

# EL SUEÑO DE LA PAZ PERPETUA Y LA POLÍTICA DE RECONOCIMIENTO

Ángela Sierra González

asierrgo@ull.es

Universidad de La Laguna

## RESUMEN

El trabajo aborda la paz, como sueño recurrente. En particular, aborda las políticas de reconocimiento como una expresión postmoderna del sueño de la paz perpetua, tanto en su aplicación interna como externa.

PALABRAS CLAVE: sueño, paz, guerra, reconocimiento, dignidad.

## ABSTRACT

«The dream of the peace perpetual and the politics of recognition». The work approaches the peace, as dream appellat. Especially, it approaches the policies of recognition as a post-modern expression of the dream of the perpetual peace, so much in your internal and extern applications.

KEYWORDS: Dream, peace, war, recognition, dignity.

## 1. CUESTIONES PREVIAS: LA PAZ, ¿UN SUEÑO FALLIDO?

¿Cuál es el sueño humano fallido? Posiblemente el sueño de la paz opuesto como narrativa a otro. A saber, al sueño de la violencia como instrumento creativo. El sueño de la paz, como aspiración, se ha desarrollado en un continuo a partir de la realidad factual o simbólica de la guerra. No se ha situado en algún lugar intermedio, donde el significado psíquico y el simbólico de la guerra y la paz puedan encontrarse o sobreponerse, sino en el lugar en que la existencia de una supone el fin de la otra. Muy a menudo, el sueño de la paz flota en la superficie de la memoria, tomando la forma de una sola y ordinaria imagen, la quietud. También ésta se halla presente en las utopías. Todas las utopías de la Modernidad han prometido un mundo sin violencia, ganado por la quietud interna y externa, pero los intentos de llevarlas a la práctica han dado lugar a un brusco despertar desesperanzado. Después de éstas los conflictos han adquirido una nueva dimensión. Y casi un nuevo sentido, que ha otorgado al belicismo contemporáneo el carácter de un *fatum* o fatalidad que no puede cambiarse. Resulta en este extremo ilustrativa la reflexión de Hans Joas sobre

la omnipresencia de la violencia en la contemporaneidad, cuando dice: «el belicismo, el darwinismo social, el realismo de la política de poder y la mitología de la violencia orientan nuestra mirada hacia la omnipresencia de la violencia, pero nos privan también de toda esperanza en un mundo estable y pacífico»<sup>1</sup>. Se deduce de su reflexión que no existe entre la paz y la guerra una gradación infinita de realidades coexistentes, simultáneas, sobre las cuales pueda existir un compromiso. El sueño de la paz excluye el sueño de la guerra que, también, persiste y es viejo como el primero. De hecho, históricamente el ideal de paz ha sido la respuesta a una pregunta profundamente significativa, que continúa sugiriendo, al futuro desde el presente, cómo resolver el dilema entre paz y guerra. La postmodernidad ha respondido a la pregunta eligiendo, como instrumento de realización del sueño de la paz, a las políticas de reconocimiento.

## 2. UN VIEJO SUEÑO O UN SUEÑO IMPOSIBLE

El sueño de la paz es un anhelo que retorna incasablemente, desde los antiguos griegos. La paz<sup>2</sup> ha sido un *sueño imposible*, pero, perseguido sin pausa, de manera recurrente, por un camino u otro, mediante la búsqueda de un orden razonable opuesto, por principio, al carácter fundante de la guerra como creadora de orden y de legitimación<sup>3</sup>. Platón mismo, en su última obra, *Las Leyes*<sup>4</sup>, propuso a los atenienses elaborar un código de ética ante el conflicto que legislara primariamente los vínculos entre distintas *polis* con la esperanza de alejar el peligro de la guerra entre éstas. Llama la atención que pretendiera, no sólo con este código homogeneizar los propios intereses de cada *polis*, sino también consolidar los intereses comunes de éstas bajo un esbozo de confederación. Pero, si bien la vida civilizada no podía ser refrendada, según Platón, en sus propiedades y necesidades por acciones bélicas,

<sup>1</sup> JOAS, Hans (2000): *Guerra y modernidad*, Barcelona, Paidós, traducción de Bernardo Moreno, p. 51.

<sup>2</sup> La palabra paz deriva del latín *pax*. Es generalmente definida, en sentido positivo, como un estado de tranquilidad o quietud, y en sentido opuesto como ausencia de inquietud, violencia o guerra. En el plano individual, la paz designa un estado interior, exento de cólera, odio y más generalmente de sentimientos negativos. Es, por lo tanto, deseada para uno mismo e igualmente para los demás.

<sup>3</sup> Una idea presente en Heráclito (siglos VI-V a. C), cuando dice: *La guerra es el origen de todo*. Cuando se habla de Heráclito suele decirse que es un polemista, en la medida en que la contradicción y la lucha son, para él, las claves explicativas de la realidad. Todo lo que el ser humano crea tiene su origen en la guerra (*polemos*). Es verdad, dice Heráclito, que las personas sufren bajo la ley de la guerra, pero ellas tienen que acordarse de que existe una ley cósmica, más allá de nuestra observación, que apunta a crear la armonía en el universo y que inevitablemente conlleva la necesidad de la guerra. La conclusión sería que la guerra es un mal necesario. A esta oposición entre una realidad «en paz» y la realidad «en guerra» que describió Heráclito, le han sucedido multitud de reflexiones sobre la paz y sobre la guerra que han desembocado en considerar el conflicto como motor de la humanidad y, de paso, ha dado lugar a la justificación filosófica de la guerra.

<sup>4</sup> PLATÓN, *Las Leyes*, Madrid, 1983, 2ª edición bilingüe, introducción y notas de José Pabón y Manuel Fernández Galeano.

sino por la moral, puede decirse, también, que extrapola la guerra al «otro cultural», es decir, al *bárbaro*, como instrumento de vinculación entre las distintas polis<sup>5</sup>. De hecho, confía en que los griegos se volverían más contra los bárbaros que contra sus propios connacionales. Lo primero que salta a la vista en este razonamiento es su actualidad<sup>6</sup>. No invalida la guerra en sí misma, *sino la guerra entre iguales*.

