los pensadores posmodernos como Foucault y Derrida, en una crítica todavía más radical, anunciaron que la era de la postmodernidad estará igualmente expuesta a la violencia.

En cambio, los pensadores no violentos como Gandhi, Krishnamurti y Dalai Lama se pronunciaron en contra de la violencia. Afirmaron que ésta se origina en el pensamiento de cada uno de nosotros, que este problema se puede contrarrestar con una revolución interior de nuestro pensamiento y propusieron como alternativa la no violencia.

Los teóricos de la Sociología del riesgo como Anthony Giddens, Zygmunt Bauman, Niklas Luhmann y Ulrich Beck aportan conceptos clave como son: riesgo, precaución, peligro y catástrofe; ambivalencia, contingencia, orden, desorden y caos. Conceptos fundamentales para analizar críticamente la modernidad entendida como sociedad del

riesgo permanentemente, embarazada de conflictos violentos, de pobreza y de destrucción de la naturaleza.

Destacan también John Galtung, Jake Lynch, Vecenc Fisas, Jan Öberg y Hans Küng, entre los más representativos, porque ofrecen la base epistemológica y ontológica para los estudios de los conflictos y la paz. De igual manera, Hans Joas, por sus estudios sobre la historia de violencia en el siglo XX.

La emancipación humana fue el ideal de las revoluciones como la francesa, la norteamericana y la mexicana, la socialista en Rusia y otras revoluciones de liberación nacional, con la finalidad de alcanzar lo que Kant definió, como la mayoría de edad, gracias al uso de la razón. Marx a su vez la anunció mediante la lucha del proletariado por su liberación de la explotación y para escribir la verdadera historia. Sin embargo, el proceso histórico de la modernidad hasta la actual etapa de la informática ha estado oscilando entre bambalinas y aporías, entre lo humano y lo bárbaro, entre la vida y la muerte.

Con este estudio resaltan los dos rostros de la modernidad, extremadamente contradictorios entre sí y que al mismo tiempo forman una unidad dialéctica. El primero es el rostro humano, basado en el mito del progreso como fundamento del desarrollo económico, político, cultural, científico y tecnológico. El otro es el rostro de la barbarie, lleno de pasiones oscuras como el odio, el egoísmo, la envidia y la hostilidad, las cuales se manifiestan en la violencia bélica, la violencia social expresada en la pobreza, la represión política, religiosa, la enajenación y la violencia ambiental.

El rostro humano de la modernidad tuvo la osadía de revolucionar las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, las finanzas, el comercio, el mercado mundial, la política, la ciencia, la tecnología, la educación, la cultura, el sistema de comunicaciones y la sociedad de la información. Impulsó el Estado moderno, la democracia, las instituciones sociales y políticas, los contratos sociales y las constituciones políticas como normas jurídicas para regular la conducta de los ciudadanos. Todas estas iniciativas resultan en beneficio del desarrollo material y espiritual de la humanidad.

En cambio, el rostro de la barbarie se reveló en el uso de la ciencia y la tecnología para la industria de la guerra. Muchos científicos e investigadores están al servicio de los proyectos y programas ideológicos y políticos de las grandes potencias mundiales y de grupos de intereses económicos que no apuntan al beneficio de la humanidad sino a su destrucción. Nos encontramos frente a tendencias alarmantes, por ejemplo, en el campo de la biotecnología y la genética, la contaminación del medio ambiente y las nuevas generaciones de armas nucleares.

Las guerras que se han registrado en la historia de la humanidad no solamente han sido por el poder económico político sino también por el nacionalismo, la ideología y la religión. Todo nacionalismo que se convierte en dogma ideológico llevar a los extremos el concepto de Estado nación y éste fue uno de los factores que provocó la Segunda Guerra Mundial.

También nos encontramos frente a la globalización de la pobreza y el hambre. Durante el Siglo XX, después de la caída del socialismo real y la economía planificada, se apostó en favor del modelo neoliberal y de la economía de mercado como alternativa para sacar de la pobreza a millones de seres humanos. De hecho, se prolongaron los estragos o se agravaron en varias zonas de mundo. El modelo de desarrollo capitalista neoliberal implementado globalmente llevó a la polarización de las clases sociales y de los países. Muchos de éstos se encuentran en la imposibilidad de impulsar la educación, la vivienda y la alimentación de sus habitantes.

Este modelo de desarrollo económico ha conducido a millones de seres humanos al desempleo, con la consecuente aparición de serios problemas sociales constitutivos de la pobreza global como la emigración y la delincuencia. A pesar de que el trabajo es parte fundamental de la condición humana para la producción material y espiritual, en este modelo, deja de serlo y queda reducido a un simple medio para la acumulación de la plusvalía.

La globalización de la economía, la tecnología y la comunicación ha ocasionado una globalización de problemas a escala internacional como son el problema del medio ambiente y el calentamiento global del planeta, la tecnología atómica y genética, pero también la globalización de la pobreza, del crimen y del terrorismo.

Por otra parte, se ha manifestado la violencia ambiental a través de la contaminación y la destrucción de la naturaleza. La deforestación, el uso indiscriminado de los combustibles fósiles, el uso de fertilizantes, la producción irracional de desechos y gases contaminantes y la sobrepoblación, son factores que han provocado el calentamiento global de la Tierra y la escasez del agua dulce en el mundo, poniendo en peligro la vida misma.

La modernidad se había concebido como la edad de la razón, impulsora de la vida, la libertad, de la ciencia, la cultura y el progreso. Pero el individualismo y la competitividad se han convertido en los nuevos valores de la sociedad neoliberal, se han violado los derechos humanos y se ha mercantilizado el gusto por las bellas artes, por mencionar algunos ejemplos. Hoy esta razón se ha convertido en una sinrazón que se traduce en violencia provocando una crisis de civilización.

