

LA PAZ DEL CAMINANTE: ANÁLISIS DE LA NOCIÓN DE PAZ EN EL PENSAMIENTO DE H. ROMBACH, E. LEVINAS Y B. WELTE

ÁNGEL E. GARRIDO-MATURANO
(CONICET – UCSF, ARGENTINA)

RESUMEN

El artículo analiza comparativamente la paz como temple anímico en el paradigma ontológico de H. Rombach, en el ético de E. Levinas y en el religioso de B. Welte. Primero muestra la donación, la relacionalidad y el movimiento como rasgos esenciales de la paz. Luego procura realizar una hermenéutica fenomenológica de la noción de paz como acaecimiento puro. El estudio concluye exponiendo el vínculo *íntimo* entre la paz y el amor.

PALABRAS CLAVE: Paz – donación – Acaecimiento – Totalidad.

ABSTRACT

The article comparatively analyzes peace as a fundamental prevailing mood in the ontological paradigm of H. Romach, the ethical of E. Levinas and the religious of B. Welte. First it shows the donation, the relationship and the movement as the essential features of peace. Then it tries to achieve a phenomenological hermeneutic of the notion of peace as a pure event. The study concludes by exposing the intimate link between peace and love.

KEY WORDS: Peace – Donation – Event – Totality

Introducción

No sin razón afirmaba San Agustín que “no hay nadie que no quiera tener paz”¹. Y agregaba el santo de Hipona que los mismos amantes de la guerra, precisamente porque no desean más que vencer, “ansían llegar, guerreando, a una paz gloriosa”². Incluso el soberbio, que odia la paz justa de Dios, “ama su injusta paz propia”³. Y es que resulta imposible pensar que el hombre pueda vivir sin aspirar a algún tipo de paz, sea la que fuere, pues la paz pertenece a la constitución misma de la naturaleza humana y su radical extirpación de la existencia equivale a la autodestrucción del hombre mismo. Por ello concluye el propio San Agustín que el hombre, por más que

¹ SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, en: *Obras de San Agustín*, tomo XVI-XVII, Edición bilingüe preparada por José Morán, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958, p. 1393 (XIX, 12, 1).

² Ibid.

³ SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, p. 1396 (XIX, 12, 3).

viva una vida contraria a la paz, siempre y necesariamente ha de estar en paz alguna con algo, con alguien o con sí mismo, pues “no hay vivir tan contrario a la naturaleza que borre los vestigios últimos de la misma”⁴. La paz no es, así, tan sólo un mero estado de cosas contingente o una posible (y deseable) situación de las relaciones de poder entre hombres, sociedades o naciones. La paz, en su significado más *originario*, es un *temple constitutivo* de todo hombre en tanto hombre. Se trata de un *deseo padecido* por el espíritu humano, que, en virtud de su propia naturaleza, siempre, de un modo u otro, aspira a algún tipo de paz. Sin embargo, no es ésta una aspiración entre tantas otras. No se aspira a la paz, del modo en que se aspira al poder o a los bienes materiales. La paz constituye aquella aspiración hacia la que confluyen y en la cual habrían de encontrar satisfacción y armonía el conjunto de las demás aspiraciones humanas⁵. Por lo tanto la paz puede ser descripta en términos generales como un temple de carácter teleológico estructural. Temple en cuanto se trata de una *afección fundamental* y constitutiva, resultante de un deseo padecido por todo hombre *qua* hombre. Teleológico en cuanto este deseo es un *fin final*: el hombre quiere alguna suerte de paz y hacia ella orienta su “ser-en-el-mundo”. Y estructural en cuanto el conjunto de su existencia tiende a la paz anhelada como instancia en la que hallarían *orden*, armonía y satisfacción la *totalidad* de las relaciones con el mundo en el cual el hombre es. Si nos atrevemos a utilizar (valiéndonos de un criterio existencial y no sólo gnoseológico) la palabra *sentido* para aquel fin final que ordena armónicamente nuestra existencia toda y hacia el cual, por virtud de nuestra naturaleza, nos hallamos dirigidos, bien podemos decir que la paz constituye el sentido hacia el que se encuentra encaminada nuestra existencia. Si esto es así, pensar qué significa concretamente la paz como temple fundamental de la condición humana no parece una cuestión menor. Sin embargo, el pensamiento filosófico, sobre todo el contemporáneo, se ha visto mucho más atraído a pensar las condiciones de una paz global de naturaleza sociopolítica y militar que aquel fundamento por el cual se aspira a ella: la paz como temple del alma. A esta última cuestión se dedicarán las reflexiones que siguen. Ellas harán pie en algunos de los no abundantes textos que sobre el particular nos ofrece precisamente ese pensamiento contemporáneo y analizarán tres paradigmas concretos —el ontológico de Heinrich Rombach, el ético de Emmanuel Levinas y el proveniente de la fenomenología de la religión de Bernhard Welte— de comprensión de la paz. El tratamiento comparativo de estos tres paradigmas pretende poner de manifiesto los rasgos esenciales a partir de los cuales es posible comprender el acaecimiento de la paz en sus distintas dimensiones: ontológica, ética y religiosa. Técnicamente hablando, procuramos valernos del análisis

⁴ Ibid.

⁵ El idioma alemán expresa con una claridad que el castellano no puede traducir este vínculo entre la paz (*Friede*) y la satisfacción (*Zu-friedenheit*) de todos los deseos y aspiraciones del hombre.

hermenéutico de estos paradigmas para elucidar las condiciones trascendentes de posibilidad de la paz y acceder a una determinación fenomenológica de la noción como acaecimiento puro. Dicho en otros términos, menos técnicos pero tal vez más significativos, lo que aquí nos preguntamos es qué siente el alma humana cuando se siente de un modo u otro en paz, y cómo este sentimiento tan excelso puede ser posible. El estudio concluirá con una breve reflexión acerca del vínculo *intimo* entre la paz y el amor.

