

LAS EXIGENCIAS DE LA PAZ: LA LUCHA POR LA JUSTICIA

ANTONI COMÍN

PRIMERA PARTE

1. El tema que voy a tratar en los próximos minutos es el de la relación entre la paz y la justicia. Para ello me gustaría empezar fijándome en el título de la ponencia: "Las exigencias de la paz: la lucha por la justicia", que pretende - o al menos, pretendía- tener una intención provocativa, intención que creo que se puede formular de la siguiente manera: **de lo que se trata no es de "educar para la paz", sino de "educar para la lucha"**. Ésta es la idea que me gustaría desarrollar o, mejor, a la que me gustaría llegar al final de este diálogo con ustedes.

La premisa de partida de todo lo que vamos a decir es la que todos sabemos: *no puede haber paz sin justicia*. Evidentemente, cuando hablamos de paz nos referimos a la paz política entre las distintas comunidades humanas, los distintos Estados y naciones, y a la paz social dentro de los distintos grupos económicos y culturales que conviven dentro de una misma sociedad, dentro de un mismo Estado o nación. Y cuando hablamos de justicia nos referimos, igualmente, a la justicia en las relaciones políticas y económicas internacionales y a la justicia en las relaciones económicas y políticas dentro de cada sociedad.

Sin justicia social no hay paz. Idea que, explicada al revés, significa algo más: que la paz *se funda* en la justicia. Como dice la *Pacem in terris*, la paz "se deriva de una convivencia basada en la justicia", a la cual el autor añade, en el mismo plano de importancia, "la verdad, el amor y la libertad" (Juan XXIII, 1963). Tendrán que perdonarme que la primera cita sea de un papa -pero espero que, tratándose de Juan XXIII, me lo sepan permitir -. La elección no es casual, porque la frase de Roncalli, de hecho, nos pone ante el fondo último del problema: la justicia es el resultado de la libertad cuando esta libertad está movida por el amor -el amor universal, o la fraternidad, por decirlo al modo ilustrado-.

Ésta es la cuestión, precisamente, que creo que hay que tratar: *¿qué quiere decir que la libertad es movida por el amor, y cómo se consigue esto?* Pero me gustaría hacerlo con otro lenguaje y a partir de otras referencias. Pero, en todo caso, ya la frase papal nos ofrece un primer esquema de la cuestión: **la paz es una derivación de la justicia, la cual, a su tiempo, es una derivación de la fraternidad**.

De lo dicho hasta ahora podemos extraer una primera conclusión: la paz no puede ser un *objetivo* de la acción social, ni debe serlo, sino que es una *consecuencia* de otra cosa. Es la consecuencia o resultado de un estado de cosas - en la convivencia humana- al cual llamamos justicia. Por lo tanto, la acción so-

cial, la acción política, tiene que ir encaminada a la prosecución de la justicia, más que a la consecución de la paz. Porque cuando se alcanza la justicia, la paz adviene entonces como por añadidura.

2. ¿Cómo es posible entonces que, la mayoría de las veces, las situaciones sociales y políticas de injusticia que nos encontramos ante los ojos están acompañadas por una situación que razonablemente acostumbramos a considerar como una situación pacífica? ¿Cómo es que incluso las realidades más manifiestamente injustas de nuestro mundo actual se desarrollan en un contexto que la mayoría de los observadores describiría como un contexto de paz?

Esta aparente paradoja tiene una fácil respuesta: *la paz no es la "ausencia de guerra"*. La paz es **un estado del espíritu**, y allí donde reina la injusticia, allí no se da este estado de espíritu, es decir, no hay paz. Por lo tanto, de la ausencia de guerra en el mundo actual no podemos deducir que el nuestro sea un mundo pacífico. Es más, no podemos deducir que el nuestro es un mundo sin paz en aquellos lugares -muchos- en los que todavía hay guerras, y un mundo con paz en aquellos otros donde no la hay. Porque también éstos son "lugares sin paz", en la medida en que en ellos no se dé una situación de justicia.

Dicho de otro modo: la paz no es la ausencia de guerra, sino *la ausencia de violencia* -de violencia en las relaciones humanas-. Y también allí donde no hay guerra hay violencia. La guerra es sólo el extremo más manifiesto de la violencia, su manifestación más explícita. Pero no tiene por que ser, ni siquiera, su forma más terrible. Veamos: la injusticia que rige la mayoría de relaciones económicas de nuestro planeta es también una forma de violencia, y una forma de violencia que, actualmente, se está cobrando bastantes más vidas, cada año, que las propias guerras militares. En este sentido, es evidente que la violencia económica puede ser tanto o más terrible que la violencia bélica.

A veces el estado de violencia explota en forma de guerra. A veces no. En todo caso, lo importante es señalar que la paz aparente que acompaña las situaciones de injusticia es una *falsa paz*, porque siempre una paz "inestable", quebrada, en la medida en que está siempre amenazada de convertirse en guerra explícita, en la que entonces se revela de manera manifiesta la verdadera cara de la violencia estructural. La guerra cuando estalla lo que hace es, simplemente, desenmascarar la falsedad de la paz, mostrar una violencia previa a la propia guerra, revelar la paz aparente en su verdadera cara de violencia estructural pero oculta. La guerra es, por lo tanto, un riesgo inherente siempre a toda situación de injusticia.

Dado que nuestro mundo funciona, fundamentalmente, en base a relaciones económicas y políticas injustas, es decir, es un mundo de *violencia estructural*, tenemos que decir que vivimos en un mundo sin paz, o con una *falsa paz*.

3. Hemos dicho que la paz es un estado de espíritu. Al hablar de espíritu tenemos que hacernos de entrada una pregunta: ¿Se trata de un estado de espíritu individual o de un estado de espíritu colectivo? Hemos dicho que este estado de espíritu se caracteriza como una ausencia de violencia. Y también que la violencia es el estado de espíritu que se produce cuando las relaciones so-

ciales son relaciones de injusticia. Hay por lo tanto un componente individual en esta idea de "estado de espíritu", pero hay un componente colectivo, en la medida en que es producido por las *relaciones sociales*.

¿Cuál es la palabra que nos sirve para denominar este estado de espíritu en parte individual, en parte colectivo? Es la palabra "cultura". La cultura es el concepto que, por decirlo de algún modo, nos sirve para resolver la dicotomía entre lo individual y lo colectivo: la cultura es un estado de espíritu colectivo que se transmite a los estados de espíritu de los individuos, pero que al mismo tiempo se construye y se recrea a partir de los estados de espíritu individuales.

Pues bien, decir que la realidad de nuestro mundo es una realidad de violencia estructural es lo mismo que decir que nuestro mundo funciona de acuerdo con una "cultura de la injusticia", una injusticia en muchos casos legitimada jurídicamente. Y esta "cultura de la injusticia" es aquello que está en la base del sistema económico capitalista. Marx denunció el capitalismo como un sistema intrínsecamente injusto. Conservemos este punto de partida, que parece irrefutable. Pero démosle la vuelta a Marx por un momento: lo que tenemos ante nuestros ojos no es tanto un sistema económico que segrega su cultura correspondiente, sino una cultura –la "cultura de la injusticia"– que cristaliza en un sistema económico determinado, que es el sistema capitalista. El capitalismo es como es, tiene unas relaciones de producción y unas relaciones de distribución determinadas, porque hay una "cultura de la injusticia" previa, por decirlo de algún modo, que le sirve de base a partir de la cual construye sus mecanismos de injusticia estructural.

¿Cuál es el problema del capitalismo? Volvamos a recordar una vez más lo que el mundo hace ya más de doscientos años que sabe y se repite a sí mismo. El problema es que en el capitalismo van juntos, de un modo intrínseco y necesario, lo que podríamos llamar un "principio de eficacia", con lo que podríamos llamar un "principio de desigualdad".

El "principio de eficacia" se refiere a la necesidad de producir con el mínimo de esfuerzo humano la mayor cantidad posible de bienes materiales e inmateriales imprescindibles para la supervivencia humana. De hecho, la supervivencia humana es una de las tareas más importantes con las que se ha encontrado la humanidad ante sus ojos, desde su aparición en la faz de la tierra. Diríamos que el "principio de eficacia" está, por lo tanto, plenamente justificado. Las energías humanas son limitadas, y esto nos obliga a sobrevivir con el mínimo despilfarro de energías posible.

