

Filosofía y culturas para hacer las paces
Intervención Sevilla 30-01-08
Red Andaluza Escuela Espacio de Paz

Vicent Martínez Guzmán
Director Cátedra UNESCO Filosofía para la Paz
Universitat Jaume I

Introducción

No es fácil dirigirse a tantas personas, educadores y representantes de las familias que estáis cada día trabajando «a pie de obra» y desde hace ya algunos años, comprometidos en educar para la Cultura de Paz. Es más fácil reflexionar académicamente desde la universidad. Por eso intentaré «estar a la altura» de vuestro trabajo y entrega diarios, adaptando mis propias reflexiones teóricas.

Como sabéis, hay todo un contenido positivo de la cultura para la paz que puede ser resumido con los seis indicadores del Manifiesto 2000, propuesto por la UNESCO y que tenemos que difundir:

Respetar todas las vidas, rechazar la violencia con un compromiso positivo con la práctica de la noviolencia activa, desarrollar mi capacidad de ser generoso compartiendo mi tiempo y mis recursos materiales con los demás, escuchar para comprendernos en la multiplicidad de voces y culturas en que nos expresamos, preservar el planeta que significa un consumo responsable y con criterios de justicia y, finalmente, reinventar la solidaridad: reconstruyamos unas sólidas relaciones entre los seres humanos.

El tema de la cultura de paz es tan importante para la transformación pacífica del sufrimiento humano, por medios pacíficos, que cada uno y cada una tenemos que poner los instrumentos que tengamos a disposición de esa transformación de la cultura entre los seres humanos para crear una cultura de paz. Como dice el dicho castellano «con los bueyes que tenemos que arar». Mis «bueyes», los instrumentos en que me he educado en la vida académica, proceden de la filosofía. Cada uno y cada una pensad qué podéis aportar con vuestros propios «bueyes» o instrumentos, desde vuestras propias capacidades.

En estas reflexiones voy a referirme a la cultura para la paz desde la perspectiva filosófica en la que vengo ocupándome de la paz desde hace algunos años. Es la perspectiva que asume la expresión castellana «hacer las paces». No sólo en el sentido de reconciliarse, sino en el más amplio de *proponer que los seres humanos podemos hacernos muchas cosas: matarnos, excluarnos y marginarnos; pero también podemos*

«*hacer las paces*» (Martínez Guzmán, 2005). Es decir, desde el punto de vista interpersonal, tratarnos con cariño y ternura; desde el punto de vista institucional, promover formas de gobernanza basadas en la justicia, la promoción de la democracia y la búsqueda de nuevas formas de gobernabilidad local y global. Así, a continuación, realizaré una deconstrucción de lo que la cultura puede tener de negativo, paradójico y excluyente para reconstruir unas culturas para hacer las paces.

Culturas para hacer las paces y responsabilidad

De entrada me gustaría decir que aunque la traducción oficial de la UNESCO es «cultura de paz» mi propuesta es que queremos reflexionar sobre la paz, hacer una cultura de paz, porque, de hecho, queremos vivir en paz, *de las múltiples maneras en que los seres humanos podemos hacer las paces*. En este sentido me gusta hablar de «culturas para hacer las paces» y no sólo de una cultura de paz (Martínez Guzmán, 2001; 2003; 2004; 2005).

Etimológicamente es conocido que «cultura» viene de una palabra latina que significa «cultivo». La cultura, las culturas, son las formas en que los seres humanos cultivamos nuestras relaciones entre nosotros mismos y el medio ambiente, la naturaleza. Tan es así, que una de las experiencias más comunes que tenemos con la cultura está lejos de los saberes académicos a que parece ligada. Me refiero a la experiencia de la agri-cultura como cultivo del campo, como la disposición humana de cuidarnos de las plantas y los árboles para que vivan y den fruto. Ya en esta experiencia aparece la relación entre cultura y responsabilidad. Cuando cultivamos el campo respondemos a las expectativas que creamos sobre la fertilidad de los árboles y su posibilidad de dar fruto. Los seres humanos tenemos una responsabilidad respecto de la vida y fertilidad de nuestros campos. Podemos cultivar para la supervivencia y podemos cultivar para la superproducción y la acumulación de ganancias. Pero también pagamos por ello, también tenemos que asumir nuestra responsabilidad. Los naranjos valencianos, dicen los expertos, se están muriendo de tristeza por una mala manera de cultivarlos. Depende de lo que los seres humanos hagamos con ellos. En este sentido también somos responsables de cómo cultivamos las relaciones entre los mismos seres humanos.