1. Rombach: la dimensión ontológica de la paz.

No sería desatinado, para proporcionar al lector una mejor comprensión del alcance y significado de la noción de paz en el paradigma ontológico-estructural de Heinrich Rombach, comenzar recordando algunas ideas nucleares de su obra capital: la *Strukturanthropologie*⁶, particularmente las nociones de situación, idemidad y Todo-Vida. La situación forma parte de lo que Rombach llama fenómenos fundamentales, es decir, es un fenómeno que se da por sí mismo y que no puede ser comprendido como derivación de otro. Podría caracterizársela como aquello *en donde ya siempre* se encuentra existiendo un hombre concreto. Rombach la define en los siguientes términos: "La situación no es simplemente lo que me rodea, sino lo que me concierne [de antemano]."⁷ Todas aquellas estructuras (es decir, configuraciones de sentido a través de las cuales el ser se autoconforma) que me atañen y que yo no puedo eludir sin que esa elusión sea ya un modo de integrarme en ellas, forma el ámbito de concernencia o espacio situacional del existente. La concernencia (*Betreff*) se da con antecendencia (*Vorgängigkeit*) a todo comportamiento mío respecto de lo que me concierne, y me muestra ya siempre las cosas en una cierta direccionalidad (*Gerichtetheit*). Por ello puede escribir el filósofo que "la diversidad de orientaciones en que las cosas se revelan configura el espacio estructural de la situación."⁸ Concernencia y antecendencia no son propiedades de las cosas que se revelan en la situación, sino propiedades esenciales de la situación misma. Ambas propiedades son conjugadas por Rombach en el término *Voreingenommenheit* (estado-de-tomado-de-antemano). Aquello que me toma de antemano y que inevitablemente me concierne y orienta en una cierta dirección, hasta el punto de que yo no soy sino el modo en que asumo y me integro en ese ámbito de concernencia, es la situación. Esta concepción de la situación determina paralelamente la noción de Rombach de

⁶ Heinrich Rombach sentó las bases de su ontología estructural en su obra *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg/München, Alber, 1971. Sin embargo, su obra capital, aquella en la que despliega sistemáticamente en toda su profundidad el conjunto de su pensamiento, es su *Strukturanthropologie. Der menschliche Mensch*, Freiburg/München, Alber, 1987. Sigla: SA.

⁷ SA, p. 134.

⁸ SA, p. 151.

identidad o, propiamente hablando, de *idemidad*. El yo no es ningún núcleo substancial, ni una conciencia intencional, ni una figura del espíritu en su desarrollo dialéctico. Nuestro yo interior (*Innen*) está constituido por la situación y no es más que el acaecer de un estado-de-dado del mundo en una configuración situacional de interrelaciones. “Nosotros somos la situación”⁹. Pero no lo somos en el sentido activo de *identi-ficarnos* con ella, sino en el pasivo de estar *idemizados* con ella, esto es, de ser una misma cosa (idemidad) nuestro “sí mismo” y la emergencia a través nuestro del conjunto de situaciones que nos concierne. Ahora bien, las situaciones, para Rombach, no se dan caótica, sino articuladamente. Cada situación se perfila siempre como situación interior rodeada de una exterior que la abarca y la concierne, y así sucesivamente. El yo, como situación más interior concernida por las situaciones exteriores, es el núcleo de los diversos anillos situacionales, ilustrados por Rombach con la figura de una serie de circunferencias concéntricas. En la serie cada situación es a su vez interior y exterior. Como interior es lo concernido, como exterior lo concerniente. Ahora bien, la totalidad de las situaciones de la serie se halla, a su vez, rodeada y concernida por la situación extrema que no es otra que el Todo-Vida¹⁰. Este Todo-Vida, que todo lo abarca (*All-umfassende*) no es ninguna situación determinada, sino el principio vital de autogénesis. Este principio indeterminado infunde en todas las situaciones el constante impulso de constituirse y reconstituirse estructuralmente en busca de generar conjuntamente un auténtico cosmos. El principio vital o principio de autogénesis, que vincula y configura armónicamente el conjunto de lo que es, tiene múltiples nombres: uno de ellos es, para Rombach, Dios. Esta situación extrema, precisamente por no ser ningún ente ni ningún estado de cosas determinado, sino un *im-pulso* que todo lo atraviesa, es experimentable, pero no cognoscible. Su experiencia, sin embargo, no es unívoca, sino que “es experimentable sólo siempre en un respectivo *camino*”¹¹. Con camino refiere Rombach el hecho de que en cada caso de manera distinta la situación extrema interviene en todas las otras y genera un vínculo concreto que abarca hasta los más ínfimos elementos de cada situación. Dicha intervención puede describirse como un impulso múltiple de autoconfiguración estructural del ser a través de diversos conjuntos situacionales. A estos múltiples modos de hacerse presente en el conjunto de la realidad la situación extrema se corresponden las múltiples configuraciones de sentido o “mundos” que la realidad ofrece. Y a quien es capaz de experimentar los caminos a través de los cuales la situación extrema *inter-viene* a través de todos los anillos situacionales, es decir, a quien puede experimentar los “caminos de la vida”, lo llama Rombach un iluminado (*Erleuchtete*). El iluminado se mueve de tal modo que todas las situaciones cercanas y medias se vuelven patentes para él a la luz de la situación extrema que les

⁹ SA, p. 144.

¹⁰ Cf. SA, p. 310.

¹¹ Cf. SA, p. 313.

confiere su sentido cabal. Él comprende que la última verdad, el nexo que vincula los seres unos con otros y que les hace manifestarse siempre en una cierta estructura, gracias a la cual son lo que son, no es asible ni decible, es sólo la meta de un camino: aquel que de múltiples formas es recorrido por la situación extrema a través de su intervención en todas las otras situaciones. Pues bien, cuando el iluminado experimenta esta verdad, es decir, cuando capta la situación extrema *inter-viniendo* en todas las otras y esparciendo sobre ellas, incluso sobre las más sencillas e ínfimas, el resplandor de una luz innombrable –la luz de la vida, de la autogénesis del sentido–, él experimenta *alegría*. De allí que la alegría no se trate de un mero sentimiento subjetivo, sino del anunciarse en el existente particular del Todo-Vida como el núcleo último de la realidad efectiva. Por ello puede afirmar Rombach que “la alegría no es la alegría del particular en el Todo, sino del Todo en el particular”¹². Como tal, ella es un *signo* en el existente que le permite reconocer (*Erkennungszeichen*) que el Todo-Vida está constantemente adviniendo y en este advenir o emerger lo impulsa a él y a todos los demás a configurar una nueva humanidad, un nuevo orden en el que, como dice la famosa oda de Schiller, los hombres volverán a ser hermanos. Este nuevo orden, anunciado por la alegría, en el que los hombres estarán movidos a *cocrear* juntos una estructura armónica es precisamente el de la *paz*.

