

LA SEGURIDAD EN EL SIGLO XXI, DESDE LO GLOBAL A LO LOCAL

ICIP Research

06



LA SEGURIDAD EN EL SIGLO XXI, DESDE LO GLOBAL A LO LOCAL

ICIP Research
06



Santiago ÁLVAREZ
Irene COMINS
Rafael MARTINEZ
Vicent MARTÍNEZ GUZMÁN
Karlos PÉREZ DE ARMIÑO
José Antonio SANAHUJA
Diego TORRENTE
Nuria DEL VISO

La **Seguridad** en el siglo XXI, desde lo global a lo local. – (ICIP Research ; 06)

Bibliografía. – ISBN 9788439398820

I. Álvarez Cantalapiedra, Santiago. Conflictos de la ciudad y tentación securitaria

II. Institut Català Internacional per la Pau III. Col·lecció: ICIP Research ; 6

1. Seguretat ciutadana 2. Seguretat nacional 3. Seguretat internacional

351.74/.75

355.02

327

© 2018 Institut Català Internacional per la Pau

C. Tapineria, 10, 3a planta

08002 Barcelona

T. 935 544 270 / icip@gencat.cat

www.icip.cat

Disseny i Maquetació

Entitat Autònoma del Diari Oficial i de Publicacions

ISBN 978-84-393-9882-0

SUMARIO

PRESENTACIÓN 5

Xavier Masllorens

1.- LA SEGURIDAD HUMANA. LÍMITES Y POTENCIALIDADES
PARA ORIENTAR EL ANÁLISIS CRÍTICO Y LAS POLÍTICAS 7

Karlos Pérez de Armiño

2.- ESTRATEGIAS NACIONALES DE SEGURIDAD
ANTE LOS RIESGOS Y AMENAZAS TRANSNACIONALES 29

Rafael Martinez

3.- LEGITIMIDAD SECURITARIA PARA UN ACTOR EN CRISIS:
LA NUEVA ESTRATEGIA GLOBAL Y DE SEGURIDAD
DE LA UNIÓN EUROPEA 47

José Antonio Sanahuja

4.- EL CAMBIO CLIMÁTICO COMO PROBLEMA DE SEGURIDAD
NACIONAL: ALGUNAS CRÍTICAS 63

Nuria del Viso

5.- RESPUESTAS DE LA POLICÍA A LOS RETOS DE LA SEGURIDAD:
ESTRATEGIAS, ALIANZAS Y TECNOLOGÍAS 81

Diego Torrente

6.- CONFLICTOS DE LA CIUDAD ACTUAL Y TENTACIÓN SECURITARIA	99
---	----

Santiago Álvarez

7.- DE LA SEGURIDAD COMO DOMINACIÓN, A LA ÉTICA Y POLÍTICAS DE LOS CUIDADOS COMO CONSTRUCCIÓN DE UNA CIUDADANÍA LOCALMENTE COSMOPOLITA, CUIDADORA Y ECOLÓGICA	117
--	-----

Vicent Martínez Guzmán

Irene Comins

BIOGRAFÍAS DE L@S AUTOR@S	137
---------------------------	-----

DE LA SEGURIDAD COMO DOMINACIÓN, A LA ÉTICA Y POLÍTICAS DE LOS CUIDADOS COMO CONSTRUCCIÓN DE UNA CIUDADANÍA LOCALMENTE COSMOPOLITA, CUIDADORA Y ECOLÓGICA

Irene Comins Mingol

Directora del Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz (IUDESP),
Universitat Jaume I (UJI).

Vicent Martínez Guzmán

Vicepresidente del Instituto Catalán Internacional de la Paz (ICIP) y Director
Honorífico de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la UJI.

Resumen

En estas reflexiones, actualizaremos el papel de la seguridad en las diversas etapas de la Investigación de la Paz Internacional, desde nuestra perspectiva de una Filosofía para hacer las paces. Analizaremos la vinculación entre la paz negativa y la seguridad relacionada con el dicho clásico, *si vis pacem para bellum*, expresado posteriormente como la "disuasión" del enemigo dentro del marco del dicho Orden Mundial de Westfalia y la Guerra Fría. La introducción de la perspectiva de género en la Investigación de la Paz por Betty Reardon supuso una denuncia de esta concepción de seguridad, vinculado al sexismo como dominación masculina y al sistema de la guerra que construye el y la diferente como enemigo. La alternativa, desde la paz positiva y las culturas para hacer las paces, será una concepción relacional de los seres humanos que se cuidan los unos y las unas a los otros y las otras y la actual elaboración de políticas de los cuidados que nos llevan hacia una ciudadanía localmente cosmopolita con una dimensión ecológica.

Palabras clave:

Género, Paz Negativa, Paz Positiva, Investigación de la Paz, Sexismo.

1. Introducción

Tal como expuesto en el resumen, en este trabajo vamos a hacer la propuesta de sustituir la noción heredada, de seguridad como dominación, por políticas que cuidan de los seres humanos y la misma naturaleza. La seguridad nunca consigue liberarse de la carga militarista frente a las amenazas militares, ni de la generación de desigualdades económicas que marginan y expulsan (Sassen 2015) unos seres humanos fuera de los que se enriquecen a coste de los que empobrecen, así como finalmente producen una alteración del funcionamiento de la Naturaleza en nombre de una seguridad que se expresa últimamente con términos de Cambio Climático e incluso con la terminología del Antropoceno como una nueva etapa geológica, producida por los seres humanos.