La relación entre cultura y responsabilidad puede explicarse siguiendo el relato de las tradiciones culturales que provienen de la Biblia que tenemos en común, al menos las culturas judía, cristiana e islámica, tanto para creyentes como no creyentes. En otros

trabajos (Martínez Guzmán, 1997a: 100; 1999a; 1999b) estudié el comentario que hace Kant (1985) a los primeros capítulos del Génesis explicando el paso del instinto a la libertad y el uso de la razón. La primera pareja actuaba siguiendo esa especie de «voz de Dios» que es el instinto, por ejemplo olfateando. Pero el ser humano, a diferencia de los otros animales podía comparar el olfato con otros sentidos, hacía uso de la razón, podía hablar, nombrar, usar conceptos coordinados, pensar. Estaba hecho a imagen de Dios, era un ser racional; en eso consistía su *dignidad*. Podía comparar lo que olía con el olfato, por ejemplo, con lo que veía con la vista y así podía ampliar su conocimiento. Incluso podía provocar artificialmente nuevos deseos no sólo siguiendo sus impulsos, sino en contra de ellos: podía probar concretamente ese fruto, la manzana, por más que se inventara relatos que se lo prohibieran.

Así, dice Kant, el ser humano empezó a «cobrar conciencia de que la razón era la facultad que permitía traspasar los límites en que se mantienen todos los animales» (71 s.). Es el primer ensayo de elección libre que no resultó como esperaba: el ser humano sintió satisfacción porque «abrió los ojos», pero enseguida sintió temor, y tuvo que asumir su responsabilidad, dar cuentas de lo que había hecho: «¿por qué habéis comido del fruto prohibido?». Se vio a sí mismo «desnudo». Mi interpretación es que la misma libertad y uso de la razón que le daba dignidad, podía atentar contra ella. Parece que el relato quiere decir que la razón y la posibilidad de elegir caracterizaba a los seres humanos, les daba dignidad porque eran a imagen y semejanza de Dios. Sin embargo, al mismo tiempo el sobrepasar los límites de la barrera de los instintos les hizo reconocer su desnudez, su fragilidad, y les dio miedo: *con la misma razón que les daba la dignidad de seres humanos podían atentar contra esa dignidad humana*.

Lo curioso es que podía dominar los impulsos con razones: con la hoja de parra se podía cubrir la pérdida de dignidad. Parece que la razón puede ayudar al «respeto» a la dignidad o ir contra ella. Podríamos decir que *la cultura nos ayuda desarrollar nuestra dignidad como seres humanos o a cometer acciones indignas que atentan contra la dignidad humana*. Darse cuenta de esas posibilidades hizo que aquellos seres humanos sintieran miedo del futuro, si los seres humanos podemos hacer eso digno e indigno ¿qué futuro nos aguarda? Por eso el relato sigue diciendo que será penoso el trabajo, doloroso el parto, temida la muerte.

Esta transformación para la *especie* humana se presenta como un paso de peor a mejor. Sin embargo para el *individuo*, antes del despertar de la razón no existía mandato ni prohibición ni, por consiguiente, transgresión. Tenía razón Rousseau que para los

seres humanos como «especie física» en la que cada individuo alcanza su destino individualmente, como ocurre con los animales, *la cultura es una contradicción*. No obstante, como «especie moral», la educación permite desarrollar la cultura como cultivo de las disposiciones de la humanidad, forzándolas si es necesario para superar su naturaleza instintiva. El pastoreo es sustituido por la agricultura y empieza a requerirse la propiedad y el uso de la violencia contra los pastores y otros agricultores para no perder los frutos. Caín el agricultor mata a Abel el pastor.