Si se tiene en cuenta lo antedicho, se habrá de concluir que, para Rombach, la paz no es un sentimiento subjetivo, una necesidad psicológica o una conveniencia política, sino que es un temple de naturaleza *ontológica*. Ella surge por la *presencia* misma del fundamento último del ser –el avance emergente del Todo-Vida– en el existente como aquello que orienta el conjunto de sus relaciones con las cosas. La paz es la paz del todo que se anuncia en el sujeto como impulso o llamamiento a cocrear junto con todos y con todo un nexo estructural armónico. Como el signo que la anuncia –la alegría– ella no es la paz del sujeto con el todo, sino la paz como sentido del todo manifestándose en el sujeto bajo las especies del deseo de o movimiento hacia la paz. Ciertamente para que esta presencia o este impulso interior termine configurando verdaderamente un mundo pacífico es necesario que el hombre se “ilumine”, esto es, que comprenda esta presencia del Todo en su esencia, que se comprometa con ella y la transforme en su nueva y auténtica realidad vital. Entonces esta realidad vital e interior del sujeto devendrá precisamente el medio, “a través del cual la humanidad será elevada a un nuevo peldaño, que esencialmente es el de la paz”¹³. Esta presencia del Todo-Vida y de su avance emergente, es decir, esta presencia del impulso de autogénesis estructural del Todo, que se entreaire en el interior del sujeto iluminado no se refiere primariamente al logro de la paz militar o incluso política. Lo que ella produce es ante todo aquella pacificación (*Befriedung*) del hombre, “que deja que éste se vuelva

¹² SA, p. 315.

¹³ SA, p. 315.

esencialmente concordante consigo mismo"¹⁴, es decir, que se avenga con su propia y esencial ipseidad de ser el camino a través del cual puede emerger y manifestarse estructuralmente el conjunto de situaciones que nos concierne y que nosotros mismos somos. Se trata, pues, de una pacificación interna a partir de la cual la pacificación externa se producirá necesariamente y por sí misma, pues cada hombre comprenderá que su camino es el suyo y no el único camino y que es verdaderamente un camino si puede coordinarse con los otros caminos. Por el contrario una paz externa, que no se da por sí misma y que no resulta de hombres que llegan a ella en función de una previa pacificación interna, no es sino una paz violenta: "el pacto de paz de la violencia que a cada momento puede volver a desatarse"¹⁵. Si, en cambio, la constitución ontológica esencial del hombre se halla pacificada, surge por sí misma una situación de paz que no necesita de ningún pacto para darse. Es la paz por la cual la situación extrema, haciéndose presente en todos los hombres, los une sin aunarlos; es decir, los une, pero no deparándoles a todos ellos un mismo y único mundo. Antes bien, dado que ella es indeterminada y que se hace presente siempre como camino, les retira o retrae la posibilidad de un semejante mundo uniforme. La situación extrema no produce ni legitima ninguna *unidad* (*Einheit*) idealmente válida y a la que los distintos mundos histórico-culturales particulares debieran sojuzgarse. Lo que ella produce es la *concordancia o aunamiento* (*Einigkeit*) dialógico de los mundos particulares, de sus pueblos y culturas, sin que ese aunamiento implique que cada mundo deje de permanecer sobre su propio camino histórico. Esta multiplicidad de caminos coexistentes halla su legitimidad en el carácter inagotable del principio vital que anima Todo lo que es y que puja por manifestarse en infinitos modos.

Rombach reconoce que su posición puede calificarse de utópica e ingenua y admite que así ha de permanecer mientras que a los hombres no les esté suficientemente claro que su condición actual no es sino un peldaño en el proceso de evolución o autoconfiguración estructural del Todo, que ha llevado del reptil al hombre y que no tiene porque detenerse en el hombre tal cual es hoy –en modo alguno logrado–, sino que debe seguir adelante en la búsqueda humana constante de autosuperación. En función de qué pueda garantizarse esta evolución, y qué es lo que haría que ciertos hombres se iluminen, dejen entreabrirse en su interior el Todo y se pacifiquen con su propia esencia, son puntos que, por desgracia, el pensamiento de Rombach deja en la oscuridad. Sin embargo, de la concepción de la paz en la ontología y antropología estructural quisiera destacar tres rasgos que, a mi parecer, resultan determinantes: donación, relacionalidad y movimiento. La paz es un don. La paz auténtica no es algo que el hombre pueda alcanzar sólo. No es el resultado de un ejercicio de dominio de los propios deseos –no es resignación y supone alegría. Tampoco es algo que pueda alcanzarse por las relaciones entre los hombres –no se deja reducir a un pacto ni acaece en

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

virtud de negociaciones. Para que la paz como auténtica pacificación interna del sujeto con todo y con todos pueda tener lugar es necesario que algo que la trasciende le sea dado a la subjetividad. Esta donación, que se manifiesta en el núcleo más íntimo del alma humana, en el corazón mismo de su "idemidad", es la condición trascendental de posibilidad de la pacificación del hombre. En el caso de Rombach esta donación está dada por el entreabrirse o hacerse presente la situación extrema en el individuo particular. Es, pues, este darse del Todo-Vida en la idemidad del sujeto aquello a partir de lo cual es posible, para Rombach, una paz interior, de la cual por sí misma ha de brotar la exterior como concordancia de los mundos particulares. Por ello puede decirse que la paz, como la alegría que la anuncia, no es la paz del individuo particular en el Todo, sino del Todo *en* el individuo particular. La preposición "en" señala precisamente el acaecimiento de donación del Todo que hace trascendentalmente posible la paz. Pero la donación, si no quiere sucumbir a la abstracción, debe de algún modo manifestarse. No puede desaparecer en las profundidades del alma hasta confundirse con la quietud de lo inerte. Como iluminación que es debe extender su resplandor hacia fuera de sí. Por eso la paz, aun cuando originariamente se revela en lo íntimo de cada alma individual, sólo se efectiviza en el "ser-uno-con-otro" (*miteinandersein*). La paz del alma, que a primera vista parecería ser una cuestión absolutamente propia de cada sujeto, no puede tener realidad efectiva (*Wirklichkeit*) sino relacionalmente. Y es esta efectividad, esta capacidad de producir efectos (*Wirkungen*) el testimonio del don. El don se muestra dado cuando y sólo cuando el sujeto puede relacionarse armónicamente con los otros y con lo otro e irradiar desde sí la paz que le ha sido dada. La paz es, pues, siempre relacional. Ella no es la mera calma o sosiego de un alma retirada a sus profundidades y solazada con su propia beatitud. Antes bien ella se da en la *cocreación* libre de una estructura armónica, es decir, en la integración concordante de todos los anillos situacionales que me conciernen; y es, por ello, esencialmente relacional. Como para Agustín, para Rombach paz no es sinónimo de quietud; paz es "ordenada concordia"¹⁶. Pero como la situación extrema se da siempre sobre un respectivo camino y de infinitos modos, esta concordia no es nunca definitiva, sino que siempre se está constituyendo y reconstituyendo. "De allí debiera extraerse la conclusión de que la paz se produce como un *movimiento* de paz y no como sus consecuencias."¹⁷ En efecto, en la medida en que la situación extrema está siempre en camino y el proceso de autogénesis estructural asume múltiples formas y se concreta en la generación de infinitas estructuras, la paz no puede ser sino un movimiento hacia la paz. La paz del alma no es, pues, una posesión definitiva, sino la constante búsqueda *efectiva*, es decir, relacional de diferentes formas de "ordenada concordia". Aquellos que reducen la paz a un "estado de cosas" (*Zustand*) de orden político que se debe "elaborar" (*herstellen*) a través de ciertas

¹⁶ SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, p. 1398 (XIX, 13, 1).