En nuestra moderna economía industrial, el "principio de eficacia" estaría representado por lo que los economistas denominan la necesidad de controlar la rentabilidad de las inversiones. Sólo hay que invertir el capital –que es la riqueza acumulada por las generaciones previas, esto es, el esfuerzo humano acumulado– en aquello que tenga mayor capacidad para generar riqueza. Este criterio debe ser uno de los fundamentos ineludible de todo sistema económico. Y el sistema de mercado garantiza muy bien el cumplimiento de este requisito.

El "principio de desigualdad" sería el hecho de repartir la riqueza sin atender a los mínimos exigibles de la riqueza distributiva. Los mínimos de la justi-

cia distributiva son, en su versión menos ambiciosa: *a cada cual según su esfuerzo*, y de ahí se puede ir subiendo a principios cada vez más exigentes –a cada cual según sus necesidades, etc-. Pero conformémonos con los mínimos: a cada cual según su esfuerzo. En la economía capitalista, el “principio de desigualdad” está presente en lo que el marxismo había denominado, tradicionalmente, la apropiación privada de la plusvalía. Puesto que esta apropiación no cumple con el principio de “a cada cual según su esfuerzo”. Esto es lo que desde los socialistas utópicos, pasando por Marx, hasta el propio Keynes, o Galbraith hoy en día, entre tantos otros teóricos, socialistas o liberales, cada uno a su manera, ha venido denunciando siempre respecto del sistema capitalista.

Pues bien, el problema de la economía capitalista es que en ella la determinación de la rentabilidad de las inversiones depende prácticamente de una manera total y exclusiva de la apropiación privada de la plusvalía. Una y otra –rentabilidad y apropiación privada- están indisolublemente unidas. El principio de eficacia, en fin, conlleva el principio de desigualdad. Es en este sentido que podemos definir el capitalismo como una forma de *violencia estructural*, como una cristalización de la “cultura de la injusticia” en unas estructuras económicas –productivas y distributivas-.

Bajemos al terreno de la realidad concreta y vayamos a ilustrar lo que hemos dicho hasta aquí con la situación de nuestro mundo actual. Es evidente que nuestro sistema financiero internacional no atiende a los mínimos más elementales de la justicia distributiva. Pongamos los ejemplos más evidentes, de todos conocidos. En el mundo, cerca de un 47 % de la población mundial, es decir, casi la mitad, vive con menos de 335 pesetas al día, según los cálculos del Banco Mundial. Al mismo tiempo, los 200 millonarios más ricos del mundo, entre 1994 y 1998, aumentaron su patrimonio a un ritmo de 83.000 por segundo, durante todas las horas del día, y todos los días del año, incluidos fines de semana (PNUD 1999). Y esto, por ejemplo, se debe muy principalmente al hecho de que la apropiación privada de la plusvalía es lo que rige la determinación de las inversiones.

Más cifras. El 20 % de la población mundial tiene hoy sólo el 1'1 % del producto mundial, cuando en 1960 tenía el 2'3 %. La diferencia entre el 20 % más rico y el 20 % más pobre ha pasado de 30 a 1 en 1960 a 61 a 1 en 1995. Las tres personas más ricas del mundo tienen una fortuna superior al producto total de los 48 países más pobres del planeta; y el patrimonio de las personas más ricas supera el producto total de la China, donde viven 1.200 millones de personas. Las desigualdades entre países superan con mucho las desigualdades internas de los países más desiguales del mundo –como Brasil, etc-. (Mayor, 2000).

Veamos los efectos de las crisis financieras, que apuntan directamente al corazón del problema –la relación entre rentabilidad de las inversiones y apropiación privada de la plusvalía-. En la crisis asiática, entre 1996 y 1998, la pobreza se multiplicó en Indonesia por dos, y aumentó entre un 35 % y un 50 % en Filipinas, Malasia y Tailandia. El paro se triplicó en Malasia, Indonesia y en Corea del Norte (Mayor, 2000).

Sólo con el 5 % del gasto anual mundial en armamento —40.000 millones de \$- se podría pagar la inversión necesaria para cubrir las necesidades alimentarias, de salud básica, de escolarización básica y de potabilización y saneamiento de agua de todas las personas del mundo que carecen de alguna de estas cuatro necesidades básicas (PNUD 1997). El PNUD considera que estas cuatro necesidades son las necesidades básicas que tienen que estar cubiertas para salir de la pobreza más extrema. Con esta misma cifra —40.000 millones de \$- se podría sacar de la pobreza absoluta a los 1.300 millones de ciudadanos del mundo que tienen menos de 1\$ diario de ingreso -ingreso que el Banco Mundial ha establecido como umbral universal de la pobreza absoluta para todos los países pobres- (PNUD 1998).

No hace falta dar más cifras, porque de hecho se trata de cifras de todos conocidas-. Aunque lo hagan de manera fría y esquemática, ciertamente, nos sirven para describir de manera muy contundente y sintética el mundo en que vivimos. Un mundo que, como vemos, funciona en base a unas reglas económicas que no responden a los mínimos más exigibles de la justicia distributiva. Se trata, por lo tanto, de un mundo en situación de violencia latente. Su aparente paz, ya lo hemos dicho, es una paz falsa, precaria e inestable, puesto que se trata sólo del manto que cubre la violencia estructural que preside las relaciones humanas.

4. Una paz así sólo puede mantenerse en virtud de la fuerza, no la fuerza legítima, sino la ley del más fuerte. Y esto es exactamente lo que sucede en nuestro sistema político internacional. Las relaciones internacionales se basan en una densa trama de relaciones políticas y económicas que *en último extremo* siempre acaban estando basadas en la distinta capacidad militar de cada uno de sus actores. El factor militar, mucho más que la cooperación, sea cual sea su modalidad, sigue siendo, por desgracia, la verdadera piedra angular del sistema internacional. Cuando el sistema internacional entra en crisis, es cuando el papel de la lógica militar como factor último de resolución de los conflictos se hace patente de modo manifiesto.

Esta estructura militar mundial es la que pone de manifiesto que el sistema está basado en la "cultura de la injusticia", puesto que sólo un sistema basado en la injusticia requiere la fuerza como modo primario para salvaguardarse. La organización militar del mundo es, por lo tanto, la expresión más clara de su falta de justicia, de su falta de legitimidad. El militarismo que domina todavía las relaciones internacionales desemmascara el verdadero rostro del capitalismo. Deja al descubierto el hecho que el propio capitalismo intenta habitualmente ocultar, el hecho de que se trata de un sistema basado en la violencia estructural. El hecho de que sea un orden económico injusto el que organice las relaciones internacionales es lo que hace que la piedra angular de las mismas acabe siendo el militarismo. Los ejércitos de los distintos estados no son más que la expresión manifiesta de una violencia previa, que es la violencia latente del orden social.

Ilustremos también esta perspectiva con algunos datos. El comercio mundial de armas es una de las tres componentes relativas más importantes del co-

mercio mundial –y posiblemente sea la primera-. La industria armamentística mundial dedica más de 800.000 millones de \$ anuales a fabricar armas. Pero esto no es lo que hace que el sistema sea estructuralmente violento, porque esta realidad bélica no es más que el reflejo especular de la otra violencia: la injusticia distributiva, principalmente, que requiere de un sistema militar que la salvaguarde, dada su falta de legitimidad moral. Es decir, no es que haya 1.300 millones de pobres porque el mundo se gasta cada año casi un billón de \$ en armas, sino que el gasto militar es una consecuencia del hecho que una cuarta parte de la humanidad sea pobre.

Bien es verdad que no siempre la fuerza es la expresión de una “injusticia estructural”. En las formas de convivencia política que conocemos con el nombre de Estado, la paz –la paz social, la paz interna del Estado- se fundamenta también en el uso de la fuerza. Sin embargo, si este Estado es democrático y esta democracia está legítimamente aceptada por sus ciudadanos como una democracia legítima, entonces decimos que el Estado tiene el “monopolio de la violencia pública”. Es decir, la fuerza es la que salvaguarda la paz, pero en este caso se trataría de una fuerza legítima. La fuerza está para controlar aquellos que no quieren acatar las normas que los ciudadanos se han impuesto libre y democráticamente a sí mismos. La democracia sería, de hecho, aquel sistema político que organiza la convivencia social en base a normas que los ciudadanos se auto-imponen a sí mismos colectivamente. En este caso, podemos hablar de justicia política. Y por lo tanto, de una situación de paz real, no de paz aparente, que encubre una violencia latente.