Unas primeras intuiciones sobre hacer una filosofía para hacer las paces hacia una paz insegura, como desarrollaremos más adelante, hacia maneras de hacer las paces que tienen en cuenta las diversas maneras de cuidarnos y para que unos seres humanos cuiden de otros y de la naturaleza, ya las escribimos después de los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001, con la caída de la seguridad económica de las Torres Gemelas y de la seguridad militar con los ataques contra el Pentágono (Martínez Guzmán 2001b).

Distribuiremos nuestros argumentos sobre los siguientes puntos, relacionados con nuestras reconstrucciones de las etapas de la *Peace Research* desde nuestros análisis de filosofía para hacer las paces (Forastelli 2015, Martínez Guzmán, Comins Mingol y París Albert 2009, Martínez Guzmán 2001a):

La seguridad dentro del marco de la paz negativa: ¿la disuasión (*deterrence*) y la guerra (in)civil mundial? El realismo y el Orden Mundial de Westfalia.

Seguridad y paz positiva, desarrollo y justicia. La seguridad humana y el ejercicio de las capacidades.

Perspectiva de género: del miedo a la diferencia a las políticas de los cuidados y el feminismo como nuevo humanismo.

Culturas para hacer las paces “con cuidado” como alternativas a las violencias culturales y la colonización de las mentes desde los miedos.

2. La seguridad dentro del marco de la paz negativa: ¿la disuasión (*deterrence*) y la guerra (in)civil mundial? El realismo y el Orden Mundial de Westfalia

Con respecto a la primera etapa en la Investigación de la Paz que llamamos desde Galtung (2003) “paz negativa”, la noción de paz heredaría la definición latina de *pax*, como *absentia belli*. La Paz se definiría negativamente como lo que no es guerra o, en terminología de Galtung, ausencia de violencia directa. En cuanto a la noción de seguridad, se aplica el dicho latino *si vis pacem para bellum*, si quieres paz, prepara la guerra y así estaremos más “seguros”. Es como si a un granjero de nuestros pueblos le dirías que, si quiere cosechar tomates, que plante semillas de cebollas... obviamente, si quiere tomates, tiene que plantar semilla de tomates, igual que, si queremos hacer las paces, los medios que tenemos que preparar también tienen que ser pacíficos. Ya empezamos con las paradojas de la seguridad, en este caso militarizada. Además, como veremos, preparar la guerra para hacer las paces será un precedente de lo que, en la llamada Guerra Fría (en muchos lugares del mundo, no era “tan fría”), se llama “disuasión”, ya no en el idioma del Imperio Romano, sino con la del otro imperio que domina el mundo desde el final de la Segunda Guerra Mundial y lo llamaron *deterrence*.

El profesor Mayor Zaragoza subvierte el dicho latino *si vis pacem para bellum* y dice, dentro del giro que proponía, de pasar página de las culturas de las violencias a las culturas de hacer las paces, *si vis pacem para verbum*, si quieres la paz, prepara la palabra. Por eso, escribió, entre otros, un libro sobre la fuerza de la palabra (Mayor Zaragoza 1994, Mayor Zaragoza y Gabilondo 2005).

En nuestra filosofía para hacer las paces, también proponemos hacer las paces desde la fuerza de la palabra. Por una parte porque, como humanistas, encontramos la relación entre la palabra latina *pax*, *pacis* y la palabra pacto. Además, con otro dicho que daría fuerza a lo que supone dar la palabra para llegar a pactos que se tienen que cumplir: *Pacta servanda sunt*.

En nuestra propuesta, sustituimos la fuerza militar y/o económica, que generan violencias, por la fuerza de los compromisos que alcanzamos cuando hablamos y nos comunicamos unos seres humanos con otros y siempre podemos pedirnos cuentas de las palabras dichas de las cuales, además, tene-

mos que rendir cuentas de por qué hacemos, decimos y callamos lo que nos hacemos, decimos y callamos cuando nos comunicamos unos seres humanos con otros. En este contexto, aplicamos lo que llamamos la “fuerza ilocutiva” o “performatividad”, que proviene de la Teoría de los Actos de Habla (Martínez Guzmán 2007) y ha sido aplicada a la filosofía política y a la ética del discurso por Apel y Habermas (1989) y al feminismo y a la noción de identidad sexual, por autores como Butler (2009) y nosotros mismos al concepto de identidades complejas, dinámicas e híbridas (Martínez Guzmán 2010).

La performatividad se distingue del simple significado referencial de los actos de habla. No se trata solamente de referir a hechos de manera verdadera o falsa. Se trata de expresar qué acciones tomamos cuando hablamos, de cómo los seres humanos nos hacemos cosas con las palabras (Austin 1971). Es lo que hacemos, una promesa, una advertencia, una declaración de amor, qué intenciones tenemos y a qué nos compromete lo que decimos, los que nos une de manera sólida unos seres con otros, lo que se expresa con este término técnico de fuerza ilocutiva, no militarizada ni económica que genera desigualdades, sino que se somete a rendir cuentas de los compromisos con aquellos con los que se comunica. El dicho en inglés que utiliza Austin dice *my word is my bond*: mi palabra es el vínculo que me liga a los otros seres humanos con los que me comunico.