Esta crisis es el resultado de la falta de crítica por parte de nuestra conciencia, de analizar los resultados y los costos sociales del actual modelo de desarrollo. En el momento en que la razón se convirtió en instrumento técnico como esencia del saber, la sociedad en su conjunto se condujo hacia la deshumanización. La pérdida del sentido humano es una prueba evidente de la descomposición de la conciencia racional.

Ejemplo de ello es el uso de la ciencia y la tecnología en la industria bélica, mediante una investigación dedicada a la muerte sin preocupación por los valores morales, sociales y humanos, los que importan son los valores de la disciplina, el orden y la responsabilidad, la eficiencia, la excelencia y la calidad de las armas. Ya no interesa el código ético al servicio de la humanidad.

Sin embargo, también se ha dado un desarrollo encaminado hacia la extensión de los derechos civiles. Se han ideado los valores sociales de libertad, igualdad, justicia, democracia y progreso. Se ha reflexionado sobre la recomposición de los valores positivos de las libertades individuales, las instituciones republicanas y el estado de derecho. Todo ello comprueba que la conciencia humana es capaz de asimilar las experiencias de la violencia y la muerte en las que ha transitado para no repetir los mismos errores.

El hombre puede humanizarse mediante el crudo enfrentamiento con la realidad ya que ésta, por más dura que sea, constituye la única base sobre la cual puede edificar su sociedad. El ser humano es violento pero también es amoroso, respetuoso, comprensivo y solidario. Aunque para salir de la cultura de la violencia y transitar hacia una cultura de paz tenga que superar la racionalidad instrumental del conocimiento y recuperar los valores esenciales de carácter universal como el respeto por la vida y la libertad. Principalmente la vida, considerada como *telos* o finalidad, debe ser su premisa fundamental.

A pesar de las guerras, la pobreza, la destrucción de la naturaleza y la crisis de los valores, la modernidad también ha alcanzado logros importantes y ha dejado a la humanidad un gran legado, en todos los aspectos. El problema de la modernidad es complejo y para muchos este proyecto simplemente está enfermo y es necesario curarlo y reconstruirlo. Tal como lo ha planteado Jurgen Habermas, se trata de extraer los tumores cancerosos como el odio y la violencia que se han venido desarrollando en el cuerpo de la historia. La cura de ésta conduce a retomar el proyecto inicial de la modernidad que es el humanismo.

Esta labor ya ha empezado. Un significativo sector de la sociedad civil mundial está comprometido en movimientos en defensa de los valores, de los derechos humanos y la construcción de un modelo mundial alternativo, ecológicamente sustentable y más equitativo.

Existen ya múltiples asociaciones que han permitido sacar a grupos sociales minoritarios de su invisibilidad para pasar a ser actores críticos: indígenas, mujeres, homosexuales, discapacitados, niños y jóvenes marginados toman la palabra y defienden sus derechos. La insurrección de grupos como los zapatistas en Chiapas y los movimientos feministas, han tenido resonancias internacionales y están jugando un papel determinante en la democratización de las sociedades. Al mismo tiempo, las movilizaciones mundiales a favor de la paz, las organizaciones no gubernamentales y las múltiples propuestas a favor de la sustentabilidad son la expresión del sector más consciente de la humanidad.

Las políticas de defensa y las propias fuerzas armadas de los países empiezan a ser cuestionadas y voces desde el interior de los ejércitos se están manifestando para cuestionar el sistema. Organizaciones pacifistas denuncian permanentemente las violaciones a los derechos humanos, otras se movilizan para promover el desarme total de las naciones, plantean que el control de las armas nucleares no puede estar en manos de las potencias más militarizadas del orbe. El desarme tanto nuclear como convencional tiene que ser general, universal.

La Organización de Naciones Unidas está replanteando su rol de mediador en favor de la paz; ya no puede mantener su estrategia de intervención pacífica con los llamados cascos azules porque resulta ser una contradicción insostenible. El propio Consejo de Seguridad, controlado por las grandes potencias militares, está en vías de reestructuración, ha sido uno de los planteamientos de los países en vías de desarrollo y del propio Kofi A. Annan, con la finalidad de cumplir con los compromisos establecidos en la *Carta de las Naciones Unidas* y hacer respetar la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*.

Por su parte, pensadores y científicos como David Bohm, Fritjof Kapra, Ken Wilber, Hans Kung, Johan Galtung, Vecenc Fisas y Jan Öberg, han hecho aportaciones sumamente significativas en favor de la vida y la paz desde una perspectiva científica. Rompieron con los paradigmas de la racionalidad moderna y definieron paradigmas que ofrecen una nueva visión de la realidad, reconciliando ciencia y espíritu humano. Uno de ellos, el paradigma de la totalidad.

El mundo es una totalidad concreta, compuesto por múltiples dimensiones en una unidad diversa. El conocimiento, el saber y la ciencia poseen dos polos: el hombre que se ocupa de la ciencia en cuanto sujeto, y lo cognoscible o el objeto de la ciencia. Por lo tanto, el ser humano es parte integrante de ese todo compuesto por materia, pensamiento, razón y espíritu; percibe y capta el mundo sensible, lo pasa al pensamiento que se encarga de elaborar las ideas, los conceptos y las categorías que configuran el conocimiento.

Como afirma David Bohm, el pensamiento es el proceso mediante el cual tiene su real y concreta existencia el conocimiento. La razón lo analiza y lo procesa lógicamente para

comprobarlo y contrastarlo con la realidad. El espíritu es el movimiento que enlaza el conocimiento científico con el mundo suprasensible con la finalidad de tener un conocimiento integral del mundo, incorporando los sentimientos y los valores morales, sociales y humanos. Ésta es una visión que se contrapone a la visión fraccional del mundo y de la sociedad que ha llevado a los conflictos violentos y a no resolver la paz.