En beneficio de Platón hay que tener en cuenta, sin embargo, que en su contexto histórico, la desaparición de las virtudes guerreras suponía el desmoronamiento general de las costumbres, así como el debilitamiento y el afeminamiento de la sociedad. Una idea que combate Aristófanes en su obra *Lisístrata*, escrita en el 450-385 a. C.<sup>7</sup> y convertida, con el paso del tiempo, en un símbolo del esfuerzo organizado y pacífico en favor de la paz<sup>8</sup>, pero que Platón orilla, pues no era, para él, imaginable una sociedad totalmente en paz. Por ello practica una distinción entre guerra y discordia. Y, precisamente, pensando en esta última instituye en *La República*<sup>9</sup> el cuerpo de guardianes para la vigilancia del conflicto interior, a su juicio más amenazador que el externo, pues entendía que el mayor peligro para la vida de la polis no puede ser otro más que la disgregación o fragmentación social. Los guardianes debían de actuar ante la amenaza de los intereses privados, tanto de los propios individuos como de intereses de clases, en confrontación a los intereses de los organismos de gobierno colectivo.

Tampoco para Aristóteles es concebible una sociedad enteramente pacífica. Considera a la guerra parte de la vida, si bien reconocía que el objeto de la guerra era la paz y sólo con la consecución de ésta y la justicia duradera podía engendrarse confianza social<sup>10</sup>. Aristóteles se preocupaba, fundamentalmente, por un problema,

---

<sup>5</sup> FINLEY, M.I.: *Los griegos de la antigüedad*, Editorial Labor S.A., Barcelona, 1975, p. 65.

<sup>6</sup> Ha tenido plena validez la guerra al «otro» con el nazismo, pues éste formula como principio básico de la diferencia entre individuos y razas la determinación biológica. Ésta se convierte en un factor decisivo en la definición de las labores que ha de ejecutar un individuo y qué lugar social ha de ocupar. Convierte en modelo de humanidad al ario, como canon del hombre creador, viril y guerrero. A partir de allí, le reconocen todos los triunfos de la especie humana. Sin embargo, también creen en la teoría de los ciclos de la historia, como Spengler, y sostienen que las civilizaciones creadas por los arios decaían y morían una vez sus elementos representativos se mezclaban racialmente con miembros de otras razas. La semilla de la decadencia la representaba el «otro».

<sup>7</sup> Lisístrata significaba en griego «la que disuelve los ejércitos», en la comedia de Aristófanes es la mujer de un soldado ateniense que, cansada de las continuas guerras entre Atenas, Esparta y otras polis griegas, reúne a las mujeres de ambos bandos y les propone iniciar una huelga de tipo sexual. Convince a todas las mujeres de Grecia de que no tengan relación sexual con sus esposos hasta que éstos firmen la paz.

<sup>8</sup> Es por ello que se usó el nombre para el *Lysistrata project* (Proyecto Lisístrata), un acto teatral que se efectuó el lunes 3 de marzo de 2003 de manera simultánea en más de 42 países en favor de la paz. Ese día miles de personas participaron en aproximadamente 700 lecturas dramatizadas de la obra, que se realizaron a beneficio de organizaciones sin fines de lucro que trabajan por la paz.

<sup>9</sup> PLATÓN, *La República*, Buenos Aires, Eudeba, 1983.

<sup>10</sup> En la *Política* de Aristóteles también pueden encontrarse dos sentidos de la guerra: la guerra pensada al interior de la propia polis, y la guerra pensada externamente. Pero, a diferencia de su maestro, Aristóteles considera a la democracia, y a su versión correcta, la *politeia*, como el mejor



a saber, la gobernabilidad, cuya solución sitúa en la *Política*<sup>11</sup> en una perspectiva diferente de Platón. No lo sitúa, como éste, en el establecimiento rígido de una jerarquía inamovible, sino en la capacidad de la sociedad de generar relaciones cooperativas entre las clases sociales, para evitar la guerra entre ricos y pobres. Es decir, se interesa por resolver una clase de guerra. Básicamente, la guerra interior<sup>12</sup>.

Como ideal de paz perpetua, ¿qué conflictos pretenden resolver las políticas de reconocimiento? ¿Los conflictos interiores o externos? Hay una ambivalencia que tiene que ver con el momento de su origen, como vía utópica de legitimación de la diversidad cultural.

### 3. EL RECONOCIMIENTO DE LA DIGNIDAD COMO UTOPIA

En el tránsito al siglo XXI, se estableció como un lugar común en el discurso de la postmodernidad: «el fin de la historia» y «el fin de la utopía», aunque fuese un poco prematuro dar por finalizadas a la una y a la otra. La cuestión es que en el seno de este discurso, que se pretendió poshistórico y postutópico, ocupaba un lugar privilegiado la ética de la autenticidad y el reconocimiento intersubjetivo recíproco<sup>13</sup>, como estrategia ético-política a desarrollar para la configuración de un sistema de convivencia social pacífico, inspirado en el principio espinozista de tolerancia, cuya aplicación conduce a la revisión de las nociones tradicionales de ciudadanía. Se trata, pues, de una utopía, parcialmente heredera de los ideales del humanismo que, de Duns Escoto hasta Spinoza, elogian y dignifican la singularidad y la diferencia. En este nuevo contexto discursivo<sup>14</sup>, el proceso de reconocimiento intersubjetivo, que en el joven Hegel constituye el punto de referencia para explicar el desarrollo moral de la sociedad<sup>15</sup>, ha devenido en una suerte de utopía política de dignificación,

---

régimen posible para evitar la amenaza de disgregación social, y en tal sentido es el primero en la historia de Occidente que realiza un tratado sistemático en torno al concepto de «estamento social», a tal punto que puede ser considerado un antecedente del pensamiento sociológico.

<sup>11</sup> ARISTÓTELES: *Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

<sup>12</sup> En *La política* propone resolverla mediante el ensanchamiento de los *mesos* o estamento medio como paradigma de la gobernabilidad y, por lo tanto, como apoyo básico para la consecución de la paz.