En cierta medida, interpretamos la fuerza de la palabra de Mayor Zaragoza en este sentido performativo, siempre dinámico y abierto a la interpelación recíproca que nos quita seguridades basadas en los miedos y las amenazas... en el sentido de Hannah Arendt (Arendt y Birulés 2011) cuando desvincula el poder de la violencia en aquel dicho que define el papel de la policía del estado por el uso de la violencia legítima. Por el contrario, Arendt dice que el poder político es poder comunicativo, basado en la capacidad de actuar de manera concertada y de llegar a acuerdos. Esta sería una de nuestras subversiones de la seguridad basada en preparar la guerra para conseguir la paz, porque, siguiendo la idea de Mayor Zaragoza que, por querer la paz, lo que tenemos que preparar es la fuerza de la palabra, el poder comunicativo y la capacidad de llegar a acuerdos. Fuerza, no en el sentido de dominación ni ningún tipo de violencia, sino en el sentido de la fuerza ilocutiva o performatividad que une sólidamente (puede ser el origen de la palabra solidaridad) unos seres humanos con otros en todo lo que nos hacemos, decimos y, hasta callamos. También hay silencios que “dicen mucho” (Martínez Guzmán 1999).

Otra trampa que hemos heredado de los clásicos en cuanto al concepto de seguridad viene de los griegos, aunque también ha pasado por los romanos. En el diálogo sobre la República (462 a.b) de Platón, distingue entre las guerras contra los extranjeros, los *bárbaros*, donde se puede permitir hasta convertir a los vencidos en esclavos y que se llaman *polemos*, y las guerras que considera más dolorosas y que son las que hacen los griegos entre ellos mismos y que, a través de los romanos, nos han llegado como guerra civil (*Bellum civile*). En griego se dice *stásis*, como una especie de secesión bélica entre los mismos griegos, y en las que no profundizamos ahora mismo, pero podemos dar pistas para investigaciones posteriores, en la medida en la que prefiguran un orden internacional o estatal, donde tenemos que estar firmes contra los que no son de los nuestros (Agamben 2015, Ramis 2015). *Stásis* tiene el doble significado de estabilidad, pero también de sublevación y secesión.

Curiosamente, relacionado con la palabra griega *stásis*, que podemos traducir como guerra civil, están los verbos utilizados en el evangelio cuando dice que no tenemos que responder a la violencia con más violencia, o al mal con más mal, sino que tenemos que hacerlo con la no violencia como, entre otros, explica Luther King: son los verbos *Histēmi* y *anthistēmi* (Mt 5, 39), que hemos estudiado en otro sitio (Martínez Guzmán 2016). La no violencia, el no contestar al mal con más mal, utiliza estos tipos de verbos que quieren decir, precisamente, no que nos quedemos pasivos ante la violencia, sino que no incrementemos la espiral de violencia, utilizando esta *stásis* violenta que lamentaba Platón porque era una guerra entre los mismos griegos.

Desde nuestras aportaciones a una filosofía para hacer las paces, la cuestión lingüística es cómo construimos quiénes somos “nosotros” o quiénes son los “nuestros” que tenemos que estar firmes contra los otros: algunas interpretaciones afirman que somos “nosotros los que no son otros” y otras interpretaciones dicen que “nosotros” somos precisamente “nosotros y los otros todos juntos” (Benveniste 2008). Panikkar (2004) los explica todo, diciendo que podemos considerar el otro como *alius*, como alguien ajeno contra quien tenemos que estar firmes, si hace falta, incluso dominándolo, o el otro como *alter*, como otra parte de nosotros mismos.

Finalmente, Arendt (1988) también nos ayuda a no caer en la trampa de considerar más malas las guerras civiles que las guerras contra estados considerados extranjeros o bárbaros, como heredado de los griegos y romanos, porque llega a afirmar que, en realidad, todas las guerras son iguales

de dolorosas y corremos el riesgo, como pasó en las guerras mundiales o los terrorismos y contraterrorismos globales, de caer en una “guerra civil mundial”. En nuestra terminología, no existen las “guerras civiles”: si son guerras, nunca son civiles, porque la “civilidad” es la traducción latina de la “política” en griego, y si hay guerras, no estamos más seguros sino frustrados porque las guerras son el fracaso de la política que ya hemos definido como desvinculada del uso legítimo de la violencia por parte del Estado y vinculado al poder comunicativo y la capacidad de llegar a acuerdos de manera concertada por medio de la fuerza performativa de los actos de habla.

En una de las terminologías comunes en el Orden Mundial actual, todavía predomina el Orden internacional de la Paz de Westfalia (1648): el estado nacional, supuestamente, da seguridad, gobernabilidad y soberanía, dentro de los límites territoriales de las fronteras. El Estado asume la nación (Sanahuja 2004). Este es el estado que tiene el monopolio del uso legítimo de la violencia, como venimos criticando, pero internacionalmente, lo que hay es anarquía y necesitamos tener seguridad militarizada y económica antes las amenazas de esta anarquía (Bull 1995). Esta concepción del orden mundial anárquico es el que se considera “realista”, con una epistemología neopositiva y una psicología conductista, a las que venimos presentando alternativas.

Entre otros, esta manera de entender la seguridad cae en el llamado “Dilema de la seguridad” desde 1950 (Herz): el aumento de mi seguridad en contra de mi enemigo, en realidad la pone en riesgo, porque el otro también incrementa su seguridad en mi contra (Booth y Wheeler 2008). Ciertamente, los neorrealistas dicen que no existe tal dilema porque se puede producir una especie de equilibrio de fuerzas y amenazas y, entonces, algún tipo de estabilidad. Pero analistas como Barber (2004) advierten de que lo que pasa en realidad, sobre todo con la llamada guerra contra el terrorismo, es que pasamos de la disuasión a la “guerra preventiva” y, en definitivo, al imperio del miedo.