En otros términos, el conocimiento integral no se limita al número o al dato, en cuanto producto del pensamiento racional que se objetiviza exclusivamente en el conocimiento científico. Desde esta perspectiva integradora, la ciencia requiere de un control jurídico, moral y social porque el conocimiento es un bien en sí mismo.

Por otra parte, la vida y la libertad son valores fundamentales de la existencia humana. La vida es la esencia de todo ser vivo, ya sea vegetal o animal, el ser humano recobra su valor en el sentido de que nadie tiene el derecho de privarla. La vida es la que permite la reproducción de los seres vivos; en el caso del hombre, es la reproducción de la familia, la sustancia ética de la sociedad y la humanidad.

Se requiere entonces de un nuevo humanismo para el Siglo XXI, articulado a un desarrollo sustentable para todos y acompañado de una ética para la vida sustentable global. Una nueva ética integrará las distintas dimensiones del sistema social y principalmente los derechos humanos plasmados en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. El respeto por estos derechos es un deber moral, político, jurídico y económico ya que es el fundamento ético de la vida sin violencia. Es una ética del bien común que debe ser fomentada en todos los espacios de la vida social: en los centros educativos, en la familia, en la iglesia, en los centros de trabajo, en las comunidades, en los sindicatos, en los partidos, en las organizaciones sociales, en los medios de información, en los parlamentos y al interior del aparato del Estado.

Para lograr tales propósitos se necesita una reforma integral del sistema educativo mundial, desde el nivel preescolar hasta la educación superior. Se necesitan nuevos fundamentos filosóficos, una formación práctica y espiritual del educando mediante programas que integren las ciencias humanas y sociales como base de la cultura de la paz.

La educación es el principal medio para fomentar la paz. Si se esboza un mundo diferente, en armonía, podemos empezar por observar las numerosas semillas que ya han germinado a lo largo y ancho del planeta en favor de una cultura de paz, y en particular en el campo educativo.

A contracorriente de las políticas educativas y las recomendaciones del Banco Mundial para privatizar la educación y transformarla en una mercancía más, existen múltiples propuestas académicas y pedagógicas en favor de una educación integral basada en valores, que fomente un conocimiento ligado a las necesidades sociales y orientado hacia la construcción de una sociedad sustentable, justa, plural y respetuosa del medio ambiente. El pensamiento de Edgar Morin y de Jacques Delors, han tenido el mayor impacto en este sentido.

En última instancia, la construcción y consolidación de una cultura de paz en el mundo depende del nivel de conciencia. Mientras la humanidad se mantenga en el primer grado del pensamiento y de conciencia no se podrá erradicar la violencia. Éste es el gran problema y el desafío es llegar a los primeros niveles de la conciencia de segundo grado para alcanzar una conciencia y una ética global que conduzca a establecer un orden mundial justo. Ésta debe de ser la utopía del Siglo XXI.

Como afirma Marx, la conciencia es ante todo, naturalmente, conciencia del mundo inmediato y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y al mismo tiempo, es conciencia de la naturaleza. En primer lugar, urge que se tome conciencia de que cada individuo es parte integrante de ella; en segundo lugar, se tiene que someter a crítica el ego personal y colectivo para arribar al ego integral humano y ecológico. La base de la violencia radica en el bajo nivel de conciencia y en la visión fragmentada del mundo. El reto actual consiste en asumir un cambio profundo en nuestra conciencia, nuestra cultura y nuestra visión del cosmos.

Esta visión alternativa a favor de la paz invita a reflexionar sobre la violencia en el mundo, y México, y a buscar alternativas no violentas hacia la construcción de una sociedad sustentable, auténticamente democrática, tolerante y plural, con una preocupación permanente por el bien común. Sin embargo, para arribar al segundo

grado de conciencia que desarrolla la sensibilidad, el cariño, el amor, la fraternidad, la compasión, la comprensión y el sentido humano de la vida, se requiere de una educación integral, dentro y fuera de la escuela, que forme no solamente gente letrada eficiente sino también personas conscientes, responsables, y ciudadanos comprometidos con su comunidad y su país, con la paz y el respeto a la vida, la libertad y el medio ambiente.

La educación integral, humanista, adquiere en nuestros días una actualidad de suma importancia para contrarrestar los valores que han conducido a la guerra, la pobreza y la destrucción de la naturaleza. En este sentido, los hombres se encuentran en una encrucijada donde tienen que escoger entre la ley del instinto y la ley de la humanidad, la violencia y la paz, la muerte y la vida. Confiar en la utopía de la paz es la apuesta del presente estudio.

La utopía incluye en primer lugar un mundo de trabajo, de alimentación, de salud, de vivienda y de escuela para todos. Sin estos satisfactores, la paz no se podrá alcanzar. A fin de que exista la paz debe existir paz en nuestro pensamiento y en todas las esferas de la vida: individual, familiar, social y mundial. Si el ser humano es el creador de una sociedad violenta, el mismo es capaz de crear un espacio sin odio y sin violencia.

Lo anterior conduce a la necesidad de transformar el modelo de desarrollo capitalista por uno que centre la atención en el desarrollo humano, que contemple el trabajo para todos para cubrir las necesidades básicas, que haga suyo los objetivos del milenio: erradicar la pobreza, lograr la enseñanza primaria universal, promover la igualdad de género, reducir la mortalidad infantil, mejorar la salud materna, combatir al VIH/SIDA, el paludismo y otras enfermedades, garantizar la sustentabilidad del medio ambiente y fomentar una alianza mundial para el desarrollo.