Además, en este caso, la fuerza es siempre un recurso subsidiario, del que no depende primariamente la convivencia social, puesto que esta funciona de un modo relativamente espontáneo en la medida en que la legitimidad de las normas –y, por lo tanto, su autoridad moral- está garantizada en virtud de la propia esencia del mecanismo democrático. Hay paz, y esta paz está garantizada, fundamentalmente, por la aceptación de las normas, dada su autoridad moral, y no en la fuerza. La fuerza, en estos casos, es legítima, pero es únicamente residual. Otro problema surge cuando la democracia pierde su legitimidad. Pero ésta es otra cuestión distinta de la que queremos tratar aquí.

Pero no es este el caso del tipo de fuerza que está representada por el comercio de armas mundial y por la industria bélica de los países fabricantes de armas. Puesto que en el sistema político internacional no hay Estado, ni nada que se le parezca, ni mucho menos hay democracia. El sistema económico internacional no está regido por la justicia, y por lo tanto la fuerza que está encargada de mantener este sistema no tiene la misión de mantener un orden legítimamente aceptado por los ciudadanos sus ciudadanos, sino todo lo contrario: se trata de una fuerza que existe precisamente en tanto que el sistema es fundamentalmente ilegítimo. Una fuerza que nace con la misión de preservar un sistema que, sin esta fuerza, se destruiría, a causa de su ilegitimidad.

Recurramos a los clásicos para ilustrar esto. Hegel, que teorizó más que nadie el papel del Estado como factor de orden y de legitimidad, fue el primero en señalar que el sistema internacional estaba en una situación de *estado de na-*

*tural*eza, que para él era precisamente todo lo contrario a la idea del Estado en tanto que encarnación del Espíritu en el mundo. Para Hegel –al menos para el primer Hegel- el espíritu sólo podía concluir su andadura histórica el día en que todo el sistema internacional estuviera organizado en un solo Estado. Para él, pues, acusar al sistema de estar en una situación de estado de naturaleza era lo mismo que acusarlo de desorden, que traducido a nuestro vocabulario de hoy es lo mismo que acusarlo de estar presidido por la injusticia. Donde no hay orden, para Hegel, no puede haber realización de la libertad y, por lo tanto, tampoco justicia.

Las estructuras militares mundiales tiene la función de mantener lo que nosotros podríamos llamar un orden político y económico injusto, esto es, una “cultura de la injusticia”, que es lo que Hegel llamaba un desorden propio del estado de naturaleza, o lo que Mounier denominaba el “desorden establecido”, al referirse al capitalismo. Realmente no hay ningún concepto de la filosofía política para definir nuestra actual globalización que el de “estado de naturaleza”. Se trata de una globalización en la cual el mercado lo es todo y el Estado no es nada. El único factor de orden inapelable que hay en nuestro sistema internacional, ahora mismo, es la OTAN. Cuando el factor *último* de orden es militar, tenemos la prueba que vivimos en un estado que en realidad es de desorden - o de injusticia-. Cuando el factor último de orden es *moral* –y la fuerza se deriva de él, en términos de “monopolio de la violencia legítima”-, vivimos en una situación que se puede considerar razonablemente de legítima.

Pero ¿acaso hay algo en nuestro mundo de hoy parecido al monopolio de la violencia pública? En absoluto. El Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas debería jugar este papel de dotar de legitimidad a las acciones militares –de la OTAN, puesto que es la única que interviene-, pero todos sabemos que no es así en absoluto. Todos sabemos que el orden es el inverso: el Consejo justifica a posteriori unas acciones decididas en función de unos intereses –los de la economía occidental- que luego se tienen que encubrir con una retórica cualquiera, a poder ser relativa a los derechos humanos. El mundo al revés: no se trata de un acuerdo con legitimidad moral del que se deriva el uso de la fuerza, sino de una fuerza que preserva una situación de violencia estructural, y que se encubre con un uso falso de la moral. Así, lo que tenemos en el sistema internacional es, no un “monopolio de la fuerza pública”, sino un “oligopolio de la violencia privada”. Ni siquiera hay verdadera competencia en el sistema militar internacional.

5. Sabemos en qué consiste la injusticia estructural del capitalismo. Sabemos que la consecuencia última de esta injusticia estructural el sistema militar internacional. Pero lo que tendríamos que preguntarnos es: ¿por qué el capitalismo ha hecho que el “principio de eficacia” y el “principio de desigualdad” vayan de la mano? ¿Por qué el capitalismo se fundamenta en una “cultura de la injusticia”?

La respuesta a esta pregunta ya la sabemos. Nos la hemos dado todas muchas veces. Pero sigue siendo necesario dar esta respuesta una vez más, explícitamente, si queremos construir un discurso crítico que nos permita mirar más

allá. Para respondérsela aquí nos sirve, por ejemplo, el diagnóstico del asunto que hicieron los filósofos de la Escuela de Frankfurt. Recordemos su idea: la ilustración nace como un proyecto de emancipación del hombre, pero se acaba realizando como un proceso de dominación del hombre por parte del mismo hombre. Lo que tenía que ser un proceso de liberación, acaba siendo un proceso de opresión. ¿Por qué? Porque los hombres han establecido una relación de dominio respecto de la naturaleza, la han objetivado, cosificado y luego han tratado esta aproximación de dominio a las propias relaciones humanas.

Haciendo una interpretación libre de esta idea, se puede decir que *el liberalismo político –que nace como un proyecto de democracia- se traiciona en el liberalismo económico –que acaba culminando en el sistema económico capitalista-*. Y el capitalismo, como ya avanzábamos más arriba, es la negación de la democracia. En la democracia los hombres son sujetos de derechos inalienables, es decir, son considerados como fines en sí, dicho a la manera kantiana; mientras que en el capitalismo los hombres acaban siendo medios para otros hombres, y en él el trabajo acaba siendo tratado exclusivamente como una mercancía.

Es evidente, por otra parte, que este proceso de perversión de la libertad en servidumbre no ha sido “porque sí”, es un proceso que siempre sucede por algún motivo. La relación de dominio respecto de la naturaleza es una necesidad ineludible del ser humano –ya lo dijimos al hablar del “principio de eficacia”-. La dominación es una necesidad de la supervivencia. El problema está en el momento en que trasladamos esta dominación de la naturaleza a la dominación de los hombres –o, dicho a la manera de los frankfurtianos– en el momento en que la razón técnica, la razón instrumental, se absolutiza, y rige única y exclusivamente todas las relaciones, con la naturaleza y con los seres humanos-. La razón emancipatoria –la que estaba detrás del sueño ilustrado- desaparece en el momento en que la razón instrumental *se absolutiza*. Esta sería la clave del problema: abosolutizar algo que es inevitable –la supervivencia- pero que, de por sí, no es absoluto.

El capitalismo se organiza exclusivamente en base a la razón instrumental, a un interés técnico de dominación, ya sea de los hombres o de las cosas. Por esto el capitalismo es una forma de violencia estructural: porque la razón instrumental sólo tiene capacidad de establecer relaciones de dominio. La “cultura de la justicia” exige, en cambio, que las relaciones entre los hombres –pero también las relaciones con la naturaleza- estén regidas por esta otra razón emancipatoria con la que soñaba la ilustración, y que ha fracasado, luego veremos por qué.

¿Qué queremos decir con esto de absolutizar? Que aquello que sólo es un medio –la supervivencia y los bienes necesarios para ella, es decir, las cosas- se convierte en un fin. Y lo que es un fin –la comunicación, y los *bienes* necesarios para ella, es decir, las personas- se convierte en un medio. La absolutización quiere decir tratar las personas como medios y las cosas como fines. O, dicho de otro modo, es tratar las cosas como si fueran personas, y las personas

como si fueran cosas. La absolutización es, en suma, suplantar la supervivencia espiritual, que sólo procede de la comunicación -y más adelante precisaremos más esta idea-, por la supervivencia material, el secreto de la cual está en la economía. No son la política y la creación artística -formas supremas de comunicación- las que someten a la economía, sino la economía la que somete a sus intereses al arte y la política.