3. Seguridad y paz positiva, desarrollo y justicia. La seguridad humana y el ejercicio de las capacidades

En la segunda etapa que reconstruimos en la Investigación de la Paz, todavía según Galtung, ya vamos más allá de la paz negativa como ausencia de violencia directa, con todas las consecuencias que acabamos de analizar y la

paz positiva sería el trabajo positivo que tendríamos que hacer para transformar la violencia estructural, buscando la satisfacción de las necesidades humanas básicas para todos los seres humanos.

Aquí, la seguridad iría vinculada a la supervivencia contra la violencia y la muerte que completa Galtung con el bienestar contra la miseria, la identidad contra la alienación de la propia cultura y la libertad contra la represión. El mismo Galtung suele advertir que “no es la seguridad, la que trae la paz”, sino “la paz, la que trae la seguridad”. Además de estas necesidades humanas básicas, hay que añadir el equilibrio ecológico alternativo al antropocentrismo, antes ya nos referimos al Antropoceno, y hay que añadir también la perspectiva de género, como haremos a continuación, como empezará a hacer Birgit Brock-Utne, concretando las necesidades humanas básicas de Galtung, a las micro-violencias contra las mujeres (Martínez Guzmán y París Albert 2006), por ejemplo, para no caer en el androcentrismo.

También tenemos que “descolonizar” esta seguridad, vinculada al desarrollo y la justicia como satisfacción de las necesidades humanas básicas, porque podemos caer en el peligro de definir desde el Norte dominante unas nociones de desarrollo, imponiendo un modelo económico liberal: son los propios seres humanos, afectados por la falta de satisfacción de sus necesidades básicas, quienes las tienen que definir y ser sujetos-agentes de su propia búsqueda de cómo satisfacerlas y de su propio empoderamiento. Estaría en la línea de la relación entre desarrollo y libertad: desarrollo como ejercicio libre de las propias capacidades desde lo que las mismas colectividades consideran dignas de valorar (Sen 2000, Martínez Guzmán y París Albert 2006).

De hecho, la propuesta desde el informe del PNUD de 1994, con la denominación de “seguridad humana”, refiere a las personas, más que a los estados, en siete ámbitos: económico, alimentario, salud, medio ambiente, personal, comunitario y político.

Con todo, desde nuestras propuestas de filosofía para hacer las paces para una Teoría Crítica de la Investigación para la Paz, todavía quedarían unas preguntas sobre las que reflexionaremos a continuación: ¿De qué “personas” estamos hablando? ¿Sujetos individuales, cada uno buscando “su” seguridad liberal o neoliberal como la nueva razón del mundo, liberal o neoliberal? (Laval y Dardot 2013) ¿Qué quiere decir “humano” en la noción de seguridad humana? hasta ¿qué quiere decir “humanitarismo” en la ayuda humanitaria: será una

nueva forma de seguridad como dominación, estigmatizar unos seres humanos como víctimas que necesitan ayuda humanitaria sin permitirles que tengan su propia capacidad de agencia para transformar su propia victimización para los que se supone que quieren ayudarles humanitariamente? (Campbell 1998) o como también se ha dicho, por lo menos ¿no tendríamos que hacerles daño, hacer ningún daño (*Do no harm*) (Anderson 1999) como venimos estudiando desde hace años? Sobre todo, para presentar nuestras propuestas de políticas para que unos seres humanos cuiden de otros y de la naturaleza. ¿Qué papel tiene la perspectiva de género?

4. Perspectiva de género: del miedo a la diferencia a las políticas de los cuidados y el feminismo como nuevo humanismo

La profundización en la perspectiva de género en nuestra reconstrucción filosófica de las etapas de la Investigación para la Paz, además de las autoras y matices ya mencionados, viene inspirada en unos libros importantes de Betty Reardon (1985, 1990, Hans y Reardon 2010).

Para esta autora, el sexismo, entendido como dominación masculina y la seguridad basada en el sistema de la guerra, están unidos simbióticamente, son manifestaciones gemelas del problema común de la violencia social y tienen una causa en común.

Para explicar la causa en común, se inspira en Fornari (1972), quien da una explicación psicoanalítica de cómo se configura el psiquismo humano desde una perspectiva masculina.

- 1) Está claro que observamos diferencias sexuales en la capacidad de reproducción.
- 2) A los hombres, estas diferencias les dan miedo: la dependencia de la madre, la diferencia con las “otras”. Lo consideramos síntomas de la *vulnerabilidad* masculina.
- 3) La consecuencia es que los hombres construyen diferencias de papeles y funciones según el género, como un sistema de dominación para defenderse de la otra que ven distinta.

- 4) Entonces, construyen la noción de seguridad como dominación para defenderse de la amenaza de la diferencia, de la alteridad.
- 5) Así se construye la noción de enemigo desde el miedo que le tengo al otro, inicialmente manifestado como miedo a la otra.
- 6) Aplicado al sistema de la guerra, es la conversión en enemigo de carne y hueso del enemigo imaginario, construido como consecuencia del miedo a la diferencia manifestada inicialmente como miedo a la diferencia de la otra.

Según Reardon, así es como se construye la relación entre militarismo, seguridad y sexismo.