Se trata entonces de construir un modelo de desarrollo y una nueva sociedad que acepte la diversidad humana y respete la vida, la libertad, la democracia, las diferencias, los derechos humanos y la naturaleza. Una sociedad libre, capaz de desarrollar todas las capacidades físicas, mentales y espirituales del ser humano y dé plena libertad para las actividades lúdicas. Una sociedad donde vivir en armonía y paz es un derecho fundamental.

En suma, son varios los desafíos que tiene que encarar este Siglo XXI:

Si los problemas de la violencia directa; la estructural como la pobreza, la represión política y la alienación social; la bélica los conflictos armados, el crimen y el terrorismo, y la violencia ejercida sobre el medio ambiente, son globales. Otras palabras, la globalización requiere una ética global sustentable.

La comunidad de científicos sociales y filósofos está obligada a someter al análisis crítico el modelo, fraccional del conocimiento y hegemónico para reformar la filosofía, las ciencias humanas y sociales, así como la educación. Fomentar una educación para una cultura de paz y una conciencia crítica en los múltiples contextos de la vida, rescatando los valores culturales, impulsando los valores morales y sociales, así como los derechos humanos, lo que significa desarrollar una conciencia integradora interdependiente entre la humanidad y la naturaleza.

Se hace necesario que la UNESCO funde un Centro de Estudios de la Paz y los Conflictos, así como también las Instituciones de Educación Superior de los distintos países del mundo. En particular en México, el Comité Nacional de Derechos Humanos y las Instituciones de Educación Superior, públicas y privadas, y los institutos tecnológicos, con la finalidad de profundizar en los estudios de los conflictos y la paz donde habrán de participar investigadores, profesores, estudiantes y miembros de las organizaciones no gubernamentales.

Esta misión significa crear un modelo holista de la educación sobre bases filosóficas sólidas y promover una reforma integral del modelo educativo y de los planes y programas de estudio, con unos contenidos renovados, basados en los nuevos paradigmas de la ciencia. Este modelo educativo tendría como propósito central la emergencia de una conciencia de segundo grado mediante el desarrollo de un pensamiento holístico integrador, universal, consciente y vivo, que no depende tanto de reglas externas sino de una espiritualidad que engloba la totalidad de la existencia. En otros términos, esta propuesta alternativa está encaminada hacia la evolución colectiva del ser humano a favor de la paz.

De la misma manera, urge impulsar los estudios a favor de la paz desde diversas perspectivas: socio-cultural, política, ideológica, filosófica, económica, educativa, tanto a nivel local como global. Urge luchar en defensa de millones de ciudadanos excluidos del desarrollo mundial. Urge redefinir el significado de la vida en la modernidad y la postmodernidad. Urge romper la lógica del desarrollo basado en la violencia bélica, la violencia social y la violencia ambiental, y construir alternativas sustentables a nivel local, regional, nacional e internacional. Urge dar voz a los pensadores no violentos y a los científicos que unen ciencia y arte, ciencia y conciencia, ciencia y desarrollo humano. Urge construir una conciencia y una cultura de paz como fundamentos de un nuevo humanismo para el Siglo XXI.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah (2004). *Los orígenes del totalitarismo*. México: Editorial Taurus.
- Alvárez, Junco y Emilio Gilolmo (1970). *Los jacobinos*. Madrid: Editorial EDICUSA.
- Amin, Samir (1996). *El futuro de la polarización global*, en Pablo González Casanova y John Saxe-Fernández (coordinadores). *El mundo actual: Situación y alternativas* México y España: Siglo Veintiuno Editores, UNAM.
- Anderson, Perry (1980). *El Estado absolutista*. México-España-Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Annan, Kofi A. (1998). *Hacia una cultura de paz. Informe preliminar de un proyecto de declaración y un programa de acción sobre una cultura de paz*. Paris: ONU.
- Annan, Kofi A. (2005, 2 de junio). *Desafíos para frenar el armamentismo*. *La Jornada*, p. 17.
- Annan, Kofi A. (2000). *Informe de Milenio 2000*. New York: ONU, p. 64.
- Annan, Kofi A. (2005). *Informe: Un concepto más amplio de la libertad: desarrollo, seguridad y derechos humanos para todos*: New York: ONU.
- Balbao, Juan (2005, 19 marzo). *Crece riesgo de contaminación por auge de la basura electrónica*. *Ciencias. La Jornada*. 2ª.
- Banco Mundial (2006, 24 de abril). *Informe del 23 de abril de 2003. México fuente de contaminación de gases de efecto invernadero de América Latina*. *La Jornada*. www.jornada.unam.mx
- Berlin, Isaiah (2005). *Prefacio* a la obra de Georges Sorel. *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid, Alianza Editorial.
- Baudrillard, Jean (1983). *El espejo de la producción*. México: Editorial Gedisa.
- Baudrillard, Jean (1987). *Cultura y Simulacro*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Bauman, Zygmunt (1997). *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Ediciones Siquitur.
- Bauman, Zygmunt (1996). *Modernidad y ambivalencia*, en Giddens, A. Z. Bauaman, N. Luhmann, U. Beck. *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Bauman, Zygmunt (2002). *Modernidad líquida*. México, Argentina, Barsil y otros: Editorial Fondo de Cultura Económica.