¹⁷ SA, p. 402 (cursivas del autor).

actividades, de modo que adquiriera “subsistencia” (*Bestand*), comenten un triple error¹⁸. La paz no surge de un estado de situación política, sino de la pacificación interior de cada individuo, la cual por sí misma genera la paz externa (y no a la inversa). Ahora bien, la paz sólo es posible como concordancia. Y tal concordancia acaece a través y en la *génesis* de estructuras que están continuamente reconfigurándose, de modo tal que el fin del desarrollo de una estructura no es sino el punto de inicio de la génesis de otra. Por lo tanto la paz absoluta y definitiva no es sino un *desideratum*. La paz real es, en cambio, un constante movimiento de búsqueda. Un constante estar en camino. Este camino de la paz lo condujo a Rombach a la búsqueda de la infinita riqueza ontológica del ser. A Levinas lo conduce a la responsabilidad ética por el otro hombre.

2. Levinas: la dimensión ética de la paz.

Levinas afirma que occidente, conforme a la idea neoplatónica de lo Uno y a su concepción de la filosofía como saber absoluto de lo absoluto mismo, concibe la paz en función de la Verdad y del Saber único. Así la paz, que es en sí misma un fin, ha quedado sojuzgada a una función de la Totalidad que ese mismo Saber único constituye. “Paz a partir de la Verdad – a partir de la verdad de un saber donde lo diverso, en lugar de oponerse, se conforma o se une: donde lo extraño se asimila: donde lo otro se concilia con la identidad de lo idéntico en cada uno.”¹⁹ El hombre estaría en paz con sí mismo y con los otros cuando logra, por medio del saber que determina el ser de cada ente, reducir la multiplicidad a una unidad que él constituye y que está bajo su control. Se trata de una paz que domina los elementos que le son hostiles por el saber-hacer de la técnica y que reúne a los hombres, que participan de la misma verdad, en el estado, que representa por antonomasia la articulación y objetivación de la totalidad. La consumación de la totalidad es, en esta visión, la consumación de la paz, pues donde no hay otro no puede haber conflicto. La paz es así el fruto de la unidad del Todo donde cada uno encuentra su reposo, su lugar, su asidero. “¡Paz como tranquilidad y reposo!”²⁰ Paz que, en última instancia, bien puede identificarse con la paz de los cementerios y la de los imperios universales pasados o futuros²¹. La historia de occidente es, para Levinas, la historia de una paz concebida a partir del privilegio de la idea de Totalidad, fundada en un saber universal, que no admite excepciones, y que proyecta su luz sobre la naturaleza y las sociedades humanas. Pero, paradójicamente, la historia de

¹⁸ Cf. Ibi.

¹⁹ LEVINAS, E. “Paix et proximité” en: Jacques Rolland (comp.), *Les cahiers de la nuit surveillée*, Verdier, Lagrasse, 1984, pp. 339-246, aquí p. 339.

²⁰ Ibid.

²¹ Cf. LEVINAS, E. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 310.

esta paz como quietud y reposo del alma es una historia de guerra. La paz “no se reconoce en sus milenios [los de occidente] de luchas fratricidas, políticas y sangrientas, de imperialismo, de desprecio humano y de expoliación, ni en nuestro siglo de guerras mundiales, de los genocidios del holocausto y del terrorismo, del desempleo y de la miseria continua del tercer mundo (...)”²². A esta paz paradójica, pensada a partir de lo verdadero y de la totalidad en la cual el sujeto encontraría reposo y seguridad, a esta paz pensada, en última instancia, a partir del temor por mi propia muerte que justifica cualquier asesinato, opone Levinas una paz pensada a partir de la angustia por la muerte del otro y del miedo ante la posibilidad de cometer un crimen; opone una paz pensada, en última instancia, a partir de la responsabilidad que le incumbe a cada uno en la muerte y en el sufrimiento del prójimo. Se pregunta Levinas si este otro modo de entender la paz no es más originario que la paz pensada a partir de lo verdadero. Si antes del saber y de la política, que le prometen al hombre la anhelada seguridad, no se encuentra éste ya siempre interpelado a responder por la vida de su prójimo. Se pregunta, incluso, si la paz del estado y de la política, si la paz del saber no encuentra en este llamado a asumir la responsabilidad por la vida del otro su origen y su justificación. Pero para que esta pregunta pueda ser respondida afirmativamente hay que poner en cuestión la concepción según la cual en la multiplicidad humana el otro se reduce a un elemento funcional del Todo, constituido por la acción recíproca al modo de un organismo o de un concepto. Sólo si el otro me sale al encuentro de entrada con carácter *ab-soluto* (en el sentido etimológico del término) respecto de cualquier totalidad, es posible afirmar que a la paz pensada a partir de la totalidad le precede la paz como relación con una alteridad única e irreductible a un genero común, es decir, sólo entonces es posible afirmar que a la paz política y ontológica le precede la paz ética. Pues bien, este otro absoluto lo encuentra Levinas en ese modo particular de darse por sí mismo y desde sí mismo del otro que es el rostro. Rostro, concretamente hablando, significa que el salirme al encuentro del otro es ya exposición de su vulnerabilidad ante mi poder, y que, consecuentemente, mi proximidad a él me hace responsable de no matarlo y de no dejarlo sólo en su mortalidad. Rostro, en el pensamiento de Levinas, significa esencialmente este modo de aparecer del otro que excede cualquier visión o comprensión que de él el saber pueda gestar. Excedencia que se manifiesta como vulnerabilidad y, por tanto, como interpelación a la responsabilidad. Levinas define este modo originario de darse del otro en los siguientes términos: “Rostro no es desvelamiento, sino la desnudez pura de la exposición sin defensa. Exposición como tal, exposición extrema a la muerte, a la mortalidad misma”.²³ Este fenómeno an-árquico del rostro, este modo de darse del otro anterior a cualquier saber o “conciencia de” que se pueda tener de él, inquieta al yo y a su seguridad y reposo en sí, impidiendo que la paz sea una cuestión de la

²² LEVINAS, E. “Paix et proximité”, p. 340.