<sup>13</sup> Para Charles TAYLOR (*Multiculturalism and «the Politics of Recognition»*, Princeton: Princeton University Press, 1992), la demanda de reconocimiento es el objetivo político fundamental, actualmente, para todos los grupos minoritarios o subalternos y de su realización depende la autenticidad de la democracia.

<sup>14</sup> Es difícil generalizar respecto de los objetivos del discurso postmoderno, como señalan Michael HARDT y Antonio NEGRI (*Empire*, Harvard University Press, 2000), pero si hubiese que señalar un objetivo, como denominador común, sería la crítica de la Ilustración y de sus ideales, como fuente de una lógica de dominación.

<sup>15</sup> HEGEL, en el *System der Sittlichkeit*, expone que la lucha por el reconocimiento conduce de un estadio de la moralidad al que le sigue, hasta pasar de los escalones de la moralidad elemental a la absoluta, según dice Axel Honnet, en *La lucha por el Reconocimiento*, Crítica, Barcelona, p. 30.



que lleva, por sí mismo, a la instauración de la paz y el orden, internos y externos, a través de la legitimación de las diferencias. Uno de los aspectos más significativos de la legitimación de las diferencias consiste en que con ésta se pretende afectar el orden unitario interno de los Estados y la tradición de la soberanía moderna en aquellos aspectos institucionales a través de los cuales se manifiesta, con el fin de evitar los tradicionales conflictos que han derivado de la imposición del orden político y la soberanía, tanto interna como externamente, y que se relacionan con las lesiones inferidas a la autoestima de sujetos colectivos dominados que han vivido la experiencia de la negación cultural e inducidos, como consecuencia de ello, a una autorrepresentación negativa. De hecho, con la práctica radical del reconocimiento se pretende disolver las oposiciones binarias y los dualismo que los ha inspirado, tales como Oriente-Occidente, pasado-presente, modernidad-autenticidad, identidad-alienación, e incluso derribar, no sólo las fronteras psicológicas que separan a los individuos, sino también las fronteras políticas a través del juego libre de las diferencias<sup>16</sup>.

El principio fundamental que inspira esta suerte de utopía consiste en rechazar que pueda ser realista una definición no cultural del *nacionalismo* cívico o del internacionalismo. Es decir, que pueda haber un nacionalismo o internacionalismo basado, exclusivamente, en la asunción de principios ético-políticos, tales como eran e los ideales ilustrados —libertad, igualdad y democracia—. Un nacionalismo de esta naturaleza no resultaría, según esta interpretación, plausible, así que el mito de la fraternidad humana, que emerge en la Modernidad, generadora de ideales de justicia igualitarios, no puede constituir una base real de superación de las contradicciones, culturales o territoriales, entre los sujetos colectivos, porque éstos, supuestamente, no pueden disociarse de las características etnoculturales o históricas, que pesan más sobre ellos, como experiencia común compartida, que las ideologías que puedan, circunstancialmente, asumir.

#### 4. CARACTERÍSTICAS DE LA UTOPIÍA DE LA DIGNIFICACIÓN

##### A) UTOPIÍA ANTIUTÓPICA

¿Qué utopía es ésta con la que se pretende enfrentar las amenazas bélicas del exterior, el desasosiego social en el interior y las, presuntamente, residuales ideológicas del cambio que siguen aspirando a exorcizar la tragedia de la historia y a promover otro tipo de ser humano y de civilidad igualitaria? Una utopía pragmática y, supuestamente, postideológica que reafirma las formas tradicionales de vida, las afinidades culturales y lingüísticas, nacionales y regionales, los vínculos religiosos y las instituciones. En fin, el conjunto de normas, representaciones, usos y costumbres, que, presuntamente, caracteriza e identifica un grupo social particular que le separa

---

<sup>16</sup> Jane FLAX, *Disputed Subjects*, Londres, Routledge, 1993, p. 91.



de otros y que le unifican, a la hora de propugnar derechos de autogobierno o derechos especiales de representación, o estatutos excepcionales para la práctica de ciertas tradiciones, pero que también pretende, mediante la política de reconocimiento y de legitimación de las diferencias, incorporar los valores y las voces de los desplazados, de los marginados y de los oprimidos<sup>17</sup>. Evidentemente, esta nueva utopía de la paz perpetua, en la cual el reconocimiento intersubjetivo es la llave que abre la puerta de acceso al territorio de la concordia, es una utopía que no se reconoce como tal y en la que se ha invertido la propia dimensión utópica mediante una subversión de la finalidad históricamente atribuida a ésta —proponernos lo que podemos llegar a ser—, por los creadores del género en la Modernidad. La inversión de la dimensión utópica se revela en el hecho de que los procesos recíprocos de reconocimiento intersubjetivos no pretenden la transfiguración crítica de lo real mostrando lo otro que podemos llegar a ser. Al contrario, pretende que una pluralidad de sujetos colectivos, culturalmente antagónicos, aunque éstos no necesariamente tienen que ser antagónicos, basta que sea diversos, acepten lo que ya es a través de un proceso consensuado de justificación de las diferencias existentes, como legítimas.

Dista, pues, esta concepción utópica de ser un plan vinculante de convivencia en la justicia, como pretendían serlo las utopías decimonónicas. Sus ambiciones son más limitadas. Se circunscriben a pretender el establecimiento de un sistema de convivencia en el que la minoría no sea vulnerable a las decisiones de la mayoría, a nivel interno y, al externo, a que la hegemonía no se convierta en fuente de normatividad para los Estados no hegemónicos. Por consiguiente, se limita a procurar la creación de condiciones inhibitorias de conflictos.