Los hombres suelen socializar a través del uso competitivo de la violencia con sus iguales y la opresión con sus “inferiores” en el marco de su miedo a la diferencia. Pero solo a las mujeres se les permite expresar este miedo. El miedo en el hombre se canaliza a través de la agresión y en la mujer a través de la sumisión. Esta relación agresión-sumisión tiene su máxima expresión en la violación: forzar a una persona o personas a la sumisión y acomodación mediante la amenaza o el uso de la fuerza y la violencia.

La amenaza de la violación sirve para “mantener a raya” a las mujeres, a los enemigos, a los colonizados, a los otros, a los diferentes. Es la metáfora última del sistema de la guerra, donde la violencia es el árbitro final de las relaciones. Se legitima la violencia, dentro del sistema de la guerra, para dar menos valor, deshumanizar, el amenazado de violación, el enemigo, el otro estado-nación.

Según Reardon, pues, hay como una “herida originaria” en la construcción social del género, basada en el miedo a la diferencia que se convierte en un sistema de dominación y se proyecta en una seguridad basada en el sistema de la guerra. Está claro que no hay únicamente explicaciones psicoanalíticas del psiquismo humano, construido desde la masculinidad. También hay causas estructurales. Las causas estructurales son la creación humano-masculina de las relaciones sociales, de acuerdo con la estructura psíquica, herida por el miedo a la diferencia.

Desde el miedo a la diferencia, se construye la organización mundial en estados-nación militarizados y la cultura de la guerra.

La alternativa que propone es el feminismo como nuevo humanismo. Sería como un sistema de creencias, opuesto a cualquier forma de sexismo como dominación. La abolición del sexismo supone la integración de las mujeres en todas las esferas de la actividad humana (así como la integración de los hombres en todas las esferas de la actividad humana, por ejemplo de los cuidados). De manera colateral, incluye la creencia de que esta integración de las mujeres es necesaria para abolir el sistema de la guerra. Como explicaremos a continuación, también supone recuperar la capacidad de preocupación, unos seres humanos cuidando de otros, según las propuestas de Gilligan (1986). Fomentar que unos seres humanos cuiden de otros en lugar de la seguridad militarizada y el sexismo como dominación masculina sería otra manera de enfrentar el miedo a la diferencia, y no desde la dominación del y de la diferente, sino desde la necesidad de asumir nuestra propia vulnerabilidad que nos hace seres racionales.

Todavía según Reardon, las características de las alternativas humanizarían la justicia de persona a persona en las estructuras; buscarían el equilibrio ecológico y la comprensión global de los sistemas, más respetuoso con la naturaleza y el cuerpo; alterarían el cientifismo dualista que atribuye intuición e imaginación a las mujeres y el racionalismo y el reduccionismo a los hombres; modificarían el dualismo antropológico mente-cuerpo, pensamiento-sentimiento, cielo-tierra, espíritu-carne; personalizarían al otro, objetivado por el sexo, la raza o la clase; deslegitimarían el uso de la fuerza; el mundo ya no se organizaría en enemigos agresores y perdedores que legitiman el uso de la fuerza. Cambiarían la socialización y el concepto de la educación, más vinculado ahora al cuidarnos unos seres humanos de otros. Sería una educación de cuidado y justicia entonces, sin hacer otro dualismo (Martínez Guzmán 2003, Comins Mingol 2015b).

Así pues, estamos en medio de nuestra reflexión que nos llevará a la última parte de estas reflexiones: Necesitamos más “seguridad” que, como profundizaremos, quiere decir precisamente *sine cura*, sin cuidarnos unos seres humanos a los otros, o ¿lo que necesitamos es una reconsideración de lo vulnerables que somos, como seres relacionales que tenemos que promover políticas para cuidarnos unos y unas de los otros? Eso ya formará parte de cómo vamos creando las mentalidades y las culturas para hacer las paces desde estos presupuestos de políticas más de cuidados que de seguridad...

5. Culturas para hacer las paces “con cuidado” como alternativas a las violencias culturales y la colonización de las mentes desde los miedos

De nuestra reconstrucción filosófica de las tres paces del esquema clásico de Galtun, paz negativa y positiva, a las que hemos añadido la perspectiva de género que nos da indicadores para sustituir la noción de seguridad que nunca se libera de la carga militarista y generadora de desigualdades, para sustituirla por políticas para que nos cuidemos unos seres humanos de los otros, nos falta, precisamente, la creación de las nuevas culturas para hacer las paces “con cuidado”.

Podríamos resumirlo todo, diciendo que las violencias culturales colonizan nuestras mentes con prácticas discursivas que, como hemos dicho, fomentan el miedo e incluso llevan a la llamada guerra preventiva en nombre de la seguridad. Incluso, desde el 11 de septiembre de 2001, se ha creado un lenguaje colateral que ha fomentado este miedo, vinculado a la amenaza y la guerra preventiva (Collins y Glover 2003). Ya nos hemos referido a cómo *Securitas*, en latín, quiere decir *sine cura*, sin cuidado, sin preocupación, ausencia de miedo (Dillon 1996). En griego clásico, la palabra es *asphaleia*, derivado de *sphalo*: seguridad aquí quiere decir firmeza, estabilidad y, también, verdad. El que está seguro se mantiene firme, no cae. En inglés, de *sphalo* también viene *fall*, que significa caer; entonces el que está seguro no cae; además del mismo *sphalo* viene falso. Por eso, el que está seguro con *asphaleia*, no tiene la falsedad, tiene la verdad. Además, se crean metáforas, ya no como instrumentos retóricos, sino como esquemas mentales, según los cuales la seguridad nos deja bien firmes y anclados dentro de nuestros contenedores con un interior, una superficie y un exterior contra el que tenemos que estar firmes (Chilton 1996).