Sin embargo, en mi interpretación, también se inicia la preocupación que los seres humanos debemos tener por el sufrimiento del otro («¿dónde está tu hermano?.. La sangre de tu hermano me está gritando desde la tierra» decía Yahvé); preocupación por el otro que genera nuestra protesta: «¿acaso soy el guardián de mi hermano?» «¿por qué me he de preocupar por los que mueren en Kosovo, en el África subsahariana, los marginados de Granada o Valencia, los emigrantes de El Ejido o los que mueren en las pateras o los cayucos? El origen de la moral está ligado al origen de la cultura, a la posibilidad de pedirnos cuentas de los que nos hacemos unos a otros. Es más, junto a la muerte y el asesinato, se desarrollan la cultura y el arte del intercambio y las instituciones de la constitución civil y la justicia pública: el que mate a Caín lo pagará siete veces, a las mujeres de Lamec se les dice que por un solo cardenal se matará a un hombre, por una cicatriz a un joven: la venganza se hace proporcional. Es curioso que incluso cuando aparece por primera vez la Ley del Tali3n es en un contexto que trata de hacer proporcional el castigo y que no se perjudique a los marginados, a los hu3rfanos y a las viudas, poniendo un l3mite a la venganza y al castigo sin freno. Tambi3n hay, pues, una interpretaci3n positiva del «ojo por ojo y diente por diente» (Ex. 21, 24).

Esta es la paradoja heredada: la libertad y la raz3n conllevan el peligro de la guerra. La cultura lleva el peligro de la guerra, la violencia y la exclusi3n. «Hay que confesar que los mayores males que pesan sobre los pueblos civilizados se derivan de la guerra y no tanto de la que transcurre o transcurri3, cuando de ese rearme incesante y siempre creciente para la pr3xima. A esto se aplican todas las fuerzas del Estado, todos los frutos de su cultura, que podr3an emplearse mejor para procurar una cultura mayor» dice Kant (1985: 85). *Por tanto seg3n est3 interpretaci3n tenemos la gran fortuna de tener cultura y tambi3n con la cultura podemos anularnos y someternos unos a otros y esto nos produce satisfacci3n y temor; de ah3 la relaci3n entre cultura y responsabilidad.*

Cultura y responsabilidad en la «noosfera»

Ciertamente podemos explicar un relato de significación similar usando otros símbolos y otras metáforas: las de la ciencia moderna, de seres humanos blancos, masculinos de la parte rica del mundo. De acuerdo con las teorías de la evolución biológica y cultural el *homo faber* rompe el equilibrio entre los animales y el medio, inventa herramientas y armas y produce el progreso tecnológico. No obstante, al mismo tiempo, también se produce otra evolución y el *homo sapiens* se da cuenta de esa ruptura del equilibrio y con la cultura crea instituciones e incluso produce un tipo de moral que llamamos moral convencional; se siente responsable de su familia y elabora una moral familiar o «microética» y una moral de protección y responsabilidad respecto de los que considera de los «suyos», su patria o, más tarde, su estado-nación. A esta segunda moral le llamamos «mesoética» siguiendo la terminología de Apel (1989; 1990).