²³ Op. cit, p. 343.

relación del sujeto con su propia identidad; impidiendo que la paz sea la beatitud del alma que goza de sí misma. La irrupción del rostro llama a la paz como despertar a la precariedad del otro. La paz originaria es, para Levinas, entonces, ética. El rostro en su indefensión, precisamente porque está expuesto a mis poderes, es el primer llamado a la paz. El rostro, cuyo decir puede resumirse en el mandamiento “no matarás”, significa esta interpelación originaria a la paz. La proximidad del prójimo, que verdaderamente está próximo cuando experimento la responsabilidad por él que su rostro me *dice*, es decir, cuando me siento a mí mismo *susceptible* ante su mortalidad, es, para Levinas, la condición de posibilidad originaria de la paz. “Paz del amor al prójimo en la que no se trata, como en la paz del puro reposo, de confirmarse en la propia identidad, sino de poner en cuestión siempre esta identidad misma, su libertad ilimitada y su potencia”.²⁴

Esta paz de la proximidad entre el otro y yo es la verdadera paz interna del alma, porque en su núcleo más íntimo el alma –lo que Levinas llama la ipseidad del sujeto– es susceptible ante la interpelación del rostro. Acudir al llamado no es, entonces, meramente hacer posible una paz exterior, sino que es la paz interior misma del sujeto con su propia ipseidad, aquella paz “interna” por la cual el sujeto no deserta de su propio sí mismo susceptible ante la vulnerabilidad del rostro. Ahora bien, esta paz interna debe exteriorizarse. La responsabilidad por el otro hombre es, en su inmediatez, anterior a toda libertad, a toda intencionalidad y a todo sistema. Pero, ¿qué ocurre cuando un tercero interviene en esta proximidad de a dos, donde mi subjetividad es sujeción al prójimo? El tercero es otro que el prójimo, pero también es mi prójimo. También de él soy responsable. ¿Cómo, pues, estar seguro de que, respondiendo por el otro, no le hago injusticia al tercero? ¿Qué es lo que debo hacer? Cuestión de justicia. Cuestión de conciencia. A partir de este momento a la relación con el rostro, único e incomparable, se superpone la comparación de los incomparables; y al padecimiento de la responsabilidad el pensamiento de la equidad. A partir de entonces son necesarios la neutralidad, la conciencia, el sistema de justicia y las instituciones. El otro único ingresa con la dignidad de ciudadano en la reciprocidad de las leyes que constituyen la organización jurídica del estado. Así, la paz originaria de la proximidad como responsabilidad ilimitada ante la interpelación del rostro da origen a la justicia y a la paz social. En *Ética e infinito* Levinas formula esta hipótesis a modo de opción entre dos posibilidades opuestas: “Es extremadamente importante saber si la sociedad en el sentido corriente del término es el resultado de una limitación del principio de que el hombre es un lobo para el hombre o si, por el contrario, ella resulta de la limitación del principio de que el hombre es para el hombre. ¿Proviene lo social, con sus instituciones, sus formas universales y sus leyes de que se haya limitado las consecuencias de la guerra entre los hombres o de que se haya limitado lo infinito [de la responsabilidad AG] que se abre en la

²⁴ Op. cit., p. 344.

relación ética de hombre a hombre?²⁵ Levinas escoge sin dudar la segunda opción para explicar el origen y los fundamentos de la sociedad y sus instituciones. La paz política, la paz del saber y de la conciencia, tiene, pues, su sentido en la paz originaria como despertar a la mortalidad de todo prójimo que se manifiesta como rostro. Pero el estado, las instituciones y las leyes, que son promovidos por la necesidad de hacer justicia también al tercero, en todo momento corren el riesgo de considerarse originarios, de tornar sobre sí mismos el centro de gravedad y de querer determinar, independientemente de aquella proximidad y responsabilidad originaria, el destino de los hombres. Entonces se corre el riesgo de sustituir la paz de la proximidad por la paz e intereses del estado. La paz con el otro deja lugar a la paz del todo. De allí, para Levinas, la importancia de la crítica y de la filosofía, concebida como sabiduría del amor, que reconduce una y otra vez la paz a la proximidad, en la que encuentra su origen, medida y sentido. De allí también la importancia de que la justicia pueda ser referida a aquello que la legitima éticamente: nuestro originario estar interpelados a ser para el otro, que es lo que constituye lo propiamente humano del hombre. La tarea de la paz es la tarea de conservar lo humano en su sentido propio de desinter-esamiento de sí y responsabilidad por el otro, y de no dejar que la legalidad anónima que rige a las masas humanas sepulte la humanidad del hombre bajo una técnica de equilibrio social que pone en armonía los individuos, valiéndose, si es necesario, de violencias y crueldades que siempre pueden “justificarse” como “transitorias”. La tarea de la paz es la tarea siempre renovada y recomenzada de construir una sociedad regida por un exceso de socialidad; una sociedad que no permita que nada se sustraiga al control de la responsabilidad originaria, irrecíproca e incondicional del uno para el otro en la proximidad, pues es ella quien designa el límite de lo verdadero, de la totalidad y del estado que la encarna. El compromiso con la paz es, entonces, un compromiso la ipseidad del hombre, con lo que hace al hombre humano. La paz externa no es sino una consecuencia y amplificación de esta paz interna del hombre con su propia humanidad, cuyo núcleo último se da como susceptibilidad ante la interpelación del rostro del otro y, consecuentemente, como desinteresamiento de sí y “para el otro”. El fundamento del orden es la paz y no a la inversa.

En el paradigma ético levinasiano de comprensión de la paz reencontramos los tres rasgos determinantes que, interpretados de modo diverso, se hallaban también presentes en el pensamiento de Rombach. La paz supone una *donación*. En el caso de Levinas lo donado, aquello con lo que el hombre se encuentra, que hace posible en última instancia la paz y que él por sí mismo voluntariamente no puede producir, es su susceptibilidad originaria ante el rostro. Al hombre le es dado conmovirse ante la vulnerabilidad del hermano; ser más que cuidado de sí, ser también cuidado del otro. Esta imposibilidad de la indiferencia ante el otro se expresa en el padecimiento de la orden “no matarás”, dada en el sujeto con independencia del

²⁵ LEVINAS, E. *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 85.