## B) UTOPIA ANTIDUALISTA

El conformismo social que inspira esta utopía postmoderna y las estrategias con que se la intenta convertir en realidad, las políticas de reconocimiento, se manifiesta, especialmente, en el rechazo al cambio del estado de cosas imperantes. De lo que se trata, según ésta, es de llevar a la aceptación de las diferencias, aunque aquellas puedan implicar visiones, radicalmente antagónicas, del sentido de la vida humana, de la libertad, de la emancipación y de las propias relaciones humanas intersubjetivas. La razón es sencilla. Las diferencias constituyen una realidad ineludible en los Estados multinacionales y poliétnicos, como son, actualmente, la mayoría de los Estados del mundo. Algunos Estados aceptan ser poliétnicos, pero difícilmente aceptan ser multinacionales. La cuestión es que las resistencias opuestas a la aceptación de estas realidades no impiden los conflictos derivados del multinacionalismo y la polietnicidad, tales como los procesos, a veces violentos, de reivindicación de los derechos culturales y de autogobierno ni impiden el surgimiento de movimientos

---

<sup>17</sup> Bell HOOKS, *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, Boston, South End Press, 1990, p. 25.

segregacionistas, como única solución para otorgar legitimidad a las diferencias<sup>18</sup>, particularmente, las que resultan negadas bajo estrategias políticas que reducen la multiplicidad existente a oposiciones binarias simplificadoras tendentes a enmascarar la lógica de dominación que se deriva de un orden unitario. En estas circunstancias de negación de las diferencias —cada vez más comunes en ciertos Estados que asumen las diferencias, multinacionales y poliétnicas, como lesivas para la soberanía—, se da una contestación radical, por sujetos colectivos particulares, de la función integradora de la ciudadanía, a la que se le atribuye ser una muestra enmascarada de una lógica de dominación. Ante esta situación, quienes proponen el reconocimiento intersubjetivo recíproco como estrategia de pacificación, la proponen, también, como solución política y no sólo como actitud ética. El carácter de solución política se observa en el hecho de que la legitimación de la diversidad cultural esconde el propósito de quebrar el orden y los dualismos de la soberanía moderna, a través de la justificación del otro y de sus derechos. El fin último es conseguir la instauración de una ciudadanía diferenciada y, como resultado de ésta, alcanzar la disolución de los conflictos; una vez conseguido, que la ciudadanía deje de ser el instrumento de supresión de las diferencias para pasar a ser la expresión de éstas.

Pero también habría que añadir que si el reconocimiento es propugnado como un recurso político para instaurar la paz en los Estados pluriculturales y como un procedimiento para desactivar conflictos regionales, ello se debe a que, actualmente, a nivel interno en los estados pluriculturales y multinacionales, las estrategias dirigidas a la homogenización cultural se revelan como fuente de permanente conflictividad. La idea de que las diferencias puedan constituir situaciones transitorias en la evolución histórica de estos Estados no parece poder aguantar el contraste con la realidad. Las diferencias multinacionales y poliétnicas persisten al margen de los intentos sucesivos de homogeneización y de reconducción de la multinacionalidad a una sola cultura y a una sola soberanía. Por otro lado, a nivel externo, en las áreas geopolíticas escenario de tensiones provocadas por la multinacionalidad y el polietnicismo, está desacreditada la idea de que la paz puede ser preservada bajo un mero sistema de equilibrio de poder o por la imposición de hegemonías. Si bien, al mismo tiempo, en el ámbito de las relaciones internacionales, en Estados con vocación hegemónica, gana terreno el principio de que la guerra es el instrumento más apto para garantizar la paz<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Según Will KYMLIKA (*Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*, New York: Oxford University Press, 1995), las diversas formas mediante las cuales una minoría se incorpora a la comunidad política afectan a la naturaleza del grupo minoritario y al tipo de relaciones que éstos desean con la sociedad de la que forman parte.

<sup>19</sup> Resulta ilustrativa de esta tendencia las reflexiones de Robert KAGAN sobre las diferentes visiones que Europa y Estados Unidos tienen sobre los conflictos y la soberanía formuladas en su libro *Poder y debilidad*, Taurus, Madrid, 2003, p. 9. Según Kagan, Europa está más allá del poder, va hacia un mundo regido por normas y Estados Unidos sigue ejerciendo su poder en un mundo hobbesiano «en el que el derecho y las instituciones internacionales han dejado de merecer confianza [...]».

Estas ideas, que pretenden ser «realistas», se las quiere derivar de la, presunta, constatación de que el equilibrio de poder ha devenido en vastas áreas geográficas imposible y, para muchos, no es «realista» la búsqueda de un equilibrio, que no vendría a ser otra cosa que una muestra de debilidad circunstancial, asumiendo, como nueva, la vieja idea de que el uso de la fuerza entre Estados es una práctica política no sólo legítima, sino conveniente para alcanzar, mediante la hegemonía de un Estado sobre otros, el mantenimiento de la paz y la estabilidad política regional. Pero ésta no es precisamente la clase de «realismo» que mueve a quienes propugnan el reconocimiento intersubjetivo recíproco como el camino más corto para alcanzar la paz social, como sucede con Charles Taylor. Éstos, si bien no practican una clara conexión entre libertad nacional e individual, sí lo hacen entre hegemonía y sumisión.

Respecto de aquellos que propugnan la hegemonía y la homogeneidad como medios de resolución de la conflictividad interna y externa, en los Estados y en la esfera internacional, es obvio que siguen manteniendo, como único viable, el razonamiento político hobbesiano, consistente en que ninguna sociedad civil puede establecer un sistema de concordia sin una autoridad suprema, que monopolice el uso de la violencia. Por consiguiente, en la esfera internacional, estaría justificado el recurso a la guerra, porque los Estados soberanos no cederían, voluntariamente, sus poderes a un Estado soberano universal omnipotente, salvo que éste, en interés de la paz —y sucesivamente muchos Estados han invocado ese interés para declarar la guerra—, imponga por el uso de la fuerza la renuncia al ejercicio de la soberanía. La debilidad de este razonamiento reside en que la guerra es la garante de la paz<sup>20</sup>.