Esta es la relación en la que quería insistir entre cultura y responsabilidad: la cultura como cultivo peculiarmente humano de nuestras relaciones con la naturaleza y entre nosotros mismos y la pluralidad de culturas como pluralidad de concepciones de esas relaciones. *Por tanto, parece que sabemos que podemos hacer y hacernos las cosas de muchas maneras y no tenemos excusa sino responsabilidad.*

El investigador de la paz Anatol Rapoport (1992) explica la relación entre cultura y paz desde el desarrollo de la noción de «noosfera». Los seres humanos vivimos en un planeta que está constituido por la litosfera, la atmósfera y la biosfera. Además, tenemos la noosfera: la totalidad de creencias, conceptos, valores, la esfera del conocimiento y del pseudoconocimiento, de las actitudes y convicciones que pueden ser consideradas como el contenido de la vida mental, emocional y espiritual de los seres humanos. La noosfera está relacionada con la capacidad de los seres humanos de acumular experiencia y transmitirla a las futuras generaciones. Se aprende y se transmite cultural y no genéticamente.

La noosfera muestra cambios evolutivos que pueden ser estudiados de manera tan sistemática como los de la biosfera. Su evolución es la evolución de las ideas, las lenguas, las religiones, las artes y, especialmente, de las instituciones. De manera semejante a la teoría de la evolución biológica, también algunas ideas han estado latentes, como hay genes latentes. Las ideas latentes sólo llegan a consolidarse cuando las condiciones noosféricas son las apropiadas: por ejemplo la teoría atómica y la misma teoría de la evolución a pesar de sus precedentes históricos, sólo llegaron a ser patentes

cuando se dieron las condiciones cognoscitivas apropiadas. Dice Rapoport que «también la idea de paz es una idea latente en la evolución de la cultura humana. Hay que estudiar las circunstancias de la noosfera que la propiciarían, en su lucha por la existencia con la institución guerra. El resultado de la lucha dependerá de si el clima político permite a los que poseen esta idea latente de paz, alcanzar posiciones de poder político» (50).

En mi reconstrucción filosófica de lo que nos podemos pedir unos seres humanos a otros a partir de las reflexiones de Rapoport, reafirmo mi propuesta de relación entre cultura y responsabilidad. No depende de la dotación genética de los seres humanos el que podamos cultivar nuestras relaciones de manera violenta, excluyente o basándonos en la institución guerra sino de la noosfera, de la esfera de los conocimientos, de la cultura. Como dice el preámbulo de la constitución de la UNESCO *es en la mente de los hombres donde surgió la guerra y es en la mente de los seres humanos donde tenemos que crear los baluartes de la paz*. De ahí la importancia del reconocimiento y la reconstrucción histórica de los momentos de paz vividos a lo largo de la historia, por más latentes e imperfectos que hayan sido. Son estos momentos de paz latente e imperfecta (Muñoz, 1998; 2001) los que son indicadores de la responsabilidad de que podemos hacernos las cosas de muchas maneras diferentes.

Violencia cultural, fin de la historia y choque de civilizaciones

Es importante, por consiguiente, estar atentos a las sutilidades de las diferentes maneras en que podemos ejercer *la violencia cultural* (Galtung, 1996). Es aquel tipo de violencia que consiste en los discursos de legitimación de las violencias estructural y directa. Banderas, himnos, paradas militares, la foto del líder en todos los lugares, discursos emotivos, chistes, publicidad, etc. pueden servir para legimitar y mantener la violencia estructural y provocar la directa. Filosóficamente me preocupa cómo la violencia cultural puede *cambiar el color moral de nuestras acciones*. Exageramos y demonizamos a los otros contra los que vamos a ejercer la violencia para disminuir nuestra propia responsabilidad moral por lo que les hacemos. Así, argumentamos, los inmigrantes magrebíes son moros delincuentes, los gitanos se automarginan, o esa persona que conducía «mujer tenía que ser». Pero tampoco podemos ensañarnos con los ciudadanos de El Ejido haciendo opaca nuestra propia responsabilidad como andaluces, valencianos, españoles, o como simples seres humanos que estamos construyendo el mundo como lo estamos haciendo. *Las culturas para hacer las paces que proponemos*

tratan de recuperar la transparencia en las relaciones humanas para deconstruir la opacidad moral y hacer explícitas las responsabilidades que tenemos por cómo cultivamos las relaciones humanas. En contra de la ceguera de muchas formas de exclusión buscamos reconstruir la organización de nuestra convivencia de otras maneras diferentes.