- Benjamín, Walter (2001). *Para una crítica de la violencia*. Madrid: Ediciones Taurus.
- Bobbio, Norberto (1993). *Igualdad y libertad*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Bobbio, Norberto (2000). *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Bunge, Mario (1983). *La investigación científica*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Beck, Ulrich (2006). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona, Buenos Aires y México: Ediciones Paidós
- Bohm, David (1998). *La totalidad y el orden implicado*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Boltvinik, Julio y Araceli Damián (2004). *La pobreza en México y en el en Mundo*. México y Argentina: Siglo Veintiuno Editores, Gobierno del Estado de Tamaulipas.
- Briggs. J y F. D. Peat (1990). *Espejo y Reflejo: Del caos al orden*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Briggs. J y F. D. Peat (1999). *Las siete leyes del caos. Las ventajas de una vida caótica*. Barcelona: Editorial Grijalbo.
- Calloni, Stela (2006, 3 de mayo). **Entrevista/Francois Houtart, Sociólogo. Ocupación militar, única manera de “asegurar el imperio”**: La Jornada.
- Cordera Campos, Rolando (1997). Madrid: **Población que vive con dólar al día. ONU, informe sobre el desarrollo humano 1997.**
http://www.rolandocordera.org.mx/_inter/pobreza.htm
- Cornwell, John (2005). *Los científicos de Hitler*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Chomsky, Noam (2002). *Crímenes para evitar atrocidades. LE MONDE diplomatique. El nuevo rostro humano. El planeta después del 11 de septiembre de 2001* Santiago de Chile: Editorial Aún Creemos En Los Sueños.
- Chossudovsky, Michel (2002). *Globalización de la pobreza y un nuevo orden mundial*. México-Argentina: Siglo Veintiuno Editores, UNAM.
- Dalai, Lama (2002). *El arte de la compasión*. México: Editorial Grijalbo.
- Dalai, Lama (2001). *El arte de vivir en el nuevo milenio*. Barcelona: Editorial Grijalbo.
- Derrida, Jacques (2000). *Sin cuartada. Estados de ánimo del psicoanálisis*. Buenos Aires-Barcelona-México: Editorial Paidós.

DPA, Reuters y The Independent (2005, 12 de julio). *Conmemoran decenas el décimo aniversario de la matanza en Srebrenica*.

Einstein, Albert (1995). *Sobre el humanismo*. Barcelona: Edición Paidós.

Enciso L. Angélica (2005, 22 de marzo). *Advierte la Semarnat que se debe pagar el precio real del recurso. En México, pugnas por el agua entre entidades y con EU por la escasez de agua*. Sociedad y Justicia. **La Jornada**.

Engels, Federico (1968). *Anti-During*. México: Editorial Grijalbo.

Engels, Federico (1971). *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, en Marx y Engels. Obras escogidas, Tono I. Moscú: Editorial Progreso.

Elster, Jon (2006). *El cambio tecnológico*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Fernández, Rodrigo (2005, 14 de octubre). *Un ataque des radicales islámicos causa decenas muertes en el Cáucaso ruso: EL PAÍS*. Edición Internacional Número 10358. **EL PAÍS.com**

Ferro, Marc (2004, agosto). *Reseña. Los genocidios en la historia: LE MONDE DIPLOMATIQUE*, Número 605, p. 15.

Fondo Monetario Internacional y Banco Mundial (2004, 23 de marzo). *Informe sobre el desarrollo mundial 2004. Hacer que los servicios funcionen para pobres. La Jornada*. **Hhp://Inweb18.worldbank.org/ext/language.nsf/0/BCAE336810E6011485256DA90063BD99?OpenDocument**. (En línea). Disponible.

Fonseca, Gabriela (2005, 21 de octubre). *Tala selectiva de maderas preciosas causa devastación en la selva*. Ciencias, La Jornada.

Foucault, Michel (1979), *Microfísica del poder*. Madrid: Editorial la Piqueta.

Foucault, Michel (1990). *Vigilar y castigar*. México-España-Argentina-Colombia: Siglo Veintiuno Editores.

Foucault, Michel (2001). *Defender la sociedad*. México-Argentina-Colombia: Editorial Fondo de Cultura Económica.

Fromm, Erich (1994). *Ética y psicoanálisis*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.

Fromm, Erich (1993). *El medio a la libertad*. Barcelona: Editorial Planeta.

Fuentes, Carlos (2004, junio). *La nueva agenda internacional*. México: **Este país**. Revista mensual, número 159.

Fisas, Vicenc (1998). *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona: Editorial Icara y UNESCO.

Galeano, Eduardo (2004, agosto). *Elogio del sentido común: Le Monde Diplomatique*, Número 605.

Galtung, Johan. *Violencia, guerra y su impacto. Sobre los efectos visibles e invisibles de la violencia*. www.polylog.com.

Galtung, Johan (2004). *Trascender y Transformar. Una introducción al trabajo de conflictos*. México: Editorial Quimera-UNAM.

Galtung Johan, Jake Lynch y Annabel Mac. Goldrick (2006). *Reporteando conflictos. Una introducción al periodismo de paz*. México: Montiel & Soriano Editores.

Gallardo, Francesca (2005, 12 de julio). *El feminicidio en la República Maquiladora*:

Gandhi, Mahatma (2000). *Todos los hombres son hermanos*. Salamanca, España: Ediciones Sigueme.

Gandhi, Mahatma (1999). *Reflexiones sobre la No violencia*. Buenos Aires: Editorial Longseller.

Giddens, Anthony (2003). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización* México: Taurus.

Giddens, Anthony (1996). *Modernidad y autoidentidad*, en A. Giddens, A. Z. Bauman, N. Luhmann y U. Beck. *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona: Editorial Anthropos.

Giddens, Anthony (1983). *La estructura de clases en las sociedades avanzadas*. Madrid: Alianza Editorial.

Gómez Mena, Carolina (2005, 1 de abril). *Basura espacial, creciente riesgo para los habitantes de la Tierra*. **Ciencias. La Jornada**.