Las alternativas desde las mismas Teorías de las Relaciones Internacionales a las que nos aproximaríamos desde nuestros análisis discursivos, basados en la Teoría de los Actos de Habla y la performatividad, han sido propuestas por la llamada Escuela de Copenhague (Buzan, Wæver y Wilde 1998). Estos actores interpretan los discursos sobre la seguridad como actos de habla: actos realizados por quienes tienen poder para hacerlos y que configuran las relaciones humanas, políticas e internacionales de la forma que ellos quieren. Proponen

así el término “securitización” porque, desde su poder, los emisores de los actos de habla sobre la seguridad imponen lo que son las amenazas y quieren que así sean entendidos por los oyentes (técnicamente se dice que el emisor quiere que el oyente entienda que la fuerza ilocutiva es una amenaza – efecto ilocutivo de captación o *uptake*), de esta manera la securitización se convierte en una forma de dominación. Además, como efecto de la securitización, en nombre del miedo por las amenazas, consiguen la “despolitización” de la gente que está dispuesta a renunciar a derechos políticos por miedo a las amenazas, definidas por los que tienen el poder.

Por todo eso, nuestra propuesta principal pasa por sustituir estas culturas de seguridad militarizada, generadora de desigualdades y fomentadora de miedos a amenazas, definidas por los que tienen el poder, por las culturas para hacer las paces, desde las políticas de cuidarnos unos seres humanos a los otros, lo que nos hace más relacionales que individualistas.

Es desde este complejo trasfondo que estamos trabajando para una ciudadanía localmente cosmopolita, cuidadora y ecológica (Comins Mingol 2015a, b). La ética del cuidado será el marco explicativo desde el que podemos trazar los pilares definitorios de esta ciudadanía, a la vez que contribuimos sinérgicamente a resignificar el concepto de seguridad.

Carol Gilligan explicó por primera vez en su obra *In a Different Voice* el diferente desarrollo moral que experimentan las mujeres como resultado de la socialización y la práctica de cuidar. Gilligan detectó una voz moral diferente, más relacional, que priorizaba la preservación de las relaciones, en contraste con la ética de la justicia, de la teoría del desarrollo moral según Kohlberg, que sitúa como prioritaria la obediencia a normas morales universales. Esta perspectiva moral diferente de las mujeres es el resultado de la división sexual del trabajo. Hombres y mujeres desarrollan así dos perspectivas morales distintas, en función de la desigual atribución de responsabilidades, que se vienen conociendo como ética de la justicia y ética del cuidado.

Dos dimensiones básicas de la ética del cuidado nos interesan especialmente para la construcción de una nueva noción de seguridad y de una ciudadanía localmente cosmopolita, cuidadora y ecológica: la empatía y la responsividad.

Empatía: Vulnerabilidad e Interconexión

El punto de partida de la seguridad es el reconocimiento de la vulnerabilidad, intrínseca y extrínseca, de los seres humanos. La vulnerabilidad intrínseca, comuna y esencial en todos los seres humanos, hace referencia a la fragilidad como característica ontológica existencial fundamental de las personas a lo largo de su vida. La vulnerabilidad extrínseca es diferenciada y vinculada a las fragilidades derivadas, por ejemplo, de la desigual distribución de los recursos y la riqueza del mundo. El primer paso será reconocer las vulnerabilidades, en sus dos vertientes, un reconocimiento que nos compromete como seres sociales y es fuente de normatividad. Una vez reconocemos las vulnerabilidades, el segundo paso es el cuidado, que podemos definir como todo lo que hacemos directamente para ayudar a satisfacer las necesidades básicas de los otros, desarrollar o mantener sus capacidades y aliviar el dolor y el sufrimiento innecesarios (Lynch 2016, 12).

La seguridad militarizada no solamente es cuestionable desde un punto de vista moral y humanitario, sino que no es una respuesta adecuada a las vulnerabilidades derivadas del mundo globalizado en el que vivimos, más bien al contrario, es generadora de nuevas vulnerabilidades. Los retos, derivados del cambio climático, la desigual distribución de la riqueza, la pobreza energética o la marginación necesitan un nuevo modelo de seguridad, una seguridad humana, construida sobre los fundamentos morales y políticos del cuidado.

La capacidad del ser humano para empatizar con otros diferentes, ser sensible a sus necesidades y responder adecuadamente, va a jugar un papel fundamental en un mundo globalizado de interdependencias crecientes.

En el camino hacia la construcción de una globalización humana necesitamos abordar la dialéctica entre la necesidad de una teoría de la justicia universalizable y, al mismo tiempo, la necesidad de reconocer las particularidades y las diferencias existentes entre los seres humanos. La ética del cuidado tiene dos importantes contribuciones a realizar en este sentido: 1. El juicio moral de la ética del cuidado es más contextual, está más inmerso en los detalles de las relaciones. 2. Muestra una mayor propensión a adoptar el punto de vista del otro particular.