Después del fin de la Guerra Fría, los estudiosos de la paz tenemos nuevos retos y nuevas formas de comprender el mundo y, al mismo tiempo, nuevas decepciones. Por una parte, creadores de opinión mundial como Fukuyama (1992) proclaman el fin de la historia. Como en ciertas interpretaciones de Hegel la historia sólo tiene sentido y avanza cuando hay lucha entre antagónicos. Con la caída del muro de Berlín, según Fukuyama, ya no hay alternativas: la democracia liberal, el mercado y la libre competencia son los ganadores de la Guerra Fría. En todo caso quedan restos en África y Oriente que se han quedado fuera de la historia. Pero para nosotros los del Norte, la historia se ha terminado. Sería lo que Ramonet (1996) ha llamado el triunfo del «pensamiento único».

Sin embargo, tenemos que reconocer que lo que no se han superado son las necesidades de los seres humanos que produjeron aquellos sistemas de economía planificada de la otra parte del muro y que ahora consideramos obsoletos: la desigualdad, la especulación, el dinero que sólo hace dinero (Daniel, 1997). Diría, usando la terminología de Galtung, que no se ha superado ni la violencia directa que ahora se basa en las reacciones de insurrección de los pobres contra los ricos como se muestra por ejemplo en Chiapas (Rogers, 1997); ni se ha superado la violencia estructural que hace que el crecimiento económico excluya pueblos enteros del mundo y produzca la violencia directa de las muertes por hambre, como se ve cada año en los Informes sobre el Desarrollo Humano de las Naciones Unidas; ni tampoco se ha superado la violencia cultural que busca la legitimación en los grandes medios de comunicación promoviendo el triunfo del pensamiento único y negando la posibilidad de alternativas. Por tanto, en mi propuesta, sigue teniendo sentido la historia de lo que nos hacemos unos seres humanos a otros, la historia de nuestra responsabilidad de pasar la página (Mayor Zaragoza, 1994) de la cultura de la injusticia y de reconstruir culturas para hacer las paces.

Otro creador de opinión mundial como Huntington (1993; 1997a; 1997b) ha hablado de una nueva etapa en la concepción del orden y los conflictos mundiales que se basaría en el choque de civilizaciones y ya no en las luchas ideológicas o

económicas. Ciertamente es fundamental su aportación para recuperar los criterios de civilización y las creencias religiosas como instrumentos de análisis de las culturas de la guerra. Sin embargo, una cultura para la paz no puede disfrazar una vez más con motivos religiosos o la defensa de la llamada civilización de los derechos humanos, la falta de satisfacción de las necesidades básicas como puedan ser las de comer o del reconocimiento de las identidades colectivas. Es verdad que una cierta manera de entender el secularismo ilustrado nos ha cegado para entender las motivaciones humanas basadas en las diferentes formas de concebir lo sagrado, Dios o los dioses, la familia o ciertas formas de gobierno de inspiración religiosa. Sin embargo, la deconstrucción del discurso de Huntington cuando refiere por ejemplo a la Guerra del Golfo, muestra cómo la reducción a los análisis en términos de civilizaciones esconde decisiones del Fondo Monetario Internacional o de redistribución geoestratégica del llamado orden mundial. El propio Huntington legitima el mantenimiento de la OTAN sugiriendo que es necesaria para hacer frente al choque de civilizaciones. Europa y Estados Unidos, según este autor, deben cerrar filas contra la inmigración para mantener desde Occidente el liderazgo mundial, defendiendo la singularidad del propio Occidente en torno a una OTAN que, según él, podrá incluir países bisagra como los estados bálticos, Eslovenia o Croacia, pero que excluirá países histórica y primariamente musulmanes u ortodoxos. «Ni globalismo ni aislamiento, tampoco multiculturalismo ni unilateralismo servirán mejor los intereses norteamericanos. Sus intereses serán alcanzados más efectivamente si Estados Unidos evita esos extremos y si en su lugar adopta una política más atlántica de estrecha cooperación con sus socios europeos, la cual protegerá y promoverá los intereses, valores y cultura de la preciosa y única civilización que comparten» dice textualmente (Huntington, 1997b: 361 s.).