Sin embargo, lo normal -es decir, lo que debería ser norma- es que la supervivencia material sea un medio para la supervivencia espiritual. Sin embargo, al absolutizarse la suplanta. Pero las cosas no posibilitan la comunicación, es decir, no pueden hacer de personas. A aquello relativo le pedimos que haga de absoluto, le pedimos a lo material que haga las funciones de lo espiritual. Y en este punto se desencadena una necesidad de acumulación infinita de cosas, puesto que es la única manera de mantener la ficción de que *lo relativo no es relativo*: la voluntad de acumular de manera infinita no es más que un modo de encubrir el vacío espiritual que la propia acumulación crea. La acumulación, pues, huye hacia delante para no quedar en evidencia.

Resumamos todo lo que venimos diciendo con esta frase: el capitalismo se fundamenta en un ídolo. Un ídolo es un "falso dios", es decir, aquello que no es absoluto pero que tratamos como si lo fuera. Y el ídolo del sistema capitalista son los bienes materiales -los bienes necesarios para la supervivencia material-, y el dinero es la representación abstracta de este ídolo. Este ídolo es el que está en la base de la "cultura de la injusticia" propia del sistema capitalista: es decir, de la falta de justicia distributiva. ¿Por qué hemos organizado el "principio de eficacia" en base a un "principio de desigualdad"? Es decir ¿por qué el criterio que rige nuestro sistema económico no es "a cada cual según su esfuerzo"?

Si yo no considerara los bienes materiales como un ídolo, no infringiría nunca este criterio elemental de la justicia distributiva. Veamos. Los bienes que no he producido con mi esfuerzo, han sido producidos por el esfuerzo de otro. Por lo tanto, cuando me apropio de bienes que no proceden de mi esfuerzo, me estoy apropiando de bienes que proceden del esfuerzo de otro -esto y no otra cosa es la apropiación privada de la plusvalía-. Apropiarme de los bienes producidos por otro -en contra de su voluntad, claro está, puesto que si no no sería apropiación- es anteponer el valor de estos bienes al valor del otro en tanto que otro. Es decir, es valorar las cosas más que las personas.

Esto es abosolutizar los medios, y relativizar lo absoluto. Es decir, utilizar al otro como un medio para la satisfacción de mis necesidades materiales, que en el momento en que se absolutizan dejan de ser necesidades y pasan a ser deseos, puesto que les añado toda una carga simbólica en la medida en que les exijo que cumplan una función espiritual -de la que están por completo incapacitadas dichas necesidades materiales-. Exactamente esto es lo que hace a gran escala el sistema capitalista: utilizar masivamente a la mayoría de personas -el 80 % de la humanidad- como medios para una supervivencia material de una minoría -el 20 %-, que vive esta suya supervivencia material ya no en términos de necesidades sino de deseos cargados de simbolismo, de un simbolismo condenado al fracaso.

SEGUNDA PARTE

6. Para seguir avanzando en el camino de nuestra argumentación, es necesario ahora hacernos una nueva –y quizás última- pregunta: ¿por qué nuestra cultura ha cometido el error de caer en el proceso de absolutización que la ha convertido en una “cultura de la injusticia”? Quizás la respuesta a esta pregunta nos permita alcanzar el punto al que queríamos llegar desde el principio. Recordemos: no se trata tanto de “educar para la paz”, sino de “educar para la lucha”.

¿Qué es lo que le ha pasado a la razón emancipatoria como para fracasar de la manera que hemos descrito? Le ha pasado que ha olvidado su propio fundamento. El fundamento de la razón emancipatoria no puede ser ella misma, es decir, la razón humana no puede intentar autofundamentarse, si no quiere acabar contradiciéndose a sí misma. La razón emancipatoria requiere necesariamente de un fundamento espiritual o, dicho de una manera más precisa, requiere necesariamente *reconocer explícitamente su fundamento, que es un fundamento espiritual* –y aquí el término “espiritual” significa, entre otras cosas, una referencia a algo que trasciende a la razón-.

La modernidad, efectivamente, ha sido, es el tiempo del olvido del fundamento espiritual –o simbólico, o religioso, como dicen otros autores- de la razón (Mardones, 1999). Es el tiempo de una razón que emerge desde su **sustrato simbólico**, pero que en este emerger pretende desprenderse absolutamente de este fundamento, sustituirlo completamente, y realizarse como una fuerza absolutamente autónoma, plenamente independiente. Esta relación conflictiva entre la razón y la religión se despliega a lo largo de toda la historia de la cultura de la humanidad.

Las primeras formas de racionalidad, las que aparecen por ejemplo en la filosofía griega, nacen como una desmitificación de un sustrato simbólico-religioso previo. Del mito pasamos al logos. Pero esta emergencia de la razón –que se produce no sólo en Grecia, si no también en el mundo Oriental, la India, Irán, incluso en Israel- no se independizan plenamente de este sustrato religioso previo. Siguen dependientes de él, subordinados a él. Es con la modernidad cuando la razón adquiere verdaderamente su independencia respecto de su fundamento simbólico. La razón adquiere verdadera carta de naturaleza, como algo con su propia lógica, ya no subordinada a las revelaciones simbólicas previas (Trías, 1996).

Sin embargo, la modernidad paga un precio muy alto para poder desarrollar este proceso de autonomía: oculta el fundamento del cual proviene. Intenta un proceso de secularización radical de lo religioso, pero entendiendo la secularización no ya como una encarnación sino como una sustitución radical de lo que la modernidad califica de mítico-religioso por lo científico-racional. Y de este proceso participan tanto el racionalismo cartesiano o spinoziano, como el criticismo kantiano –con su “fe racional”- o el idealismo hegeliano y su voluntad de desplegar la verdad de lo religioso a través del concepto. Luego vendrán los cientifismos decimonónicos, como el de Comte y finalmente Weber

nos describirá el proceso de racionalización del mundo como un proceso de desacralización, de desencantamiento (Trías, 1996).

Sin embargo esta posición moderna tiene unas contradicciones insalvables. Es cierto que la modernidad permite que la razón adquiriera una autonomía de la que carecía previamente, y que le era indispensable para constituirse como tal razón. Sin embargo, una razón que oculta su fundamento no puede comprenderse verdaderamente a sí misma (Mardones, 1999). Y por esto acaba por contradecirse a sí misma. Acaba negando sus propios propósitos. La razón moderna, una vez culminado su ciclo con el idealismo y con la ciencia decimonónica, entra en crisis. Y el siglo XX es la culminación de esta crisis. Adorno y Horkheimer nos hablarán de la dialéctica de un proyecto ilustrado que se traiciona sistemáticamente. Heidegger nos hablará de la razón metafísica como una forma de ocultamiento de la verdad. Sobran los ejemplos para reconocer el siglo XX como el siglo en que se toma conciencia de las aporías de la razón moderna, que había intentado contestarse sus preguntas exclusivamente a partir de sí misma y de una manera definitiva –véase, si no, el caso fundacional de la modernidad, que es el caso de Descartes como un ejemplo de esto último-.

El precio de la modernidad es éste: identificar la autonomía de la razón con su auto-revelación, que implica la ocultación de su fundamento religioso. Pero la autonomía no tiene por qué hacerse este precio, o, mejor dicho, la verdadera auto-comprensión de la razón no puede hacerse en absoluto por este camino. ¿Por qué? Porque por este camino la razón se autoarroga unos poderes de los que en realidad no dispone. Y por esto acaba siempre traicionando sus proyectos emancipatorios.

Cuando la razón se absolutiza, comete el error de creer que ella dispone de un absoluto del que no dispone. Véase el caso hegeliano, por ser el más paradigmático: en la *Fenomenología del Espíritu* Hegel presenta como una necesidad de la razón aquello que tan sólo es una posibilidad de la libertad, una posibilidad que se cumple cuando esta libertad está movida por el amor, como decíamos al principio de nuestras palabras. ¿Cuál es esta posibilidad? La posibilidad de la reconciliación por medio del perdón. Hegel nos dice que al espíritu que reconoce su limitación sólo le queda la posibilidad del perdón para superar esta limitación. La alternativa al perdón es la locura, y como la locura no es una posibilidad de la naturaleza, puesto que para Hegel a ésta la rige una teleología racional, la reconciliación está garantizada, y con ella la constitución del espíritu absoluto.

Cuando la razón se absolutiza –y qué es Hegel sino la culminación del proceso de absolutización de la razón- un proyecto que estaba pensado para permitir el desarrollo perfecto de la libertad, acaba desembocando en una justificación del Estado totalitario y de las formas más flagrantes de negación de aquella libertad.