## 5. EL DILEMA PAZ O GUERRA

Ese dilema lógico engendrado por el axioma de que la paz depende de la guerra llevó a Kant, que escribió relativamente poco sobre política pragmática, a proponer en su ensayo *La paz perpetua* (1795) un sistema de Estados, unidos en una federación de naciones, mediante organizaciones internacionales sin poder coercitivo, basadas en el consenso mutuo y reguladas por un derecho común universalmente aceptado, de inspiración democrática y republicana<sup>21</sup>. Esencialmente, su pro-

---

<sup>20</sup> Resulta interesante observar cómo el argumento de la «persuasión» de la conveniencia de la paz se sustituye por el de la «disuasión», sobre los males de la guerra. Durante décadas, en la «guerra fría» ha sido el argumento diplomático decisivo, pero aún la «disuasión» se utiliza como instrumento de imposición a unos Estados, de la voluntad de otros.

<sup>21</sup> Es casi un lugar común distinguir dos tipos de paz, y así lo recoge nuestro diccionario: el «no estar en guerra» y la «pública tranquilidad y quietud de los estados». En la primera acepción habría una paz «negativa», que puede ser incluso tensa y conflictiva. Baste acordarse de la guerra fría. En el segundo, hay un sentido más positivo: no sólo existe la ausencia de agresión, sino la voluntad





puesta iba dirigida a demostrar que el conflicto militar y el derramamiento de sangre eran evitables, si se establecía el principio racional de la paz como finalidad primigenia del Estado y, además, si se establecía la primacía de un orden jurídico internacional, que excluyera la posibilidad de ejercer la hegemonía de un Estado sobre otro, condición esta última expresada bajo la forma de un principio, según el cual «ningún Estado debía de inmiscuirse por la fuerza en la constitución y en el gobierno del otro»<sup>22</sup>. Kant propone en su obra una paz madura y productiva, fruto de la plenitud moral y cultural y del cosmopolitismo consumado. Al escribir su obra a la manera de un tratado público, buscaba que la idea de la paz perpetua no fuera simplemente un sueño, sino un principio político aplicable, con carácter jurídico, con el cual poner fin a la idea de que la paz es sólo una situación temporal de tregua, precaria y contingente, entre los Estados, que se reservan, circunstancialmente, los motivos de la guerra futura, preparándose, inmediatamente, después de firmada para iniciarla. Y, asimismo, buscaba proporcionar un medio para prevenir, controlar y desactivar los conflictos.

## 6. LA HERENCIA KANTIANA DE LA UTOPIA DE LA DIGNIFICACIÓN

¿Es heredera del principio kantiano de paz perpetua la utopía postmoderna del final de los conflictos, como resultado de la aplicación de una estrategia de reconocimiento intersubjetivo recíproco y de una legitimación de las diferencias? Hay dos principios que podrían llevarnos a concluir que, parcialmente, sí lo es. Pero hay que recordar, para evitar confusiones, el simplismo del axioma sobre el cual descansa la utopía postmoderna, a saber, que todos los seres humanos requieren un marco cultural para afirmar su identidad y desarrollar sus planes de vida y, si éste marco se legitima, las razones para la confrontación se desvanecen, porque, mediante la legitimación derivada del reconocimiento, se abre la posibilidad del diálogo y la negociación entre sujetos colectivos, al crearse, supuestamente, las condiciones para la compatibilización de significaciones culturales opuestas. Este reduccionismo tiene poco que ver con la aceptación por parte de Kant del poder civilizatorio de la guerra. Kant llega, incluso, a reconocer a la guerra como un medio indispensable para seguir haciendo avanzar la cultura. Nada de esto se halla en las fórmulas de

---

de entendimiento y concordia. Este sentido sustantivo es el que aparece en textos kantianos clásicos como *La paz perpetua* o *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*. Quizás menos fundamentada y justificada, es ésta la idea que nos viene a proponer la alianza de civilizaciones. Una paz duradera, construida sobre la convivencia armoniosa de las gentes y sobre su aceptación de la diversidad cultural. Una paz, en cualquier caso, bastante más sólida que la anterior. Una paz, podríamos decir, escrita con mayúsculas

<sup>22</sup> KANT, I.: *Hacia la paz perpetua*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p. 76. (traducción de Jacobo Muñoz).



aplicación del principio del reconocimiento intersubjetivo y las políticas que lo desarrollan, que no atribuye ninguna potencialidad emancipadora a la guerra. Según esta lógica, la guerra sólo es un discurso de poder y los efectos de ésta, en los individuos y en los Estados, están relacionados con el uso de la violencia y el temor<sup>23</sup>. La guerra provocaría una involución de la cultura, no una progresión de ésta. Una posición razonable, si se piensa que los discursos de poder han tenido poco que ver con la voluntad de hacer avanzar la cultura y el progreso<sup>24</sup>, y mucho con las ideologías nacionalistas dominantes en algunos Estados que han configurado su identidad sobre la base de la idea de que tienen, como sujeto colectivo, un gran destino histórico que cumplir.

Pero, a pesar de las sustanciales diferencias existentes sobre la utilidad de la guerra, se pueden establecer algunas analogías, tales como el pragmatismo que inspira la propuesta kantiana y, que inspira, también, la de las políticas de reconocimiento, así como el rechazo de las hegemonías, sean de un Estado sobre otro o de un grupo social sobre otro, que igualmente se da en ambos casos.

#### A) EL PRAGMATISMO

Respecto del pragmatismo, hay que decir que la utopía postmoderna no pretende cambiar la realidad mediante la legitimación de las diferencias. Al contrario, se trata de aceptar, como se ha señalado, la realidad tal cual es. El segundo, consiste en negar validez a la hegemonía<sup>25</sup> como instrumento de pacificación. De hecho, la hegemonía como proceso de subordinación es contemplada como causa fundamental del conflicto, porque la existencia de una hegemonía, sea o no imperialista, haría ilusorio esperar la negociación, en la medida en que haría imposible la reciprocidad. Así, pues, la insistencia postmoderna en la diferencia y en la especificidad desafía, presuntamente, los discursos del poder y recurre a la afirmación de identidades sociales fragmentadas como instrumento para oponerse a las tendencias hegemónicas de los Estados. La potencialidad desestabilizadora de la fragmentación de las identidades, respecto de las tendencias hegemónicas, se observa en el hecho de que todos los Estados de vocación hegemónica se presentan a sí mismos, en el

---

<sup>23</sup> El debate contemporáneo sobre el uso de la fuerza en las intervenciones humanitarias demuestra hasta qué punto han aumentado, en ciertas regiones, como Europa, la resistencia a reconocerle a la guerra potencialidades emancipadoras y solidarias.