Culturas para éticas de mínimos y máximos

Filosóficamente es fundamental la deconstrucción de los discursos de la violencia cultural, para reconstruir lo que nos podemos pedir unos a otros. Mi propuesta metodológica es que las culturas para hacer las paces se han de reconstruir desde las propias posibilidades humanas. Creo que ha quedado demostrado que los seres humanos somos competentes para la guerra, la violencia y la anulación de unos por otros y otras. Sin embargo, también somos competentes para hacer las paces. Por este motivo las culturas para hacer las paces deben recuperar los elementos de las diferentes

civilizaciones y culturas que se han marginado por la forma en que desde el Occidente hemos organizado el mundo y la Modernidad.

Utilizando con una cierta libertad el modelo explicativo de Habermas (1987) podríamos decir que los seres humanos coordinamos nuestras acciones bien sistémicamente creando sistemas como la administración del gobierno o de la economía, bien basándonos en las diferentes formas de vida cotidiana, donde lo que vale es la capacidad de comunicarnos, de confianza mutua y de participación en los asuntos que nos afectan, lo que en filosofía llamamos los mundos de la vida. La manera en que hemos modernizado el mundo desde el Norte ha sido dotar de tanta autonomía a los sistemas que hemos creado, que sus efectos rebotan contra nosotros mismos. Los sistemas económicos y de poder han producido una nueva forma de colonización, porque han llegado a controlar la capacidad comunicativa de los mundos de la vida cotidiana. Así, hemos llegado a perder libertad porque las relaciones humanas quedan sometidas al control sistémico del dinero y el poder. También hemos llegado a perder el sentido de la vida, es decir, a un empobrecimiento cultural, debido a la estandarización de una cultura homogénea que es la que llamamos cultura de los expertos en economía, agricultura, política, etc. A las pérdidas de libertad y sentido por las causas mencionadas las llama Habermas las patologías de la modernidad.

La alternativa en la que vengo trabajando pasa por la recuperación de una ética mínima planetaria que reconstruya los mínimos morales que tenemos en común los diferentes mundos de la vida. Estos mínimos se dan dentro de las estructuras generales del mundo de la vida. Es decir, se basan en la capacidad de desarrollar las culturas autóctonas, las propias culturas, los propios sistemas de socialización y de construcción de la personalidad individual. Dicho de esta forma es una propuesta *procedimental*, esto es, indica sólo el procedimiento moral mínimo que haga compatible la unidad de la razón humana con la multiplicidad de voces con que es expresada. No significa la imposición de una ética de máximos concreta, sino el reconocimiento mínimo de la multiplicidad de máximos morales indicados por las diferentes tradiciones culturales. Es un procedimiento de mínimos éticos que se ha de llenar con la rica diversidad de los diferentes mundos de la vida.

Los valores mínimos de esta ética mínima planetaria, son por una parte la necesidad de ajustar las relaciones humanas de manera que todo ser humano o colectividad, pueda dejar oír su voz o su silencio en aquello que les afecte, tenga el derecho a la palabra. Es el *valor de la justicia* entendida como procedimiento. Por otra

parte otro valor mínimo consiste en la explicitación de los sólidos lazos que nos unen a unos seres humanos con otros por el hecho de decir lo que decimos, hacer lo que hacemos o callar lo que nos callamos. Este segundo valor mínimo es la *solidaridad*. En cualquier caso, hay que insistir que son valores mínimos y que se entienden como procedimientos para empezar a hablar o, si queremos, a expresar nuestros silencios. De esta manera, sustituimos las culturas de la violencia por las cultura de la palabra o, si incluimos el derecho al silencio, por la cultura de la comunicación, por las culturas para hacer las paces. La justicia y la solidaridad procedimentales deberán llenarse con el contenido diverso de las diferentes maneras de organizar y entender la justicia y con la pluralidad de formas en que podemos ser solidarios. También deben llenarse con la educación de los sentimientos y la potenciación de la ternura y la gratuidad en las relaciones personales, la introducción de la perspectiva de género, el reconocimiento de la pluralidad de formas de vida, de creencias y la interpelación mutua y educación intercultural entre los saberes diferentes de las diversas culturas.