Otro tanto sucede en el caso kantiano, cuando se nos dice que la razón tiene capacidad por sí misma, y desde ella misma, para realizar el bien y para imponerse a la naturaleza, cuando esta incita a transgredir los mandatos de la

moral. Cito estos dos ejemplos sólo para poder resumir la actitud de la modernidad como una confianza en que la razón –por la vía teórica o por la vía práctica– puede acceder al absoluto, y de algún modo, puede disponer de él.

Sin embargo, si el absoluto es disponible a la razón, ya no es absoluto. Volviendo al punto inicial de esta segunda parte, hay que decir que la razón emancipatoria no puede fundamentar en ella su propio proyecto. La supervivencia espiritual de la que hablábamos antes necesita de un verdadero absoluto, es decir, de un absoluto trascendente a la razón. La comunicación –en la que antes hemos cifrado el contenido de esta supervivencia espiritual– sólo puede fundamentarse en un absoluto trascendente –mal que les pese una afirmación así a los habermasianos– (Amengual, 1997).

¿Qué sucede cuando el verdadero absoluto sufre un proceso de ocultación? Que la razón no puede ofrecerle ni un fundamento ni un contenido a la supervivencia espiritual. La razón no puede promover desde ella misma ni el bien, ni sostener desde sí misma la comunicación. En una situación así, la razón emancipatoria queda arrumbada por esta otra dimensión de la razón –la razón instrumental– que debería estar a su servicio. Y en vez de esto, la sustituye. Como si el *horror vacui* rigiera los procesos culturales, cuando la razón ética muestra su vacío, la razón científico-técnica ocupa su lugar.

Entonces, cuando la razón emancipatoria resbala y cae en la razón instrumental, es entonces cuando el liberalismo político es sustituido por el liberalismo económico, la democracia es suplantada por el capitalismo, el socialismo se convierte en totalitarismo, y la necesidad de supervivencia se antepone a la necesidad de comunicación. Cuando la razón emancipatoria hace desaparecer el verdadero absoluto, entonces el lugar del absoluto es ocupado por un ídolo. Porque no puede haber proyecto emancipatorio sin fundamento espiritual.

La modernidad es el tiempo de la razón técnico-científica. Esto es una simple constatación histórica. Al mismo tiempo, según hemos dicho, es el tiempo de la ocultación del fundamento espiritual de la razón, y esto hace que en ella se instale como un ídolo o un falso dios todo aquello relativo a la supervivencia material. Este ídolo es el que está en la base del “principio de desigualdad” que es una ausencia radical de justicia distributiva. Pues bien, el capitalismo se fundamenta precisamente en estos dos pilares: la injusticia distributiva –la apropiación privada de la plusvalía, o la propiedad privada del capital, que es lo mismo– y el desarrollo científico-técnico.

Es decir, todo el análisis que venimos haciendo hasta aquí quedaría ratificado, por así decirlo, en la simple constatación histórica de que el capitalismo y la modernidad se despliegan simultáneamente en la historia. El ocultamiento del fundamento espiritual que caracteriza la modernidad es el que permite: a) que la razón se constituya prioritariamente como razón técnico-científica; y b) que un ídolo –en este caso, el de la supervivencia material– sustituya la ausencia del verdadero absoluto. Y el capitalismo se basa en la técnica y en el ídolo del materialismo. Así, el capitalismo no sólo sería el sistema económico que corresponde a la modernidad, sino que sería la manifestación pura de la cultura

moderna. El capitalismo sería el resultado directo del ocultamiento de Dios –esto si el análisis que hemos hecho hasta aquí es correcto en todos sus puntos–.

De la misma manera que la supervivencia material se eleva a la categoría de absoluto –un absoluto que permite explotar al prójimo, sacrificarlo en el altar de este absoluto, que es *mi* supervivencia material– también la técnica y la ciencia que la sostiene se contituyen en ídolo durante el capitalismo. La técnica –como denunciarán tanto Heidegger como los frankfurtianos, cada uno desde su perspectiva– a lo largo de la modernidad hace las funciones del absoluto, de ocultación del Ser (Heidegger) o de la naturaleza (Horkheimer).

7. Una mala lectura de lo que hemos dicho hasta aquí sería la que nos llevara a la conclusión de que la “cultura de la injusticia” empezó con la modernidad. Pero no hay nada más absurdo que esto. Sabemos que la injusticia es tan antigua como la historia humana. Sin embargo, de la manera como he expuesto la cuestión, se presta a esta lectura. Veamos el esquema: si la “cultura de la injusticia” es una consecuencia de la absolutización de la supervivencia material, si esta absolutización es una consecuencia del olvido del fundamento espiritual de la razón, y si este olvido se ha producido a partir de la modernidad, entonces la conclusión parece inevitable: la “cultura de la injusticia” es un producto de la modernidad.

Sin embargo, no es eso. Lo que nos dice este esquema es: *cuáles son las características de la injusticia durante la modernidad*. Es decir, nos explica el proceso cultural por medio del cual la modernidad se acaba resolviendo en una “cultura de la injusticia”. De la misma manera que en otras épocas de la humanidad se ha producido también injusticia social, pero a consecuencia de un proceso cultural distinto. Es decir, toda época tiene su “cultura de la injusticia”, pero cada época tiene la suya específica, y cada una de estas “culturas de la injusticia” tiene unas características distintas. La violencia estructural de la modernidad es cualitativamente distinta de la violencia estructural de las otras épocas de la historia.

De acuerdo con este análisis, la injusticia estructural que caracteriza las etapas históricas previas a la modernidad es relativamente fácil de explicar. No se debe al hecho de que la razón haya perdido su fundamento espiritual, sino justamente al hecho contrario: el hecho de que la razón no ha emergido todavía como instrumento de emancipación. El sustrato simbólico o fundamento espiritual de la razón, antes de la modernidad, no permite a la razón emerger como una fuerza distinta. Sería esta realidad cultural –este estado de espíritu colectivo– el que determinaría las características de la “cultura de la injusticia” de toda la etapa de la humanidad previa a la modernidad.

De hecho, es básicamente durante el capitalismo cuando la injusticia aparece básicamente como injusticia económica. Ésta es el tipo de injusticia característico de la modernidad. De hecho, no es hasta el desarrollo descomunal de la productividad que se produce con el desarrollo de la razón científico-técnica que no se manifiesta la injusticia distributiva como un fenómeno masivo, digno de una atención prioritaria. Antes de la modernidad, posiblemente, las injusticias más flagrantes de la vida social no eran debidas a problemas de dis-

tribución –aunque también los hubiera- como a problemas de tipo simbólico-religioso –cruzadas contra los infieles, quema de brujas, exterminio de los cártaros-. También estos problemas de convivencia religiosa existieron en la modernidad, innegablemente, pero poco a poco van dando paso a problemas más bien relacionados con la convivencia económica –conflictos de clases sociales-. Lo cual viene a demostrar que cada época tiene un tipo de injusticia característica.

Quizás la mayor dificultad que presenta este esquema es que divide la historia de la humanidad en dos grandes etapas: antes de la modernidad y a partir de la modernidad. La primera caracterizada por la ocupación de todo el espacio cultural por el fundamento simbólico, sin dejar lugar para la emergencia de la razón, de la misma manera que la época moderna se caracterizaría por la ocupación de todo el espacio cultural por la razón, ocultando absolutamente el fundamento simbólico (Trías, 1996). Sin embargo, es también obvio que para los que hemos conocido el legado cultural de la modernidad, la aparición de la razón nos aparece fácilmente como el hecho culturalmente más relevante de la historia de la humanidad. Ahí empieza el dominio universal de Occidente, ahí empieza la expansión del capitalismo por todo el mundo, expansión que está culminando en nuestros días por medio de esta unificación de la economía mundial que llamamos globalización.

Como buenos herederos de la modernidad que hemos asistido perplejos a su fin y a la crisis de la razón, es legítimo que nos preguntemos por el papel y por la relevancia de la razón y también por sus paradojas, así como por el significado de esta modernidad. Está justificado, en este sentido, que aceptemos la aparición de la razón como el hecho que corta en dos partes la historia de la humanidad, pero sólo en la medida en que consideremos esta historia hasta el final de la modernidad, es decir, en nuestros días. A partir de nuestros días empezaría una tercera etapa, en la medida en que la razón moderna ha entrado en crisis y por lo tanto ya nos hemos distanciado de ella. Una nueva etapa que va tomando cuerpo poco a poco, a lo largo de nuestro siglo XX.