Es necesario reconstruir una noción de sujeto arraigado, incardinado, un individuo con una historia, una identidad y una constitución afectiva y emo-

cional concretas. Una noción de sujeto que está a la base de un nuevo concepto de intersubjetividad en lo que intentamos entender las necesidades de los otros y desarrollamos nuestra capacidad de empatía para entender sus motivaciones, qué busca y cuáles son sus deseos. Según Alison Jaggar (1999), el principio de igualdad de la ética de la justicia oscurece la diversidad humana al abstraer la particularidad y singularidad de las personas concretas en situaciones específicas, y resuelve los conflictos, aplicando un poder abstracto, que no responde a las necesidades existentes. La ética del cuidado nos puede ayudar, en este sentido, a modular la ética de la justicia.

Responsividad: la respuesta a la necesidad de los otros

Además de la empatía, la ética del cuidado considera fundamentales la motivación y la respuesta moral, aspectos que son, en cierta medida, marginados por la ética de la justicia. Mientras en la ética de la justicia, el concepto de deber se limita a la no-interferencia recíproca, en la ética del cuidado, incluye el requisito de dar respuesta a las necesidades de los otros.

La ética del cuidado eleva la atención, la responsividad y el mantenimiento de las relaciones interpersonales al estatus de una importancia moral fundamental. Así, por ejemplo, la teórica política Sevenhuijsen (2003), siguiendo el trabajo de Joan Tronto, propone el concepto de *ciudadanía cuidadora*. Y es que podemos definir la ciudadanía como el proceso en el que los ciudadanos y las ciudadanas se comprometen y se involucran en procesos de cuidado. Una definición de ciudadanía que puede transformar el modo en el que pensamos la participación política.

Siguiendo a Ruth Lister (2003), entre otros, el cuidado como proceso social y práctica de una sociedad civil activa se desarrolla en tres fases que podemos resumir así: 1. Ser empáticos y sensibles para detectar las necesidades de cuidado. 2. Asumir la responsabilidad y la potencialidad por ser agente de cambio. 3. Realizar las acciones pertinentes, es decir, materializar el cuidado. El cuidado, con esta estructura, sirve de fundamento para el logro político de una sociedad mejor. Desde la ética del cuidado podemos construir una ciudadanía más comprometida, responsable e interconectada, no solamente con los otros seres humanos sino también con la naturaleza.

La ética del cuidado puede aportar a la ética de la justicia elementos de valor, como la importancia de la empatía y de la respuesta moral. Y es que

la interconexión y la responsabilidad hacia los otros son factores que no se encuentran en el margen de la moralidad, sino en su mismo centro.

De las muchas críticas que se han realizado a la modernidad occidental, Bauman (2005) nos ayuda a tomar conciencia de los *residuos humanos* que estamos creando en el orden mundial que hemos construido. Solo hay que recordar la gente que muere en el Mediterráneo, huyendo de la pobreza y la violencia. Tódorov en *El miedo a los bárbaros* nos advierte del lugar peligroso al que nos conducen las políticas del miedo, a convertirnos en bárbaros, siguiendo el dicho “Ya hemos encontrado al enemigo. Son nosotros mismos”.

Como reza el Preámbulo de la Declaración Internacional de la Carta de la Tierra “la elección es nuestra: formar una sociedad global para cuidar de la tierra y cuidarnos los unos a los otros, o arriesgarnos a la destrucción”.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2015). *Stasis: civil war as a political paradigm, Encounters in law and philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Anderson, Mary B. (1999). *Do no harm: how aid can support peace--or war*. Boulder, Colo.: Lynne Rienner Publishers.
- Arendt, Hannah (1988). *Sobre la revolución*. Traducido por Pedro Bravo, Alianza Universidad . Historia ; 536. Madrid: Alianza.
- Arendt, Hannah, y Fina Birulés (2011). *Sobre la violència*. Vol. 4. Barcelona: Instituto Catalán Internacional para la Paz; Angle.
- Austin, John Langshaw (1971). *Palabras y Acciones. Cómo hacer cosas con palabras*. Traducido por Genaro Carrió y Eduardo Rabossi. Buenos Aires: Paidós.
- Barber, Benjamín R. (2004). *El imperio del miedo. Guerra, terrorismo y democracia*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Zygmunt (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.
- Benveniste, Émile (2008). *Problemas de lingüística general*. 18{487} ed, *Lingüística*. México: Siglo XXI.

- Booth, Ken, y Nicholas J. Wheeler (2008). *The security dilemma: fear, cooperation, and trust in world politics*. New York: Palgrave Macmillan.
- Bull, Hedley (1995). *The anarchical society: a study of order in world politics*. 2 ed. New York: Columbia University Press.
- Butler, Judith (2009). "Performativity, precarity and sexual politics." *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 4 (3):i-xiii. <http://www.aibr.org/antropologia/04v03/criticos/040301b.pdf> [Acceso 18/09/2015].
- Buzan, Barry, Ole Wæver, y Jaap de Wilde (1998). *Security: a new framework for analysis*. Boulder, Colo.: Lynne Rienner Pub.
- Campbell, David (1998). "Why Fight: Humanitarianism, Principles, and Post-structuralism." *Millennium* 27 (3): pp. 497-521. doi: doi:10.1177/03058298980270031001.
- Collins, John, y Ross Glover (eds.) (2003). *Lenguaje colateral: claves para justificar una guerra*. Madrid: Páginas de Espuma.
- Comins Mingol, Irene (2015a). "De víctimas a sobrevivientes: la fuerza poética y resiliente del cuidar." *Convergencia: Revista de ciencias sociales* (67): pp. 35-54.
- Comins Mingol, Irene (2015b). "La ética del cuidado en sociedades globalizadas: hacia una ciudadanía cosmopolita." *Thémata: Revista de filosofía* (52): pp. 159-178.
- Chilton, Paul A. (1996). *Security Metaphors: Cold War discourse from containment to common house*. New York: Peter Lang Publishing.
- Dillon, Michael (1996). *Politics of security: Towards a Political Philosophy of Continental Thought*. London: Routledge.
- Forastelli, Fabricio (2015). "Filosofía para hacer las paces: un esbozo biográfico-intelectual de Vicent Martínez Guzmán." *Bauru* (4, jun): pp. 21-32. <http://www2.faac.unesp.br/ridh/index.php/ridh/article/view/260>.
- Fornari, Franco (1972). *Psicoanálisis de la guerra*. Mexico: Siglo XXI.
- Galtung, Johan (2003). *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Gernika: Bakeaz-Gernika Gogoratuz. Original edition, 1996.