En la actualidad tenemos problemas de globalización (Martínez Guzmán, 1999c) que requieren una respuesta ética planetaria. El desarrollo de las armas que comenzó el *homo faber*, en estos momentos puede causar una destrucción global; el desarrollo de la tecnología causa daños medioambientales que van más allá de los límites de los actuales estados-nación. Además, la organización de la economía por la cultura economicista del *homo sapiens*, penetra también los límites del estado-nación. Aquella ecuación entre seguridad, gobernabilidad y soberanía en que se basaba el estado-nación, heredera del orden mundial de la paz de Westfalia ya no sirve. Es toda la tierra la que tiene problemas de seguridad medioambiental y económica. Por tanto, debemos reconceptualizar las nociones de gobernabilidad y soberanía en el marco de una nueva política y una nueva ética. La respuesta que vimos que según Apel daba el *homo sapiens* se limitaba a la familia (microética) o a la colectividad expresada en el estado nación (mesoética) y, por tanto se quedaba dentro e los límites de una moral convencional.

Por estas razones el nuevo diagnóstico de la situación del mundo requiere que la nueva ética de las culturas para hacer las paces sea, como el mismo Apel propone, una «macroética» planetaria post-convencional. La ética mínima que acabamos de mencionar basada en la justicia y solidaridad mínimas, no es sólo una ética de la responsabilidad individual, ni se limita a que nuestra preocupación sea por los «nuestros». Como ya advertía Kant (Martínez Guzmán, 1997b) la violación del derecho

en una parte del mundo afecta a toda la tierra. Los «nuestros» son todos los seres humanos e incluso tenemos un compromiso con las generaciones futuras. Por tanto *la macroética planetaria es una ética de la corresponsabilidad porque los efectos de nuestras acciones individuales y colectivas son para todos los seres humanos.*

Esta sería una muestra de la reconstrucción filosófica de las posibilidades de pasar la página de la cultura de la violencia, la guerra y la injusticia y abrir una nueva página de culturas para hacer las paces basadas en los procedimientos mínimos de justicia solidaridad y corresponsabilidad. Esta ética de mínimos se ha de completar con los máximos de la diversidad de culturas que los seres humanos hemos sido capaces de construir y con una educación emocional que potencie la ternura y esté atenta a la transformación por medios pacíficos del sufrimiento que unos seres humanos producimos a otros y a la naturaleza.

Desgraciadamente es cierto y es real que, si queremos, los seres humanos podemos hacernos mucho daño y producir, muertes, marginación y exclusión. Sin embargo también es cierto, *y es real*, que tenemos capacidades y competencias para hacer las paces de las múltiples maneras que hemos indicado y que vosotros y vosotras practicáis día a día en los centros escolares. Quienes dicen que «son realistas» y nos consideran «idealistas» a quienes trabajamos para hacer las paces, son en realidad «idealistas» en el peor de los sentidos: ideólogos que esconden la posibilidad de alternativas a los diferentes tipos de violencia. En cambio quienes trabajamos por las culturas para hacer las paces, como venimos defendiendo, reconocemos el daño que nos podemos hacer, pero también las cosas buenas que nos podemos hacer. Por eso decimos *que nosotros los pacifistas somos los realistas* (Martínez Guzmán, 2005). Todo depende de las culturas que cultivemos y en las que nos eduquemos. Vosotros y vosotras estáis trabajando día a día en toda Andalucía para cultivar las culturas para hacer las paces.