propio yo y también del tú. Se trata de una orden que pareciera provenir de una *illeidad* trascendente respecto de ambos pero *dada* anárquicamente en el yo, hasta el punto de que ya me encuentro preocupado por ella antes de haber escuchado la orden, “hasta el punto precisamente de que el decir que me viene es mi propia palabra”²⁶. Esta donación original es la que hace que la exposición sea responsabilidad y no mera yuxtaposición indiferente. Esta donación de la orden, padecida como susceptibilidad ante el rostro, es, pues, la que hace en última instancia posible la paz. Y así como para Rombach la situación extrema podía ser llamada Dios, la orden de la *illeidad* es, para Levinas, “la manera misma en que se pasa lo Infinito”²⁷ o Dios en el sujeto. Pero ciertamente esta donación sólo se reconoce en su efectivización, es decir, en la proximidad concreta como responsabilidad ante el rostro, a la que el Infinito me ordena. Por tanto la paz es –y lo es en Levinas por antonomasia– relacional. La paz del alma, la paz que pone en paz al alma con la orden de no matar que le ha sido dada y que constituye el núcleo último de su ipseidad sólo se da como proximidad y, por ende, como relación con el prójimo y con el tercero, que aparece en el rostro del prójimo en tanto el prójimo es el representante de cualquier otro. La paz surge también en Levinas de una donación, pero se efectiviza en la relación con el otro. Pero precisamente en cuanto en la relación con el otro debo hacer justicia al tercero, la paz nunca es definitiva. Los sistemas de justicia, como vimos, deben ser reconducidos una y otra vez a la proximidad originaria. Los Dichos en que la justicia se expresa deben ser desdichos una y otra vez para reencontrar en ellos el decir del rostro y la auténtica proximidad con el otro que ese decir instaura. Por lo tanto la paz no es nunca un estado definitivo, sino un movimiento: ella está siempre adviniendo a su origen, está siempre en camino. Este camino, que condujo a Levinas a buscar la paz éticamente en la relación de responsabilidad que se anuda en la proximidad, lo conduce a Welte a la esperanza en Dios.

3. Welte: la dimensión religiosa de la paz.

“Los hombres están en paz (*Friede*) y pueden entonces estar satisfechos (*zufrieden*), cuando el estado en el que se encuentran coincide con el estado que ellos propiamente quieren y ansían”²⁸. De acuerdo con esta primera caracterización general del fenómeno, Welte distingue dos aspectos de la paz. Por un lado el ideal: lo propiamente anhelado y, por otro, el real-

²⁶ LEVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. A. Pintor-Ramos, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 227. Sigla: AE.

²⁷ AE, p. 228.

²⁸ WELTE, B. “Über die Fraglichkeit des menschlichen Friedens und über die Verheißung des göttlichen Friedens” en: *Was mich glauben läßt. Meditationen*, Hrsg. Bernhard Casper, Frankfurt a. M., Josef Knecht, pp. 127-156, aquí: pp. 127-128.

efectivo, a saber, el hecho de que la realidad de nuestra existencia coincida con eso anhelado. Dirijamos primero nuestra atención a la idea de la paz.

Nosotros, los hombres, aspiramos a la mayor variedad posible de cosas, pero hay algo que todos, en virtud de nuestra propia naturaleza, queremos: ser felices. Por ello cuando la vida nos parece infeliz, vacía y sinsentido no podemos sino sufrir. Para Welte en palabras como felicidad, sentido o plenitud se anuncia la propia idea de la paz. Pero, se pregunta el filósofo, ¿qué es lo que pertenece esencialmente a la felicidad, a la plenitud y al sentido y, con ello, a la idea de la paz? Y responde: "Pertenece algo interior, como si se tratase del centro de la paz. Y pertenece algo exterior, que podríamos llamar el horizonte de la paz"²⁹. Este centro interno de la paz es, para Welte, el derecho (*Recht*). Con el término derecho no se mienta aquí todavía ninguna figura del derecho positivo. Antes bien, Welte se refiere (sin definirlo concretamente) a "aquel principio ideal y fundacional por antonomasia que sirve como patrón de medida a toda forma positiva y realizada de derecho y a partir del cual se decide si una figura concreta del derecho es verdaderamente recta o no"³⁰. Esta idea del derecho funciona, entonces, como medida de todo lo que pueda ser llamado derecho, pero ella misma no está sujeta a medida. Es soberana y constituye la fuente que habilita y legitima (*ermächtigt*) todo poder como autoridad, hasta el punto de que sin reclamar alguna –por más que fuere falsa– apariencia de derecho ningún poder podría ejercerse con autoridad. El derecho es esencial a la paz, pues aun cuando el hombre esté plenamente satisfecho de su situación vital y de sus relaciones con los otros hombres, si él sabe que aquella situación y estas relaciones se asientan en la violación del derecho, este saber retorna sobre él como aguijón de la conciencia y le impide una paz verdadera. Sin derecho no puede haber paz. "Por ello se puede llamar al derecho el alma o el centro de toda esencial paz humana"³¹. Pero si el derecho es el núcleo de la idea de paz, la totalidad es su horizonte. El ideal de la paz es omniabarcativo. Para que la paz sea completa e ideal el hombre necesita que todo y todos concuerden con él. Cuando el ser humano experimenta que otro, por más lejano que fuese, está, directa o indirectamente, en conflicto con él y disputa su derecho y su felicidad, entonces su paz, por mucho que él se esfuerce en negarlo, se siente en mayor o menor grado turbada. Es notable incluso –señala Welte– que cualquier injusticia, crueldad o violencia de la que tomemos noticia, por lejana que fuese y por poco que aparentemente nos concierna, nos inquieta de algún modo y no nos permite disfrutar de una paz verdaderamente ideal. Tanto más notorio es este fenómeno cuanto menos el hombre niega su esencial "ser-ya-siempre-con-los otros" y, por tanto, cuanto más se deja interpelar por el llamado proveniente de la

²⁹ Op. cit., p. 129.

³⁰ WELTE, B. "Über das Wesen und rechten Gebrauch der Macht", en: *Gesammelte Schriften*, Band I/1, *Person*, Hrsg. Bernhard Casper, Freiburg im Breisgau, Herder, 2006, pp. 190-227, aquí: p. 200.

³¹ WELTE, B. *Was mich glauben lässt*, p. 130.

lejana desgracia, aunque tal llamado llegue hasta él apenas audible. El ideal de la paz del alma, considerado en su pureza y plenitud, abarca, entonces, la paz de todo y de todos.