González Amador, Roberto (2005, 19 de enero), *Viven en barrios marginales 44% de los latinoamericanos: CEPAL*. **Economía. La Jornada**.

González Amador, Roberto (2005, 11 de marzo). *La fortuna de Slim creció 71% en sólo un año, reporta Formes*. **Economía. Jornada**, p. 24.

Gramsci, Antonio (1975). *Notas sobre Maquiavelo*. México: Juan Pablo Editor.

Husserl, Edmund (1984). *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. México: Folio Ediciones.

Habermas, Jürgen (1986). *La modernidad, un proyecto incompleto*. En Foster Hal, J.

- Habermas, Jürgen Baudrillard. **La Posmodernidad**. Barcelona: Editorial Cairos
- Habermas, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Editorial Taurus.
- Hegel, G. W. F. (1973). *Fenomenología del espíritu*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1974). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Juan Pablos Editor.
- Hegel, G. W. F. (1975). *Filosofía del derecho*. México: UNAM.
- Heidegger, Martin (1974). *El ser y el tiempo*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Himno Nacional de Estados Unidos de Norteamérica.
- Himno Nacional de Francia.
- Himno Nacional de México.
- Hobbes, Thomas (1979). *Leviatán*. Madrid: Editorial Nacional
- Hobsbawn, Eric (2002, 20 de marzo). *La guerra y la paz en el siglo XX: La Jornada*.
- Ho Chi Minh (1968). *Llamamiento con motivo de la fundación del Partido Comunista de Indochina*. Compilación y prólogo de Bernard B. Fall. **Ho Chi Minh en al revolución**. México-Argentina-España: Siglo XXI Editores.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno (1987). *Dialéctica negativa*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana.
- Horkheimer, Max (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Editorial Trotta.
- Huan Yuko (2003). *La política para hacer frente a la pobreza mediante el desarrollo ha tenido muy buenos resultados*.
http://people.com/en/spanish/200330225/sp20030225_61811hm/
<http://www.mundofree.com/martinese/23abril-03.htm>
- Huxley, Aldous (2000). *El fin y los medios*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Ibarrán, María Eugenia y Carlos Robles (2003, julio). *Estudios sobre desarrollo humano PNUD México*.
www.revistadesarrollohumano.org/biblioteca
- Izquierdo, Marcelo (2005, 2 de octubre). *Rumbo al Sur: Revista Proceso*, No. 1509.

- Im Hof, Ulrico (1993). *La Europa de la Ilustración*. Barcelona: Ediciones Grijalbo.
- Joas, Hans (2005). *Guerra y modernidad. Estudios sobre la historia de la violencia en el siglo XX*. Barcelona, Buenos Aires y México. Ediciones Paidós Ibérica.
- Joly, Maurice (1974). *Dialogo en el Infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*, Barcelona: Muchnic Editor.
- Kant, Immanuel (1968). *Crítica del juicio*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Kant, Immanuel (1985). *Filosofía de la historia*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel (1993). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Ediciones Altaya.
- Kant, Immanuel (2000). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón práctica, La paz perpetua* México: Editorial Porrúa.
- Kearney A. T.** (2001, mayo). **El Índice de Globalización de A. t. Kearney Inc. Y de la revista Foreign Polic. Miedo a la globalización.** México: **Revista. Este país**, Número122, p.3.
- Kennedy, Paul (1989). *Auge y caída de las grandes potencias*. Barcelona: Plaza & Janes Editores.
- Koyré, Alexandre (1981). *Estudios Galileanos*. México, España y Colombia: Siglo Veintiuno Editores.
- Koyré, Alexandre (1977). *Estudios de la historia del pensamiento científico*: México, España y Colombia: Siglo Veintiuno Editores.
- Kojeve, Alexandre (1971). *Dialéctica del amo y del esclavo*. Buenos Aires: Editorial La Pláyade.
- Küng, Hans (2003). *Proyecto de una Ética Mundial*. Madrid: Editorial Trotta.
- Küng, Hans (2002). *¿Por qué una ética mundial?* Barcelona: Editorial Heder.
- Krishnamurti, Jiddu (1993). *La crisis del hombre*. Buenos Aires: Editorial Kier.
- Krishnamurti, Jiddu (2000). *La Raíz del Conflicto*. Buenos Aires: Editorial Sirio.
- Krishnamurti, Jiddu (2003). *La libertad primera y última*. Barcelona: Editorial Cairós.
- Krishnamurti, Jiddu (1999). *Más allá de violencia*. Buenos Aires: Editorial Troquel.

- Lefebvre, Henri (1973). *La violencia y el fin de la historia*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.
- Lemkin, Raphale (2002). *Genocida*, en Joan Fringolé Riexach. *Cultura y Genocidio*. Barcelona: Editorial Universidad de Barcelona.
- Luhmann, Niklas (2006). *La sociología del riesgo*. México: Editorial Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, Niklas (1996). *Observaciones de la modernidad*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Luhmann, Niklas (1996). *La contingencia como atributo de la sociedad moderna*, en A. Giddens, Z. Bauman, N. Luhmann, U. Beck. *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Lenin, V. I. (1966). *Tesis e informe sobre la democracia burguesa y la dictadura del proletariado. Obras escogidas*. Tomo III. Moscú: Editorial Progreso.
- Lenin, V. I. (1973). *Imperialismo, etapa superior del capitalismo*. Obras escogidas, Tomo III: Moscú: Editorial Progreso.
- Livesey, Anthony (2002). *La Primera Guerra Mundial. La muerte del idealismo*. Barcelona: Editorial Folio.
- Locke, John (1973). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Editorial Aguilar.
- Liotard, Jean-Francois (1989). *La Posmodernidad explicada a los niños*. México: Editorial Gedisa.
- Liotard, Jean-Francois (1998). *Lo inhumano*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Maquiavelo, Nicolás (1976). *El príncipe*, México: Editorial Porrúa.
- Maquiavelo, Nicolás (1971). *Los discursos sobre Tito Livio*. México: Juan Palos Editor.
- Marcuse, Herbert (1969). *El hombre Unidimensional*. México: Editorial Joaquin Mortiz.
- Marcuse, Herbert (1970). *Eros y civilización*. Editorial Joaquin Mortiz.
- Marcuse, Herbert (1973). *Contrarrevolución y revuelta*. México: Editorial Joaquin Mortiz.
- Marx, Karl y Federico Engels (1971). *Manifiesto del Partido Comunista*. Obras escogidas, tomo I. Moscú: Editorial Progreso.
- Marx, Karl (1972). *El capital*, Tomo I. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.