Referencias

- APEL, KARL-OTTO (1989): «La situación del hombre como problema ético», en PALACIOS, X. y FRANCISCO JARAUTA (eds.) (1989): *Razón, ética y política. El conflicto de la sociedades modernas*, Barcelona, Anthropos.
- (1990): *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*, Buenos Aires, Editorial Almagesto.
- DANIEL, JEAN (1997): «El conflicto de las civilizaciones», *Metapolítica*, 1(3), 347-361.
- FUKUYAMA, FRANCIS (1992): *El último hombre y el fin de la historia*, Barcelona, Planeta.
- GALTUNG, JOHAN (1996): *Peace by Peaceful Means. Peace and Conflict Development and Civilization*, London, Sage/International Peace Research Institut,Oslo.
- HABERMAS, JÜRGEN (1987): *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus.

- HUNTINGTON, SAMUEL P. (1993): «La reestructuración del sistema internacional: ¿choque de civilizaciones?», *Estudios Internacionales. Revista del Instituto de Relaciones Internacionales y de Investigación para la Paz (IRIPAZ) de Guatemala*, 4(8, julio-diciembre), 5-23.
- (1997a): *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós.
- (1997b): «El occidente: único, no universal», *Metapolítica*, 1(3), 347-361.
- KANT, IMMANUEL (1985): «Comienzo presunto de la historia humana», en KANT, IMMANUEL (ed.) (1985): *Filosofía de la Historia*, México/Madrid/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 95-122. [Original 1786].
- MARTÍNEZ GUZMÁN, VICENT (1997a): «La guerra perpetua. La filosofía y la paz», *Ágora. Papeles de Filosofía. Universidad de Santiago de Compostela*, 16(1), 95-110.
- (1997b): «Reconstruir la paz doscientos años después. Una filosofía transkantiana para la paz» 1997b): *La paz en Kant doscientos años después*, València, Nau Llibres, 119-144.
- (1999a): «Cultura de la Pau: Una perspectiva des de la filosofia per a la pau», en UNIVERSITAT DE BARCELONA (ed.) (1999a): *Els juliols de la UB 1998. Textos de l'acte de cloenda*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 9-18.
- (1999b): «El compromiso por la paz», en LLIDÓ HERRERO, JOAN (ed.) (1999b): *I Encuentro diálogo Fe-Cultura. ¿De nuevo Dios?*, Castelló, Universitat Jaume I, 85-96.
- (1999c): «The Philosophical Foundations of Globalization», en BROCK-UTNE, BIRGIT y GUNNAR GARBO (eds.) (1999c): *Globalization-On Whose Terms?*, Oslo, University of Oslo. Institute for Educational Research, 11-23.
- (2001): *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria.
- (2003): «Culturas para hacer las paces y educar con cuidado», en MUÑOZ, FRANCISCO A. y otros (eds.) (2003): *Actas del I Congreso Hispanoamericano de Educación y Cultura de Paz*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 55-69.
- (2004): «Educar para la paz desde una filosofía para hacer las paces», *Decisio*(7), 52-57.
- (2005): *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*, Bilbao, Desclée de Brower.
- MAYOR ZARAGOZA, FEDERICO (1994): *La nueva página*, UNESCO/Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores.
- MUÑOZ, FRANCISCO A. (1998): «La paz imperfecta: Apuntes para la reconstrucción del pensamiento "pacifista"», *Papeles de Cuestiones Internacionales*(65), 11-15.
- (2001): *La paz imperfecta*, Granada, Universidad de Granada.
- RAMONET, IGNACIO (1996): «El pensamiento único», *Le Monde Diplomatique. Edición Española*(7), 2.
- RAPOPORT, ANATOL (1992): *Peace. An Idea Whose Time Has Come*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- ROGERS, PAUL (1997): «Reviewing Britain's Security», *International Affairs*, 73, 655-669.