Pero la paz no es una mera idea, sino que exige realidad, nosotros, como decíamos más arriba, queremos que nuestra existencia efectivamente coincida con nuestros deseos. Por ello es necesario atender a las condiciones de la *realidad efectiva* de la paz humana. La primera de estas condiciones es, para Welte, el poder: “un orden de paz, ya sea en ámbitos pequeños o en grandes, puede sólo ser real, si impera, y sólo puede imperar con poder”³². El hombre es verdaderamente algo cuando tiene el poder de serlo. De allí que el poder sea una condición fundamental de la realidad de la paz concebida como efectivización de una existencia humana plena. Si se pone en conexión el poder como condición de la realidad efectiva de la paz con la totalidad omniabarcativa como horizonte de la idea de paz, resulta que, paradójicamente –paradoja que ya pusimos de manifiesto cuando presentamos la crítica levinasiana a la idea de paz pensada a partir de la totalidad–, el intento de realizar la idea de la paz alimenta el crecimiento y extensión ilimitada de un poder que trata de abarcarlo todo y de someter todo a sí. La idea de paz es universal, es decir, es la idea de una paz única y para todos. Pero a la unidad y universalidad de la idea de paz y del poder necesario para realizarla se opone la multiplicidad y particularidad de los hombres que aspiran a ella. De allí que sea inevitable entre los hombres que, a la larga, desde distintas perspectivas, intereses y puntos de vista particulares, se generen tendencias a realizar un orden universal sobre la base de un poder omnímodo. Y es entonces cuando la persecución del ideal de la paz nos coloca ante la lucha por el poder y ante las puertas de la guerra. Lo decisivo para Welte es que esta paradoja se funda en la constitución esencial del hombre mismo. Cada hombre y cada grupo humano es un sí mismo particular distinto de los otros. La cadacualidad es constitutiva de la condición humana. Pero es igualmente constitutivo de esta condición que cada individuo particular aspire a disponer de una paz que abarque a todo y a todos. De allí que la competencia y rivalidad por imponer el sentido particular que cada uno le quiere dar a la paz universal sea inevitable. De esta situación aporética en la que se cae cuando se trata de realizar la paz ideal extrae Welte cuatro conclusiones. En primer lugar que una paz ideal es para el hombre, en función de su propia esencia y como la experiencia además lo confirma, irrealizable. En segundo lugar a la conclusión anterior debe agregársele la siguiente: que el hombre tampoco puede renunciar totalmente al ideal de la paz, pues la idea de una existencia en paz con todo y con todos, plena y feliz, constituye un impulso o aspiración vital *dada* esencialmente en el hombre. De las dos primeras conclusiones, esto es, de la irrealizabilidad e irrenunciabilidad de la idea de la paz, se deriva la tercera, a saber, que el hombre debe empeñarse en hacer posibles figuras limitadas de paz y tender hacia ellas, de modo de tener al menos un poco de la paz

³² Op. cit., p. 135.

que necesita. Finalmente, de esta tercera conclusión se desprende una cuarta: las figuras externas de la paz que puede realizar el hombre sólo son aproximaciones, *movimientos* asintóticos tendidos hacia el ideal de paz que, como aspiración, habita en lo íntimo de la esencia humana. A la situación, que se dibuja a partir de estas cuatro conclusiones la llama Welte “la fundamental cuestionabilidad de la paz humana”³³. Ahora bien, dado que la paz humana es siempre susceptible de ser puesta en cuestión y dada su condición de “tarea siempre abierta”, entonces, se pregunta finalmente el filósofo, “a quién debe dirigirse la pregunta por la paz y de quién ha de esperarse la fuerza que lleve al cumplimiento de la tarea.”³⁴ Para poder responder a esta pregunta hay que tener en cuenta que el deseo de paz es un deseo *infinicionante*. En efecto, la concordancia anhelada, como dijimos, no sólo lo es con algunos, ni siquiera con muchos, sino que, por propia naturaleza, queremos llegar a poder concordar con todos y a poder hacerlo *siempre*. Pero como el hombre no es nada fijo, sino que está constantemente adviniendo a sí y proyectando su propio ser hacia el futuro, aunque utópicamente se alcanzase una paz global que incluyese a todo y todos, esta paz sólo sería transitoria, nunca un estado definitivo, y no acallaría, por tanto, el deseo de paz. Dicho de otro modo: la tarea de estar en paz con todos es infinita, pues todos, en tanto *ek-sistentes*, están siempre proyectándose temporalmente, queriendo ser más de lo que ya son, adviniendo constantemente hacia su ser. El horizonte omniabarcativo de la paz no es, pues, un horizonte fijo, sino constantemente creciente. En el orden de la temporalidad (y nuestro “ser-uno- con-otros” es esencialmente temporal e histórico) el deseo de paz no puede encontrar satisfacción. Como afirma Welte, “pareciera que el principio omniabarcativo, que impera en el fundamento de la existencia humana como ser-uno-con-otro, sobrepasa por sí mismo y desde sí mismo toda frontera”³⁵. El horizonte omniabarcativo de la paz se abre, así, a una trascendencia supratemporal. Si se toma en serio el ideal de la paz como *Deseo infinicionante*, orientado a un horizonte siempre abierto y creciente, y si, además, se considera con la misma seriedad que el hombre no puede renunciar a este ideal *dado* en su propia esencia sin renunciar a la vez a aquello que hace a la existencia digna de ser vivida, se advierte que el ideal de paz apunta a una consumación infinita, supratemporal y escatológica y, en este sentido, “refiere al hombre a Dios”³⁶. La paz del alma es, en su última esencia, religiosa.

Reencontramos de nuevo en el pensamiento de Welte los tres rasgos formales comunes a los otros dos modelos de comprensión del fenómeno. La condición última de posibilidad de la paz está dada, también y por excelencia para la comprensión religiosa, por una *donación*. Lo donado en

³³ Op. cit., p. 141.

³⁴ Op. cit., p. 147.

³⁵ WELTE, B. “Miteinandersein und Transzendenz”, en: *Gesammelte Schriften*, Band I/1, *Person*, pp. 151-160, aquí: p. 155.

³⁶ Cf., WELTE, B. *Was mich glauben läßt*, p. 133.

este caso es el ideal de la paz. Tal ideal, aunque pueda ser formulado conceptualmente, no es originariamente una idea construida por el hombre. Antes bien, se halla ya siempre dado en la esencia humana como *Deseo* infinicionante y constantemente renovado; como aspiración infinita que mora en el interior del alma humana y que hace posible los distintos movimientos asintóticos que se encaminan a la paz. Tal Deseo no es sino indicio del lazo que Dios establece con el hombre, interpeándolo a re-ligarse con ese lazo en el intento siempre renovado de acercarse al ideal inscripto en su propia esencia. Pero, como en los casos anteriores, aun cuando este Deseo esta ínsito en la esencia de cada alma humana, la paz del alma, incluso en la visión religiosa de Welte, no es una cuestión individual, no es una cuestión del alma mística que se retira del mundo para disfrutar en su interioridad de la intimidad con Dios. Justamente porque lo trascendente se manifiesta en el alma como Deseo que apunta a un horizonte omniabarcativo e infinicionante, la paz es de naturaleza relacional: pertenece al orden del “ser-uno-con-otro” y se halla siempre en *movimiento* hacia un ideal trascendente. Donación, relacionalidad y movimiento son los tres rasgos esenciales de los tres modelos de comprensión de la paz.