- Gilligan, Carol (1986). *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, Jürgen (1989). “¿Qué significa pragmática universal?” Dentro de *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios previos*, editado por Jürgen Habermas, pp. 299-368. Madrid: Cátedra.
- Hans, Asha, y Betty A. Reardon (eds.) (2010). *The Gender Imperative. Human Security Vs State Security*: Routledge India.
- Jaggar, Alison (1996). “Ética feminista: algunos temas para los años noventa” dentro de *Perspectivas Feministas en Teoría Política*, editado por Carme Castells. Barcelona: Paidós.
- Laval, Christian, y Pierre Dardot (2013). *La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal, Claves contemporáneas 360*{u00BA}. Barcelona: Gedisa.
- Lister, Ruth (2003). *Citizenship: Feminist Perspectives*. New York: New York University Press.
- Lynch, Roxanna Jesse (2016). *Care: An Analysis*. Leuven: Peeters.
- Martínez Guzmán, Vicent (1999). “El silencio como interpelación: Paz y Conflicto.” Dentro de *El silencio en la comunicación humana*, editado por Mary Farrell y Dora Sales, pp. 107-120. Castellón: Seminario de Investigación Feminista. Universidad Jaume I.
- Martínez Guzmán, Vicent (2001a). *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona: Icaria.
- Martínez Guzmán, Vicent (2001b). “Hacia una paz insegura.” *El País Comunidad Valenciana* 15 de octubre.
- Martínez Guzmán, Vicent (2003). “Culturas para hacer las paces y educar con cuidado.” Dentro de *Actas del I Congreso Hispanoamericano de Educación y Cultura de Paz*, editado por Francisco A. Muñoz, Beatriz Molina Rueda y Francisco Jiménez Bautista, pp. 55-69. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Martínez Guzmán, Vicent (2007). “Virtualidad, performatividad y responsabilidad.” Dentro de *Filosofía y Realidad Virtual*, editado por César Moreno, Rafael Lorenzo y Alicia M^a de Mingo, pp. 179-200. Zaragoza; Teruel: Prensas Universitarias de Zaragoza; Instituto de Estudios Turolenses.

- Martínez Guzmán, Vicent (2010). “Identidades para hacer las paces.” *Documentos de Trabajo Gernika Gogoratuz. Historias de vida, lugares simbólicos y reconstrucción de identidades en la construcción de la paz. XIX Jornadas Internacionales de Cultura y Paz de Gernika* (17): pp. 8-14.
- Martínez Guzmán, Vicent (2016). “Martin Luther King: les dificultats d’estimar els enemics.” Dentro de *El crit de la consciència*, editado por Martin Luther King. Barcelona: Angle Editorial/ Instituto Catalán Internacional de la Paz.
- Martínez Guzmán, Vicent, Irene Comins Mingol, y Sonia París Albert (2009). “La nueva agenda de la filosofía para el siglo XXI: los estudios para la paz.” *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* Núm. Esp. IA: pp. 91-114
- Martínez Guzmán, Vicent, y Sonia París Albert (eds.) (2006). *Amartya K. Sen y la globalización, Cooperació i Solidaritat, 1*. Castelló de la Plana: Universidad Jaume I.
- Mayor Zaragoza, Federico (1994). *La nueva página: UNESCO/Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores*.
- Mayor Zaragoza, Federico, y Iñaki Gabilondo (2005). *La fuerza de la palabra, Troya*. Las Rozas (Madrid): Adhara.
- Panikkar, Raimon (2004). *Pau i interculturalitat. Una reflexió filosòfica, La mirada filosòfica*. Barcelona: Proa.
- Ramis, Juan P. (2015). Observaciones sobre el alcance de la stásis en la praxis y la teoría política griega antigua. *De Rebus Antiquis* 5. Accessed 2 de septiembre de 2017.
- Reardon, Betty (1985). *Sexism and the War System*. New York/London: Teachers College, Columbia University.
- Reardon, Betty (1990). “Feminists Concepts of Peace and Security.” Dentro de *A Reader in Peace Studies*, editado por Paul Smoker, Ruth Davies y Barbara Munske, pp. 136-143. Oxford: Pergamon Press.
- Sanahuja, José Antonio (2004). “Entre Washington y Westfalia: desarrollo y cohesión social en la globalización.” *Papeles de Cuestiones Internacionales* (87): pp. 35-42.

- Sassen, Saskia (2015). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Madrid: Katz.
- Sen, Amartya Kumar (2000). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Sevenhuijsen, Selma (2003). "The place of care. The relevance of the feminist ethic of care for social policy." *Feminist Theory* 4(2): pp. 179-197.