¿Qué es lo que caracteriza esta tercera etapa, que de modo provisional nos vemos obligados a denominar, por el momento, *etapa post-moderna*? Que la razón va a la búsqueda de su fundamento espiritual, de su sustrato simbólico-religioso, sin por ello renunciar a su autonomía. Este retorno es una consecuencia casi necesaria a partir del momento en que la razón es consciente de su propia crisis. Pero se trata de un retorno que no supone renunciar a la autonomía de la razón. La razón no se somete a la religión, como en la pre-modernidad, sino que la razón actúa desde su propia independencia, pero buscando *inspiración* y su *cumplimiento* en su fundamento espiritual. Y ¿qué es lo que cambia cuando la razón recupera su fundamento espiritual? Que considera que la justicia perfecta no se alcanza nunca, pero no por esto renuncia a la justicia.

Para el mundo simbólico, la justicia no podía estar en el mundo, estaba en el cielo. El mundo era un valle de lágrimas, y no tenía perfeccionamiento posible. La justicia terrenal ni siquiera se concibe. No había siquiera historia. San Agustín, en *La ciudad de Dios*, sitúa la justicia precisamente en esta ciudad

celeste; la ciudad de los hombres está condenada al pecado, y entre ambas ciudades no hay articulación posible. Y Santo Tomás tiene una filosofía de la naturaleza, pero no tiene filosofía de la historia.

La modernidad cree que la justicia en la tierra es posible, y que la razón puede realizarla. Las utopías políticas nacen con el advenimiento de la modernidad: son las ciudades perfectas de Pico della Mirándola, o de Thomas Moro. Las ideologías de la liberación política –el liberalismo de Locke, la teoría del Estado de Hegel, la paz perpetua de Kant, el socialismo de Marx- son ideologías convencidas de la posibilidad de alcanzar una justicia social definitiva en la tierra.

Sin embargo, al perder el fundamento simbólico-religioso de su realización, la razón se extravía -se convierte en locura- y la justicia se convierte en injusticia flagrante. La absolutización de la razón no es la garantía para evitar la locura, como creía Hegel, sino que es un camino asegurado a ella. Como hemos visto, es la época de las grandes contradicciones y de las promesas frustradas. Cree que se puede alcanzar la justicia perfecta. Pero en vez de esto, trae los infiernos mayores que ha habido en la historia. En el siglo XX los totalitarismos han producido más muertos que en todo el resto de la historia de la humanidad. ¿Cuántas veces no hemos explicado la “dialéctica de la ilustración”? El progreso técnico tenía que liberar al hombre de la servidumbre, pero el instrumento de la liberación se acaba convirtiendo en el instrumento de la dominación en cadena.

7. Sabemos que la postmodernidad se caracteriza por el hecho de que la razón reconoce la necesidad de su fundamento espiritual. Con esto, con mucha facilidad, podríamos llegar una vez más a una conclusión equivocada, que sería la siguiente: si lo que hacía que la modernidad pretendiera la justicia perfecta, y en vez de esto provocara la injusticia más flagrante –léase las guerras del siglo XX, o léase el capitalismo- es el olvido del fundamento espiritual de la razón, y si con la post-modernidad la razón ya no se olvida de su fundamento espiritual, entonces ahora sí que tenemos todas las condiciones para realizar en la tierra la justicia perfecta. Ahora la razón, consciente de sus limitaciones y de sus fundamentos, ya no caerá en aquellas contradicciones, es decir, no se extralimitará, y logrará la justicia perfecta.

Nada más alejado del significado real de lo que quiere decir la postmodernidad que esta interpretación. ¿Por qué? Recordemos que el fundamento simbólico en la etapa pre-moderna se traducía en una concepción según la cual la justicia estaba toda ella en “el cielo”, es decir, era imposible en la tierra. Con lo cual, darle un fundamento espiritual a la razón es hacer que haya una parte de la justicia que se escape de nuestro alcance, que haya una fuga “hacia el cielo”, que provoca que la justicia en la tierra esté siempre inacabada.

Si en la etapa pre-moderna todo era sustrato simbólico, y a causa de ello la justicia estaba toda en el cielo, y en la etapa moderna todo era razón, y la justicia estaba toda en la tierra, ahora, en la etapa post-moderna, en la cual, por así decirlo, el terreno está repartido -mitad la razón y mitad el sustrato simbólico- entonces ahora la justicia deberá estar en parte en el cielo y en parte en la tierra.

¿Qué quiere decir que la justicia esté “en parte en el cielo y en parte en la tierra”? Quiere decir que la justicia en la tierra es posible –cosa que no sabían los pre-modernos, que habrían vivido en el mito falso del “valle de lágrimas”-, pero que **se trata de una justicia siempre imperfecta**, siempre inacabada –cosa que no sabían los modernos, que habrían vivido en el mito falso de la “justicia final” o la “justicia definitiva”-. Una justicia siempre imperfecta: ésta y no otra es la idea a la que queríamos llegar al iniciar este recorrido. Esta justicia imperfecta, con su punto de fuga hacia un absoluto siempre inalcanzable, es la única justicia que le ha sido dada al ser humano.

Por lo tanto, lo correcto no es llegar a la conclusión de que si la razón no se extralimita entonces se alcanzará la justicia perfecta. Porque resulta que la extralimitación de la razón consiste precisamente en el hecho de pretender alcanzar la justicia perfecta. Este es el contenido mismo de la extralimitación. Si la razón no se extralimita, entonces lo que hace necesariamente es renunciar ya de entrada a la posibilidad de la justicia perfecta. Sin embargo, lo que no puede hacer nunca es renunciar a la voluntad de justicia –puesto que la justicia es inherente a la racionalidad misma, y renunciar a la justicia sería tanto como renunciar a sí misma-.

La síntesis de lo que acabamos de decir en estos párrafos es fácil de hacer. El mundo pre-moderno no creía en la posibilidad de la justicia terrena –social, diríamos nosotros-, puesto que no conocía el instrumento necesario para realizarla, que es la razón. El mundo moderno cree la justicia terrena, pero una justicia definitiva y perfecta, construida con la razón que se cree que es absoluta. Nuestro mundo, el mundo que empieza ahora cree –o debería, de acuerdo con nuestro esquema- que la justicia terrena es posible, pero una justicia siempre imperfecta, puesto que el instrumento para construirla, la razón, ha re- encontrado su fundamento espiritual, que es tanto como decir que ha reconocido su limitación.

8. De hecho, el título original de la ponencia no era el que tienen ustedes en sus papeles, sino otro título que hubo que cambiar porque era demasiado barroco, demasiado abigarrado. Era algo así como: “Las luchas que la paz exige: la justicia siempre imperfecta”. Con este título quería, de entrada, dejar bien sentado esta idea de la justicia imperfecta: **la única posibilidad de construir la justicia es aceptando que la justicia es siempre imperfecta**. Porque las otras opciones son renunciar ya de entrada a la justicia –la actitud pre-moderna- o buscar una justicia perfecta que acaba trayendo, a despecho suyo, injusticias todavía peores –la actitud moderna-.

Dicho en términos teológicos, el asunto sería más o menos así: la justicia de los hombres puede ser una expresión de la justicia divina, un sacramento de la justicia divina, pero nunca es *la* justicia divina. Las instituciones humanas no pueden agotar el Reino de Dios (Vives, 1982). Porque, como dice Tillich, “ninguna imaginación puede captar lo eterno”, y lo dice precisamente hablando del riesgo que corre el pacifismo de aspirar erróneamente a un estadio de paz ya definitiva (Tillich, 1969).

Reconocer la dimensión sacramental de una forma de justicia humana es reconocer que apuntan a una justicia divina. Pero reconocer que apuntan a esta justicia no es otra cosa que reconocer su distancia respecto de la misma. Es decir, reconocer la sacramentalidad de la justicia humana no es sino reconocer que la justicia humana es siempre imperfecta. Pero reconociendo al mismo tiempo que es siempre perfectible.

A diferencia de un sueño moderno que cree que puede construir la paz perpetua en base a una justicia definitiva, nosotros, hombres ya no modernos, sabemos que la justicia definitiva nunca llega. **Y sabemos que esta conciencia es la única manera de avanzar en la justicia.** Y este avance es nuestro objetivo.