<sup>24</sup> La justificación del colonialismo descansó, como es sabido, sobre esta argumentación. Las razones de la colonización eran altruistas: llevar la cultura, el progreso o la fe cristiana.

<sup>25</sup> Según C. Taylor, Kant fue un campeón precoz del modelo del reconocimiento intersubjetivo, lo mismo que Rousseau, pues ambos estaban en contra de la imposición de una homogeneidad artificial. En el caso de Rousseau, dice que puede ser considerado como uno de los iniciadores del discurso del reconocimiento (*Multiculturalisme, différence et démocratie*, Flammarion, Aubier, 1994, p. 65).

relato legitimador de su hegemonía, como una identidad colectiva unánime en la asunción de su destino histórico imperial<sup>26</sup>.

El carácter pragmático de esta utopía de la reconciliación, instrumentada a través del reconocimiento universal de las diferencias, se lo otorga el hecho de que considera irrelevante el deseo de ir hacia un deber ser ético-político, invalidando esta posibilidad como construcción ideológica, con independencia de las dudas, que se puedan abrigar respecto de la equidad del mundo en que vivimos. Así, pues, para la instauración de la paz se rehúsa considerar factores como la aplicación del principio de equidad o de cualquier otro principio comprometido con la justicia social, si éstos resultan contrarios al desarrollo de los automatismos generados por las libertades económicas. Los principios pacificadores de la nueva utopía consisten en la validación de la realidad social y política existente y en el abandono de toda estrategia dirigida a subvertir el orden económico y social constituido por ser este tipo de estrategia, una estrategia conflictiva, que tiende a objetivarse como actos de fuerza y a legitimarse con discursos de poder. El problema es que, de paso, se valida el statu quo, mediante una identificación práctica, entre lo real y lo racional. Así, pues, es una utopía en la que no se expresa la necesidad de transformar el orden dominante, pero hay que decir en su descargo que las acciones armadas contra la soberanía de otros estados se han escudado en el deseo de conducir a éstos hacia lo mejor, sean los fines propuestos los principios democráticos o el liberalismo económico. El cambio en sí mismo no aparece como un objetivo<sup>27</sup> necesario, puesto que de lo que se trata es de legitimar realidades objetivas operantes derivadas de jerarquías diferenciales y de subjetividades híbridas y fragmentarias, que se pretenden legítimas.

Todo intento de cambio desde factores ajenos al propio desarrollo del automatismo del principio de realidad constituido por el statu quo tiene, para esta concepción utópica, una vergonzosa marca de origen consistente en constituir una contravención de la «realidad factual», que puede desembocar en conflicto entre las minorías sociales o entre los Estados. La estrategia que inspira más recelo es aquella que se opone a las realidades políticas y sociales existentes propugnando acciones particulares de confrontación contra estas realidades para transformarlas en mejores. Esta estrategia es contemplada, como la semilla de la que brotan los regímenes totalitarios, a nivel interno, y, a nivel externo, como el suelo en el que arraigan los discursos de poder de los Estados que han asumido, como destino, ejercer la hegemonía por motivos «*desinteresados*», tales como la democracia y la libertad económica y que justifican sus discursos de poder con el principio de que la acción violenta es altruista y le están haciendo un gran bien a los Estados o a las minorías que

---

<sup>26</sup> En esos casos, la crítica al destino histórico manifiesto es caracterizado como «antipatriotismo», con los devastadores efectos de persecución y rechazo que tales definiciones suelen motivar.

<sup>27</sup> Las teorías postmodernas sobre las virtualidades pacifistas del reconocimiento no se cansan de criticar los métodos de aplicación de los ideales ilustrados, pero, también, de la lógica de dominación, que presuntamente llevaban implícitos estos ideales que propugnaban vastos cambios culturales y políticos.

agreden. Para evitar la justificación de la guerra con el argumento de que un Estado sabe mejor que el otro lo que le conviene al que agrede. O al mundo. O que una minoría pretenda que determinadas condiciones son las apropiadas para otra que resulta sometida, *la utopía del reconocimiento corre el peligro de identificar cambio con violencia*. Una identificación que resulta cómoda a las retóricas políticas, sean nacionalistas o etnicistas, porque tienden a sustituir el paradigma del antagonismo de los sujetos políticos colectivos, cuyas raíces se hunden en la existencia de intereses opuestos, por un paradigma bastante aleatorio que ubica la confrontación entre estos sujetos en el terreno de los valores y los estilos de vida. De ahí, que Anthony Appiah y Arif Dirlik se hayan referido a los autores de esta posición como «la *intelligentsia* del capitalismo global»<sup>28</sup>.

El resultado de todo ello es que se impone la tendencia a considerar todo proyecto utópico postulador de cambios, a través de estrategias de confrontación, como ideales abstractos, visiones descontextualizada, topos de futuros sin posible proyección histórica, es decir, como modelos irrealizables. O bien, como proyectos contrafactuals, cuyos intentos de realización devienen en universos irracionales, autoritarios, o totalitarios. Contrarios, en resumen, a la libertad individual y colectiva. El resultado de este pragmatismo es que el sistema social existente aparece no sólo como el ser posible, sino, también, como el deber ser social deseable.

## B) EL ANTIHEGEMONISMO

En otro orden de cuestiones, por lo que concierne al rechazo de la hegemonía, como sus justificaciones son, fundamentalmente, culturales, es obvio que en la utilización del reconocimiento intersubjetivo recíproco como un instrumento de paz y de orden, supone, como paso previo, la deslegitimación no sólo del poder institucionalizado en un Estado y de su capacidad de hacer uso de la violencia, sino, también, del representado por los intentos de establecimiento de una cultura particular, como si debiera ser común y, por consiguiente, como si debiera ser hegemónica sobre otras. En la memoria histórica, culturalmente particularizada, se suelen encontrar las justificaciones para cumplir el gran destino, manifiesto mediante el discurso del poder. A los sucesivos intentos de universalizar una cultura particular y sus valores se le imputa el carácter de ser en sí mismo un acto represivo. Se entiende que la reafirmación de una cultura particular sobre otras constituye un proceso de establecimiento de una hegemonía, que no puede dejar de expresarse mediante acciones dirigidas a someter a los sujetos culturales particulares a una idea ficticia de totalidad constituida por la cultura que se pretende imponer como común. Nuevos discursos de poder hegemónicos tienden a justificarse, mediante el establecimiento de excepciones respecto de la aplicación de las políticas de reconocimiento, afirmando que

---

<sup>28</sup> Arif DIRLIK, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Bolder, Westview Press, 1997, p. 77.