Marx, Karl (1973). *Elementos fundamentales para la crítica a la economía política (borrador) 1857-1858*, Volumen I. Madrid-México-Argentina: Siglo Veintiuno Editores.

Marx y Federico Engels (1974). *La ideología alemana*. México: Ediciones de Cultura Popular.

Marx, Karl (1974). *Tesis sobre Feuerbach*, en Marx y Engels. *La ideología alemana*. México: Ediciones de Cultura Popular.

Marx, Karl (1975). *El capital*, Tomo I, Volumen 3. México-España-Argentina: Siglo Veintiuno Editores.

Marx, Karl (1971). *Futuros resultados de la dominación Británica en la India*, en Marx Karl y Federico Engels. *Obras escogidas*, Tomo I. Moscú: Editorial Progreso.

Marx, Karl (1971). *Prologo a la Contribución a la Crítica de Economía Política*, en Marx Karl y Federico Engels. *Obras escogidas*, Tomo I. Moscú: Editorial Progreso.

Marx, Karl (1971). *Estatutos Generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores*, en Marx Karl y Federico Engels. *Obras escogidas*, Tomo I. Moscú: Editorial Progreso.

Matsuura, Koichiro. Director General de la UNESCO (2000). *Mensaje con motivo del Año internacional de la Cultura de la Paz*. Paris: UNESCO.

Matsuura, Koichiro (2004). *Mensaje con motivo del Día Internacional de la Tolerancia*. Paris: UNESCO.

Militarización Made In USA Hegemónica de Estados Unidos en América Latina (2004, 3 de junio).

<http://www.visionesalternativas.com/militarización/index.htm>

Morgenthau, Hans J. (1986). *Política entre las naciones. La lucha por el poder y la paz*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.

Morin, Edgar (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Paris: UNESCO.

Morin, Edgar (2004). *La mente bien ordenada*. Barcelona: Editorial Seix Barral.

Martínez Teixidó, Antonio (2001). *Enciclopedia del arte de la guerra*. Barcelona: Editorial Planeta.

Nietzsche, Federico (1981). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial.

Nietzsche, Federico (1999). *Más allá del bien y del mal. Geología de la moral*. México: Editorial Porrúa.

Ocampo, Sergio (2005, 10 de julio). *Universidad y Sociedad: Vértice, diario de Chilpancingo*. p. 8.

Oficina del Censo de los Estados Unidos (2005, 18 de febrero), **Pobreza en Estados Unidos. Pobreza en una sociedad rica**. <http://www.fespinal.com/espinal/casteñano/visua/es85.htm>. (En línea). Disponible.

Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación. **Programas especiales. Programa Especial para la seguridad Alimentaria (PESA)**. Oficina Regional de la FAO para América Latina y el Caribe/PESA. www.fao.org/index_es. (En línea). Disponible.

Organización de las Naciones Unidas (1948), *Convención de la ONU para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio*, 9 de diciembre de 1948.

Organización de las Naciones Unidas (1999). *53/243. Declaración y Programa de Acción sobre una Cultura de Paz. Declaración sobre una Cultura de Paz*. New York: ONU.

Organización de las Naciones Unidas (2000). *Tratado sobre la no proliferación de las armas nucleares*. New York: ONU. <http://www.un.org/spanish/Depts/dda/treatyindex.html>

Parnohadiningrat, Sudjadnan (2005). *Conferencia encargada del examen del Tratado de no proliferación de armas nucleares continua debate general en la sede de la ONU*. http://www.uniclimate.org.pe/NOTICIAS/otras_inform/debate_general.htm

Pérez Gay, José María (2005, 12 de agosto). *J. Robert Oppenheimer; padre de la bomba atómica: La Jornada*. El Mundo, p. 37.

Pérez Gay, José María (2005, 12 de agosto). *Herosima y Nagasaky: La Jornada*

Petras, James (2002). *El imperialismo de EE.UU, hoy*. México. Agenda. Edición y Distribución Debora Publicaciones.

Petrich, Blanche (2005, 12 de mayo). *Reporte/ El latente conflicto del Shara Occidental: La Jornada*. Política, p. 25.

Pierry, Anderson (1980). *El Estado absolutista*. México-España-Argentina. Siglo Veintiuno Editores.

Portelli, Hugues (1978). *Gramsci y el bloque histórico*. México-España-Argentina: Siglo Veintiuno Editores.

Poy Solano, Laura (2006, 13 de marzo). *La privatización del agua data de hace muchos años. La Jornada*.

Red voltaire. Net (2004, 15 de diciembre). *Contar con tropas en lugar de operaciones*. www.redvoltaire.net/article3114.html

Rendón, Héctor (2006, marzo). *No es tan pura, no es tan saludable*. México: Semanal **Día Siete**, Número 292. **El Universal**, p. 46-47.