¿Qué quiere decir justicia imperfecta? Quiere decir que en algún momento superaremos la "cultura de la injusticia" característica del capitalismo, que venceremos sus injusticias distributivas, pero que luego aparecerán nuevas formas de injusticia que ahora no podemos ni considerar, ni siquiera concebir. Y la lucha contra la injusticia del capitalismo tiene que ser hecha desde esta conciencia de las nuevas injusticias del futuro. Los derechos humanos son dinámicos, se desarrollan, siguiendo un proceso que sólo puede culminar en una "humanidad nueva" (González Faus, 1997), que es una humanidad plena y perfecta que no está al alcance de nuestra mano, o que sólo lo está de modo escatológico. Porque es una humanidad espiritual, y lo espiritual, al mismo tiempo que funda nuestras posibilidades humanas, las trasciende completamente.

9. Pero además de querer llamar la atención sobre la imperfección inevitable de la justicia, el título de la ponencia quería poner de relieve otra cuestión. Veamos: "Las luchas que la paz exige...". Mi interés estaba en poner de lado la palabra "lucha" y la palabra "paz", palabras en teoría antagónicas, con la intención de mostrar la paradoja según la cual no puede haber verdadera paz sin lucha. La paz y la lucha se pertenecen mutuamente. Y la pregunta que tenemos que hacernos, entonces, es: ¿cuál es el tipo de lucha que pertenece a la lucha por la paz? Es decir, se trata de la pregunta por *los medios*. Con esto volvemos al principio de nuestro recorrido.

Es evidente que desde el momento en que hemos establecido el concepto de "cultura de la injusticia", esto es, violencia estructural, el reto es cómo pasar de ahí a una "cultura de la justicia", de la que se derive una *paz estructural*, por así decirlo. Es decir, la responsabilidad que se abre ante nosotros es la de la lucha por la justicia –por la justicia social, la justicia en la tierra, entre los hombres–.

¿Cuáles son los medios de esta lucha? Según cual sea nuestra concepción de la justicia, de ella se desprenderá nuestra concepción de los medios de la lucha. Cuando la modernidad creyó que podía alcanzar la justicia definitiva, creyó que la violencia –la guerra, la lucha armada para la conquista del poder– era el medio adecuado para alcanzarla. La violencia estaba justificada sólo y en tanto que considerábamos que la justicia perfecta estaba al alcance de la mano de los hombres.

La asociación entre la violencia y la justicia social es una asociación moderna. Si la victoria final estaba garantizada, si el cielo era posible, entonces la

violencia era un precio que valía la pena pagar. Se trata, por así decirlo, de una visión sacrificial de la historia, propia, por ejemplo, de las filosofías de la historia de estirpe hegeliana. De acuerdo con este esquema moderno, hay una meta, que es la justicia, y hay un camino, que es la violencia. Como la paz es una consecuencia de la justicia, mientras haya lucha –lucha violenta- no habrá paz, pero cuando llegue la paz, ya no habrá lucha.

Pero, ¿qué pasa cuando nuestra concepción de la justicia da el giro radical que se deriva del fin de la modernidad y de la crisis de la razón autosuficiente? ¿Qué pasa cuando descubrimos que la justicia final no llega nunca, y que la justicia es un imperativo que parte precisamente de la conciencia de su propia imperfección? ¿Qué pasa cuando descubrimos que no se puede parar la historia? En este caso, nuestra concepción de los medios se modifica también radicalmente.

Cuando el objetivo es una justicia siempre imperfecta, el medio de la lucha ya no puede ser la violencia, *porque justicia así nos obliga a una lucha permanente*. Cuando la justicia no tiene final, tampoco la lucha puede tenerlo. Y si la lucha es permanente, entonces la violencia ya no sirve, porque la violencia valía sólo como el precio que pagábamos para que llegara la paz, asumiendo que la violencia era lo contrario de la paz. Si la lucha es permanente, y su medio fuera la violencia, la violencia sería siempre permanente. La paz no llegaría nunca. En vez de avanzar, la violencia nos hace retroceder.

La paz emerge gratuitamente de la justicia, pero de una justicia siempre imperfecta; la justicia siempre imperfecta se alcanza mediante una lucha permanente, inacabada. Por lo tanto, la paz es como algo que emerge de la lucha; a medida que avanza la lucha, la paz avanza con ella. *Tenemos que pasar de una concepción según la cual cuando hay paz no hay lucha, a un esquema según el cual sólo hay paz en la medida en que haya lucha*. Cuando se abandona la lucha, se pierde la justicia y con ella la paz. Porque la justicia siempre imperfecta requiere de la lucha no sólo para avanzar, sino simplemente para sostenerse. Como si la ley de la entropía rigiera las relaciones humanas, cuando la lucha se detiene, la justicia se degrada. La lucha permanente es necesaria para sostener la justicia en pie.

Por lo tanto, no hay paz sin lucha. Por esto tenemos que buscar para la lucha unos medios distintos a la violencia. ¿Cuáles son? Se trata de aquello que Bonhoeffer llamaba resistencia, o de aquello que Mounier llamaba la “técnica de los medios espirituales”, y que el mismo definía como un punto de intersección entre la mística y la política. No podemos pretender ni una mística sin política –ésta es la actitud pre-moderna-, ni una política sin mística –ésta es la actitud moderna-. Para la justicia, necesitamos una mística política o una política místicamente fundamentada.

No alcanzo a decir más. La gran imagen para reflexionar sobre esta cuestión de los medios es, creo, la imagen de la cruz. Una cruz que al mismo tiempo que es el símbolo del máximo sufrimiento, es también, de alguna manera, el símbolo de la máxima felicidad, puesto que es el símbolo de la salvación definitiva. Como decía Charles de Foucauld: “No olvidemos que fue en el mo-

mento de su máxima aniquilación que Jesús salvó el mundo". No me gustaría "cristianizar" excesivamente el lenguaje sobre esta cuestión de los medios, para no menoscabar el ecumenismo que esta cuestión debe tener. Pero, a pesar de ello, la cruz es la referencia que nos permite entender mejor *cómo la paz se puede desprender de la lucha*.¹

10. La paz, por lo tanto, es una forma de épica, porque requiere necesariamente la lucha. Ahora se entiende mejor la idea que apuntábamos al principio: no se trata de educar para la paz, sino de educar para la lucha. Como dice Teilhard de Chardin en un texto sobre la paz escrito en 1947: "La paz verdadera, la única paz biológicamente posible, no es ni el cese, ni lo contrario de la guerra, es más bien una forma sublime de ella". Y lo dice en un texto escrito apenas dos años después de terminada la mayor guerra que hubiera conocido la humanidad en toda su historia, un texto luminoso y escalofriante donde se atreve a afirmar que "la humanidad no sólo puede conseguir la paz, sino que incluso, por estructura, no puede dejar de emerger un día en la paz". Y por si quedaba alguna duda, insiste: "La paz, que llegará algún día, está asegurada. Fatalmente, con una fatalidad que no es más que libertad suprema, derivamos laboriosa y críticamente hacia la paz."

"La única paz biológicamente posible no es ni el cese ni lo contrario de la guerra, sino una forma sublime de ella". Para Teilhard el cosmos está regido por una fuerza espiritual que es lo que nosotros llamaríamos el "amor universal". Por esto, biológicamente, en su pluma, quiere decir, regido por la fuerza amorosa del universo. Y la fatalidad de este universo es libertad suprema porque se trata de la libertad del amor, del "repliegamiento vital de la humanidad sobre sí misma", como lo define el mismo. Una fuerza cósmica y espiritual que es la "voluntad común de elevarnos reunidos, doblados los unos sobre los otros".

No hay paz sin épica. Tenemos que educar para la épica. Hay que educar para la lucha, porque no es fácil aprender de qué épica y de qué lucha se trata. Hélder Cámara bautizó el movimiento que él fundó en Brasil con el nombre de "Movimiento de la Violencia de los Pacíficos". Esta es la violencia para la que hay que educar: la violencia de los pacíficos. Pero es preciso entender que la paz es también una forma de violencia.