éstas son válidas para culturas tradicionales, pero, no para aquéllas, como es el caso de la cultura americana, que se funda en la innovación y en la experimentación frente a aquellas otras basadas en el peso de la tradición y de la historia<sup>29</sup>. En la primera la vida comunitaria y la identidad tienen que ser constantemente reinventadas. En la segunda, la tradición, las instituciones, el sentido localista normativizan la vida y la constriñen. Una representaría el *progreso*, las otras la tradición.

Pero el principio de equivalencia y dignificación de todas las culturas, como estrategia política, se apoya en que, históricamente, toda cultura, aun pretendiéndose como universo común de referencias, es sólo el resultado de una herencia particular, por lo que resulta infinitamente discutible que a ésta herencia particular se le otorgue preeminencia sobre otras<sup>30</sup>. Estas ideas, por otra parte, no son nuevas, ya las había expresado Herder, afirmando que todas las culturas son y deben ser equiparables, por cuanto todas expresan y configuran el espíritu o genio propios de un sujeto colectivo.

La finalidad de la aplicación de la utopía del reconocimiento, en el orden interno, para conseguir la desaparición gradual de los conflictos, no consiste en llevar hacia la integración<sup>31</sup>, mediante la instauración de una cultura común, sino en crear un contexto de acción común entre los individuos. Y, en el orden externo, se trataría de deconstruir las fronteras de los Estados dominantes, para alcanzar un mundo libre de las fronteras estatales, que están asociadas a la realidad territorial de la soberanía. Se trata, pues, de poner en cuestión la cultura soberanista y el principio de territorialidad sobre el cual se ha asentado.

## 7. LA PAZ COMO RESULTADO DEL DIÁLOGO DE LOS UNIVERSOS SIMBÓLICOS

Las objeciones opuestas a la hegemonía política y territorial se trasladan al terreno de lo simbólico, porque es éste el ámbito de las significaciones<sup>32</sup>. Puesto que

---

<sup>29</sup> Éste es el argumento de John Gray, quien sostiene en su crítica a Paul HOLLANDER (*Anti-americanismo: los críticos nacionales y extranjeros*, Oxford University Press, 1992) que la cultura americana garantiza el progreso de la democracia y de la libertad, cuando han dejado de hacerlo otras culturas «tradicionales» (la última utopía de la izquierda).

<sup>30</sup> Will KYMLIKA se refiere a este hecho y pone en entredicho lo que llama «angloconformidad», modelo de integración que daba por supuesto que los emigrantes que llegaban a Estados Unidos deberían asumir las normas y costumbres culturales existentes en ese país (*Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*, New York: Oxford University Press, 1995).

<sup>31</sup> La ideología de la integración cultural y social, como instrumento para lograr una mejora de las condiciones de vida de los emigrantes, ha dominado durante décadas las políticas educativas en Europa y sólo ahora empiezan a tratarse de un modo más matizado los deseos de los emigrantes de preservar sus culturas y costumbres.

<sup>32</sup> Según John TOMLINSON, el propósito de la cultura es «llenar la vida de significados». En la cultura se hallarían los relatos «de cómo puede vivirse la vida, referencias a nociones compartidas de identidad, apelaciones a la autoestima, cuadros de relaciones humanas ideales, versiones de reali-



la identidad, individual o colectiva, viene significada por universos simbólicos, cualquier intento de pacificación llevaría implícito la instauración de un modelo político de relación de los sujetos colectivos, nacional e internacional, cuyos rasgos definitorios consistirían en la coexistencia de universos simbólicos diferentes, teniendo todos el mismo estatuto y otorgándole a todos el mismo valor y la misma dignidad. La instauración del criterio de equivalencia sólo pretende resolver la conflictividad real o potencial, que surge, entre los sujetos políticos colectivos, como resultado de la confrontación de sus diferentes universos simbólicos y de sus diversos sistemas de valores. La finalidad de la equivalencia, como estrategia, es conseguir la cesación de la hegemonía de un universo simbólico sobre otro. Se cuestiona el hecho de que el conflicto práctico por los intereses devenga, en muchos sentidos, en un conflicto simbólico y la crítica común que se le opone es que reduce la obtención de la paz a una cuestión de significados. Pero, si no hay que exagerar la importancia del conflicto hasta el extremo de suponer que la génesis de las guerras futuras será de origen cultural, como pretende Huttigon, tampoco hay que trivializar el conflicto entre los universos simbólicos, habida cuenta que, en éstos se encierra las cuestiones fundamentales de la vida humana y, según sus contenidos, los individuos dan sentido a sus vidas particulares.