Rhodes, Richard (2005, 28 agosto). *Hace 60 años, en una noche tormentosa de 1945, el carismático físico estadounidense Robert Oppenheimer subió al escenario de de una sala de cine en la ciudad secreta de Los Álamos, Nuevo México*. En la **Revista Nacional Geographic**. *La bomba 60 años después quién la posee. Quién la desea*, pp. 70-83.

Rotblat, Joseph (2005, 18 de septiembre). *Discurso de Nobel contra las armas nucleares. Una pendiente resbaladiza hacia el desastre*. **La Jornada**. *Masiosare* No. 404, p. 3 y 4 (Edición y traducción de Rubén Moheno).

Rousseau, Juan Jacobo (1969). *El contrato social*. Madrid. Editorial Aguilar.

Rousseau, Juan Jacobo (1972). *El origen de la desigualdad entre los hombres*. México: Editorial Grijalbo.

Rousseau, Juan Jacobo (1976). *El Emilio*, México: Editorial UNAM

Ruker, Laurent (2004, agosto-septiembre). *Ucrania, matada de hambre por Stalin*. Revista *Maniere de voir* 76. Bimestral. **LE MONDE diplomatique**, pp. 44-46.

San Agustín (1979). *La ciudad de dios*. México: Editorial Porrúa.

Santo Tomás de Aquino (1994). *Suma teológica*. México: Editorial Espasa-Calpe.

Sartori, Giovanni y Gianni Mazzokeni (2003). *La tierra explota*. México: Editorial Taurus.

Sartre, Jean Paul (1975). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Editorial Sur.

Sato, Michéle y José Eduardo dos Santos (1997). *Sinopsis de la Agenda 21*. México: SEMARNAP-PNUD.

Semanario **Tentación** (2006, marzo), Número 43. *Las pilas se venden por separado*. **El Universal**, p. 8.

Semelin, Jacques (2004, agosto-septiembre). *¿"Masacre" o "genocidio"*. Paris: Revista *Maniere de voir* No. 76. **Los genocidios en la historia**. **LE MONDE diplomatique**, pp. 26-29 (traducción de Colette M. Dugua Chatagner).

Sepúlveda, César (2002). *Derecho internacional*. México: Editorial Porrúa.

- Smith, Adam (1985). *Las riquezas de las naciones*, Tomo I: Barcelona: Ediciones Orbes.
- Smith, Adam (1985). *Las riqueza de las naciones*, Tomo II. Barcelona: Ediciones Orbes.
- Spinoza, Baruch (1975a). *Ética*. Buenos Aires: Editorial Aguilar.
- Spinoza, Baruch (1975b). *Tratado teológico político*. México: Juan Pablos Editor.
- Stuart, Mill (1970). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sorel, Georges y otros (1975). *El sindicalismo revolucionario*. México: Juan Pablos Editor.
- Sorel, Georges (2005). *Reflexiones sobre la violencia. Prefacio de Isaiah Berlin*. Madrid: Alianza Editorial.
- Toffler, Alvin y Heidi (1998), *Las guerras del futuro*. Barcelona: Plaza & Janes Ediciones.
- Traversa, Enzo (2004, agosto-septiembre). *Una exterminación moderna*. Paris: Revista Manière de voir No. 76. **Los genocidios en la historia. Le Monde Diplomatique**.
- Tse Tung, Mao (1971). *La guerra revolucionaria*. México: Editorial Grijalbo.
- Trotsky, León (1972). *Teoría de la revolución permanente*. México: Editorial Juan Pablos.
- Trotsky, León (1974). *El pensamiento de Marx*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- Thompson, William Irwin (2006). *Implicaciones culturales de la Nueva Biología*, en J. Lovelock, G. Bateson, L. Margulis, H. Atlan, F. Varela, H. Maturana y otros. *GAIA. Implicaciones de la nueva biología*. Barcelona. Editorial Kairós.
- UNESCO (1994). *Informe sobre el Desarrollo Humano 1994 del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo*. Paris: ONU.
- UNESCO (2000). *El Año Internacional para una Cultura de Paz*.
<http://www.unesco.org/iycp>
- UNESCO (2001). *Declaración Universal de la UNESCO Sobre la Diversidad Cultural*. Paris: UNESCO.
- Vattimo, Gianni (1984). *Cultura y simulacro*. Madrid: Editorial Anthropos.
- Vattimo, Gianni (1990). *Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?*, en G. Vattimo y otros. **En torno a la posmodernidad** .Barcelona: Editorial Anthropos.
- Velázquez, Ramón J. (2002, 19 de mayo). *Memorias del Siglo XX. 1939 Liga de Naciones*.
<http://www.filosofia.org/hem/194/sig/194k1.htm>.

Von Clausewitz Claud (1972). *Arte y Ciencia de la Guerra*. México: Editorial Grijalbo

Walzer, Michael (2001). *Guerras justas e injustas*. Barcelona: Ediciones Paidós.

Weiner, Tim (2005, 28 de marzo). *Un programa militar para construir una Fuerza Armada de alta tecnología se enfrenta a un problema de costo: The New York Times*.

Wiesengrund Adorno, Main de Theodor (1975). *Dialéctica negativa* Madrid: Taurus Ediciones.

Wiesengrund Adorno, Main de Theodor (1987). *Minima moralia*. Madrid: Editorial Taurus.

Wiesengrund Adorno, Main de Theodor (2004). *Ensayos sobre la propaganda fascista*. Editorial Paraíso, Buenos Aires.

Zakaev, Ahmad (2004, 13 de septiembre). *Visión de los chechenios sobre Beslán*. México: **Milenio** Semanario, No. 365.