Permítanme que vuelva todavía a Teilhard. "Fuera de esta paz [la paz que se deriva de "un estado de convergencia y de concentración crecientes", es decir, el estado del amor reunidor, o de la fuerza cósmica espiritual, de acuerdo con nuestra interpretación] nada de cuanto he dicho vale ya; y volvemos a caer en nuestras incertidumbres. De este modo quedan eliminadas, se desvanecen en el horizonte todas las esperanzas de tranquilidad burguesa, todos los sueños de felicidad "milenario" a los que tendríamos tentación de abandonarnos. Una sociedad muy prudente, en la cual cada uno viviera a gusto y sin fatigas, dentro de cuadros definitivamente establecidos, en un mundo tranquilamente en reposo, son cosas positivamente con nuestro universo en marcha, sin contar con que muy pronto engendrarían un aburrimiento mortal."

1. Siguiendo con el lenguaje de resonancia teológica, la secularización del Absoluto arroja a la construcción de la historia. Pero esta secularización no se hace por medio de la violencia sino por medio de la encarnación. Es decir, no se hace por medio de una razón que se funda a sí misma, sino por medio de la cruz, que es el fundamento espiritual de la razón, sin por ello menoscabarle en absoluto su autonomía, sino todo su contrario. Ahora nuestra visión de la historia - de la secularización- ya no es una visión sacrificial, hegeliana, sino una visión crucificada. Lo cual es muy distinto.

La dialéctica de la razón ha sido sustituida por la dialéctica de la cruz. El amor consigue los sacrificios que la razón no alcanza. Porque la razón funciona en base a oposiciones, funciona en base al principio de no contradicción, mientras que el amor funciona en base a la comunicación, a la identidad de los contrarios, y es capaz de unir sin absorber -cosa que la razón no sabe hacer-. El amor une los distintos, sin prejuicio ni de su unidad ni de su diferencia.

Es preciso, pues, saber encontrarle a la paz su violencia o, mejor dicho, saber que la paz se deriva –o es, como dice Teilhard– una forma de violencia. Sin épica, la paz será siempre precaria, inestable. Sin épica no podremos alcanzar nunca la estabilidad en la que pensamos cuando pensamos en la paz. Una justicia siempre imperfecta no significa una paz siempre frágil, si somos capaces de darnos cuenta del lugar que ocupa la épica. La “cultura de la paz” se verifica sólo en su capacidad para combatir la violencia estructural, para luchar contra las injusticias económicas. El movimiento por la paz no vale si olvidamos en él su dimensión política.

Hace falta una violencia espiritual para poder ir en contra de la violencia estructural. Lo divertido del asunto es que ahora, nuestra misión histórica, por decirlo de manera grandilocuente, es luchar contra un monstruo fundamentalmente *moderno* –el capitalismo– pero las únicas armas de las que disponemos son las armas ya no modernas –post-modernas, si queremos decirlo así–. Pero, precisamente, las armas postmodernas son las únicas que pueden servirnos para acabar con el monstruo. No se acaba con el capitalismo con armas modernas –con el socialismo tal y como lo hemos visto históricamente, tanto en su dimensión teórica como práctica–. A algo de esto se debía de referir Mounier, me parece a mi, cuando decía que en cuanto el marxismo abandonara el terreno, las condiciones para el fin del capitalismo estarían disponibles.

Y de la misma manera que tenemos que encontrarle a la paz su violencia, hay que saberle encontrar a la lucha –a la política– su fundamento espiritual, el “punto de fuga” que nos saca absolutamente del mundo. Moltman, en una imagen feliz, decía que los cristianos eran “los locos de todas las revoluciones”, porque participaban de todas ellas, y una vez habían ayudado a que triunfaran, se iban riendo, sin querer participar de los beneficios de la victoria. Quizás esta imagen de “los locos de la revolución” resume mejor que ninguna otra qué significa la “justicia siempre imperfecta”, y qué significa “la técnica de los medios espirituales”.

11. La justicia es la consecuencia de la paz una derivación de la paz: ésta fue nuestra premisa de partida. La paz es la forma –la violencia de los pacíficos, la locura de los revolucionarios– propia de la lucha por la justicia, cuando esta lucha no quiere contradecirse a sí misma: ésta es nuestra conclusión de llegada. Educar para la lucha, para que haya justicia quiere decir, educar para que haya paz.

BIBLIOGRAFÍA

- AMENGUAL, G. JÜRGEN: Habermas o ética discursiva i religió, en AA.VV. Ética i religió en Levinas, Ricoeur i Habermas. Edt. Corvillà. Barcelona, 1997.
- BARLOW, M.: El socialismo de Mounier, Edt. Nova Terra, Barcelona, 1995.
- BONHOEFER, D.: Resistencia i submissió. Llibres del Nopal. Edt. Ariel, Barcelona, 1969.
- CASTELLS, M.: La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura. Vols. 1 y 3, Alianza, Edt., Madrid, 1998.

- COMÍN, A.: La igualdad, una meta pendiente. Cij, Barcelona, 1999
- COMÍN, A.: Els canvis seu possibles, col·lecció Parlen-me. Miryans Escoler, Barcelona, 1998.
- COMÍN, A.: La mundialización: aspectos políticos, en AA.VV.: ¿Mundialización o conquista?. Edt. Sal Terrae, Santander, 1999.
- DÍAZ SALAZAR, R.: La izquierda y el socialismo, Edt. Taurus, Madrid, 1998.
- GONZÁLEZ FAUS, J. E.: El engaño de un capitalismo aceptable. Edt. Sal Terrae, Santander, 1983.
- GONZÁLEZ FAUS, J. E.: La Humanidad Nueva, Edt. Sal Terrae, Santander, 1992 (4ª ed.).
- HABERMAS, J.: Asseigs filosòfics, Eds. 62, Barcelona, 1993.
- HEGEL, W. F.: Fenomenologia de l'Esprit, Edt. Laia, Barcelona, 1985.
- JUNG MO SUNG: Teología y economía. Edt. Nueva Utopía, Madrid, 1996.
- JUNG MO SUNG.: Deseo, mercado y religión. Edt. Sal Terrae, Santander, 1999.
- JUAN XXIII: Pacem in Terris. Edt. Nova Terra, Barcelona, 1963.
- KANT, I.: Fundamentació de la metafísica dels costums, Edt. Laia, Barcelona, 1984
- LAFONTAINE, O. Y MÜLLER, CH.: No hay que tener miedo la globalización. Bienestar y trabajo para todos. Edt. Biblioteca Nueva, Madrid, 1998.
- LOY, D.: Una crítica budista de la fama, el dinero, el erotismo y la tecnología (manuscrito)
- MARDONES, J. M.: Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual. Edt. Sal Terrae. Santander, 1999.
- MAYOR, F.: Un món nou. Centre UNESCO de Catalunya, Barcelona, 2000.
- MOUNIER, E.: De la propiedad capitalista a la propiedad humana, Eds. 62, Barcelona, 1968.
- MOLTMANN, J.: Dios en la revolución, en AA.VV.: Los cristianos frente a la revolución, Edt. Estela, Barcelona, 1971.
- NAVARRO, V.: Neoliberalismo y política, Eds. Verbo Divino, Estella, 1990.
- SCHWEICKART, D.: Más allá del capitalismo, Edt. Sal Terrae, Santander, 1997.
- SIK, O.: Argumentos para una tercera vía, Dopesa, Barcelona, 1973.
- SEBASTIÁN, L. DE.: El rey desnudo, Edt. Trotta, Madrid, 1997.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: El porvenir del hombre, Edt. Taurus (4ª ed.), Madrid, 1967.
- TILLICH, P.: Amor, poder i justicia, Llibres del Nopal, Edt. Ariel, Barcelona, 1969.
- TRIAS, E.: La edad del espíritu, Eds. Destino, Barcelona, 1994.
- TRÍAS, E.: La razón fronteriza, Eds. Destino, Barcelona, 1999.
- VALLS PANA, R.: Del yo al nosotros. Una lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel. Ed. Estela, Barcelona, 1971.

- VATIMO, G.: Creer que se cree. Edt. Paidós, Barcelona, 1996.
- VITORIA, F. J.: Un oden económico justo, Cristianisme i Justicia, Barcelona, 1998.
- VIVES, J.: L'ídol i la vrei. Reflexions sobre Déu; la seva festina, a AA.VV.: La justicia brolla de la fe. Edt. Claret, Barcelona, 1982.
- WEILL, S.: LA gravedad y la gracia, Edt. Suramericana, Buenos Aires, 1953.
- WEIL, S.: Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social. Edt. Paidós, ICE (U.A.B.).
- PNUD.: Informe sobre Desarrollo Humano, Madrid, Mundi-Prensa, 1997, 1998, 1999.