## 8. EL IDEALISMO IDENTITARIO

Estas estrategias pacificadoras se proponen como norma general el reconocimiento de la pluralidad de los sujetos, pero en particular se proponen la legitimación de sus universos simbólicos y, por consiguiente, proponen como medio para lograr la paz la validación de las diferencias entre estos universos simbólicos. El problema es que esos universos simbólicos, aceptados como equivalentes e igualmente dignos, tienden a tratarse como si fueran universos de significados fijos, como si no estuvieran en permanente evolución. Y esta forzada inmovilidad, a la que se les condena engendra una mitificación del sentido de la identidad, que desemboca en la plasmación de una identidad colectiva ideal. De ahí, que el recusado idealismo de las *utopías* modernas regresa, bajo otro rostro, en las postmodernas. Ese idealismo soterrado motiva que los conflictos engendrados por el reconocimiento de la identidad oscilen entre la ideología y el mito. Si en la ciudad feliz moderna se mitifica lo que podemos llegar a ser, en la utopía postmoderna se mitifica lo que somos. Justamente lo que se pretendía evitar y no se consigue, puesto que el tratamiento de la identidad en el discurso postmoderno fluctúa entre la recuperación de valores diferenciales y de una retórica de lo imaginario cristalizada en signos e imágenes, que ofrece la visión encantada de un mundo detenido en la memoria colectiva de los sujetos sociales. La fascinación de esa visión encantada provocaría un sentimiento

---

zación humana [...]». En fin, todos los significados que prescriben y justifican (*Globalización y cultura*, Oxford University Press, México, 2001, p. 22, traducción a cargo de Fernando Martínez Valdés).



de adhesión en el cual confusamente se unificarían en un mismo relato identitario lo anterior y lo posterior, la historia y la posthistoria.

Pero, a ese problema engendrado por la presunción de la fijeza de los significados, que dificulta la negociación del individuo respecto de su propia identidad singular en relación a la colectiva, se añade otro consistente en determinar cuál debe ser el estatuto jurídico de cada universo simbólico. Las condiciones de validez de tradiciones y valores diferenciados no pueden ser aleatorias, puesto que cada sistema de valores es portador de pretensiones legítimas y todos son igualmente dignos. Y no pueden depender del uso de las virtudes y de los buenos sentimientos, que en el comercio pueden conducir a negociaciones de buena fe. Máxime cuando no hay un rasero único de lo que se entiende por virtud y buena voluntad. De hecho, ciertos discursos de poder mantienen que los Estados, sobre todo aquellos que tienen un destino histórico de manifiesta supremacía, deben de actuar con doble rasero, aceptar las convenciones internacionales cuando les sea útil y rehusar a atenerse a dichas convenciones, cuando puedan limitar su capacidad de lucha<sup>33</sup>.

En muchos sentidos, esta utopía del reconocimiento intersubjetivo recíproco presenta una debilidad seria y difícil de modificar. Se apoya en la benevolencia y, casi puede decirse, en una suerte de recíproca entrega sentimental de los sujetos colectivos. Dejar la virtud de lado y volver al derecho engendra tensiones en el discurso del reconocimiento intersubjetivo, porque éste implica, particularmente, una dimensión psicológica, constituida por un acto de aceptación del otro y de invalidación, como estrategia defensiva, del rechazo del otro, como negación, que, presuntamente, me pone en peligro.

Sin embargo, la ausencia de título jurídico, produciría, como efecto, la emergencia constante de nuevos conflictos. Ciertamente que, también, podrían surgir por la interpretación de cuál es el real contenido del título jurídico y cuáles son sus limitaciones, pero, aunque la existencia de un título jurídico no despeja toda posibilidad de conflicto, parece que tiene, al menos, el poder de aminorarlos, habida cuenta que sólo el reconocimiento convertido en norma legal, cuya conculcación implicara sanciones, engendraría seguridad en la legitimación y dignificación de las diferencias identitarias, engendraría certidumbre respecto de si se es o no reconocido y habría un mecanismo de defensa para las violaciones de la legitimación de las diferencias. Pero el problema es que el empleo de las sanciones nos lleva hacia una suerte de derivación del lenguaje del poder y no al acuerdo sostenido en la buena fe. Así, que parece que la buena voluntad sigue resultando decisiva en esta utopía del reconocimiento, como en la ética de los negocios.

Pero, además, se dan carencias. Los problemas que resuelve, o está en disposición de resolver esta concepción utópica, son problemas concernientes a la identi-

---

<sup>33</sup> Robert KAGAN defiende, sin ambages, el doble rasero moral para Estados Unidos y dice que, incluso «cuando el poder de Estados Unidos se emplea bajo un doble rasero, puede ser el mejor medio para el progreso humano, quizá el único medio» (*Poder y debilidad*, Taurus, Madrid, 2003, p. 151, traducción a cargo de Moisés Ramírez Traperó).



dad y a su dignidad, al sentido de la pertenencia, particularmente, los relativos a la identidad signficada por la cultura, pero hay otros problemas que no emergen de la interpretación diferente de significaciones culturales y que afectan al estatuto de la paz. La paz es una situación —decía Hans Kelsen— que se caracteriza por la ausencia de fuerza. Y ahí, está la cuestión. ¿Qué fuerza es la que se puede invocar en beneficio de la paz, si se renuncia a toda fuerza? O, dicho de otro modo, si el instrumento para alcanzar la paz se reduce al recurso al reconocimiento legitimador de las diferencias y no se arbitran instrumentos jurídicos para convertir la legitimación en derecho y para impedir que la diferencia devenga en desigualdad, pues, nos enfrentaríamos, a la larga, con un problema que resulta irresoluble en la lógica de este discurso. ¿Quién garantiza la paz? El aseguramiento de la paz, se ha argumentado desde Kant, sólo puede venir por la unión de todos los Estados individuales, o por lo menos el mayor número posible, en una federación de Estados y, finalmente, en un momento histórico, posterior, en un Estado mundial, pero la utopía del reconocimiento nos coloca ante otro escenario, no se trata de ir hacia poderes centralizados, sino fragmentados, no se trata de ir hacia una concertación única del poder de agresión, sino hacia una división de ese poder, que lo haga inútil, por sí mismo, e innecesario, porque los sujetos colectivos entren en un sistema de negociación mutua<sup>34</sup>. De manera que, podemos decir, que nos enseña cómo debe ser el mundo de las diferencias, pero no nos enseña cómo éste debe perdurar, sin deshacerse por sus propias tensiones internas. El sueño regresa.

Recibido: julio 2009; aceptado: septiembre 2009.



---

<sup>34</sup> Es interesante recordar las ideas de KELSEN sobre el aseguramiento de la paz mundial. Para él, la paz mundial sólo podría alcanzarse a través de un Estado mundial, que concentrara todos los medios de poder posibles (*La paz por medio del Derecho*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, pp. 39 a 88, traducción a cargo de Luis Echávarri).