4. Paz como acaecimiento puro

Si pensamos conjuntamente en una noción las tres características esenciales del fenómeno de la paz, se vuelve manifiesto que ella es un *acaecimiento puro*. Como todo acaecimiento la paz se da en una correlación o, mejor dicho, en cuanto efectivamente acontece *despliega una correlación*, precisamente la correlación existente entre la interpelación de aquello dado, en lo cual la paz encuentra su última condición de posibilidad –Dios como deseo infinicionante de la armónica perfección del Reino (Welte), Dios como susceptibilidad ante la vulnerabilidad del rostro (Levinas), Dios como impulso de autogénesis estructural (Rombach)–, y la respuesta a esta interpelación en las configuraciones concretas de paz realizadas por el hombre en su “ser-uno-con-otro”. Pero este acaecimiento es un acaecimiento *puro*. La idea de que la paz –la paz como temple fundamental del alma humana– es un acaecimiento puro viene a oponerse a la concepción sustancialista de paz como estado logrado del alma, la cual implica, en última instancia, la idea de paz como una “cosa” o una “propiedad” que el hombre pudiera “tener” y de la cual pudiera gozar y disponer en la soledad de su interioridad. En tanto la paz se da como acaecimiento o, lo que es lo mismo, en tanto la paz se da cuando despliega una correlación, la paz no puede ser algo que exista independientemente del acaecimiento mismo. Ciertamente la paz es un don, pero no es un don que se tiene al modo en que se tiene una cosa o una propiedad de una sustancia, sino que se trata de un don que *sólo se lo tiene en cuanto se lo da*. Únicamente se puede disponer del don dándolo. Aquella donación originaria, comprendida de modo diferente en los distintos paradigmas, a partir de la cual la paz es posible, se da en tanto y en cuanto demos lo donado en el “ser-uno-con-otro”. Las dos primeras características

determinantes de la noción de paz –donación y relacionalidad– no pueden ser pensadas por separado: el don de la paz se revela como dado y efectivamente se da en el alma en cuanto nuestra existencia realiza nuestro esencial ser en relación generando configuraciones siempre limitadas de paz. Que la paz es un acaecimiento puro significa, pues, en primer lugar y a diferencia de cualquier comprensión sustancialista del fenómeno, que la paz se la tiene en cuanto se la da. Lo donado se nos da y se nos descubre como donado en cuanto lo damos, y, concretamente cuando lo damos en el “ser-uno-con-otros” (relacionalidad), ya sea con-figurando mundos culturales particulares (Rombach), siendo responsable por el Otro (Levinas) o creando aproximaciones asintóticas al ideal de paz (Welte). La paz del alma es ciertamente un don. No es algo que podamos conquistar a voluntad por sólo proponérselo. Pero es un don que se da en la medida en que podemos darlo. No es posible tener paz sin irradiarla. No es posible que la luz no resplandezca. Y el “ser-uno-con-otro” es el claro en el que esa luz brilla. Si se me permite usar un lenguaje teológico, podría expresarse esta misma idea en los siguientes términos: la *revelación* de lo donado se da en la *redención* obrada por el que ha recibido el don. Pero la característica de ser un puro acaecer de la paz sólo se completa si ponemos en juego la tercera característica esencial: la paz como movimiento o camino. La idea de que este acaecimiento puro es un movimiento o un camino constantemente renovado se opone a la concepción de la paz como sistema, así como los rasgos de donación que se dona en la relacionalidad se oponía a la concepción de la paz como sustancia. En efecto un acaecimiento es puro acaecer y no movimiento interno de autorrealización de un sistema (del que, una vez logrado y acabado, se podría disponer cual una cosa) si ese acaecimiento está siempre acaeciendo: siempre en camino y movimiento. La paz es un acaecimiento *puro* no sólo porque el don se da en la relación, sino porque siempre se está dando. Sólo esa dinámica garantiza lo infinitud del don.

La paz como temple del alma se revela en virtud de la hermenéutica comparativa de los paradigmas analizados no como un estado, ni una propiedad cósica, ni un sistema de relaciones, sino como acaecimiento puro, pero, concretamente, ¿qué acaece cuando hay paz? En este punto los tres modelos coinciden en sus diferentes perspectivas: recogen la definición agustiniana de paz como “ordenada concordia” y la extienden a la totalidad. Así en Welte las distintas figuras de la paz son acercamientos asintóticos hacia un orden y concordia omniabarcante y, por tanto, ideal. Así, en Rombach, la ordenada concordia es la de la configuración de las distintas estructuras situacionales en un todo armónico en reconstitución constante. Así, incluso en Levinas que en principio niega la totalidad como *fundamento* de la paz, ella debe ser también justicia, orden y concordia con todos los terceros. La paz es, entonces, descriptible como el acaecimiento puro de una ordenada concordia. Sin embargo, cabría distinguir entre una concordia meramente negativa como ausencia de conflicto y una concordia positiva como compromiso de todos con la vida de todos y con la armonía y dignidad de la vida en su conjunto. La comprensión levinasiana de la paz como

proximidad pareciera ser la que más avanza *explícitamente* en esta última dirección. En efecto, para Levinas, la paz del alma no radica en la mera ausencia de conflicto con los otros. No se identifica con la calma de quienes no tienen trato y por ello tampoco conflicto con el prójimo, o con la de aquellos que reducen su paz a normas que regulan las relaciones impidiendo aquellas que afectan los intereses de las partes. Antes bien, para Levinas, el sujeto está en paz con su ipseidad última cuando se expone al prójimo y asume plenamente su susceptibilidad originaria, es decir, cuando se desinteresa de sí y, más allá de toda norma que asegure que no habrá conflicto, se vuelve hacia su hermano y convierte su ser en ser-para-otro. En este sentido, puede decirse que, por antonomasia para Levinas, la paz del alma acaece no como “tener paz”, sino como “traer paz”, trayendo, por medio de la responsabilidad, posibilidades que dignifiquen la vida del prójimo. Aquí lo que priva no es, pues, el *orden* como ausencia de conflicto de intereses, sino la *concordia* como plenitud armónica de la vida que yo posibilito asumiendo mi responsabilidad por el prójimo. Por ello la justicia y el orden que ella instaura deben siempre reconducirse al para el otro originario en donde tienen su origen y sentido. Ahora bien, hay sin duda en esta comprensión levinasiana de la paz como proximidad una tensión que difícilmente se compadece con la idea misma de paz. A saber, el hecho de que este ser-para-otro que hace posible la paz como responsabilidad por la vida del prójimo y como concordia de esa responsabilidad con la responsabilidad por el tercero aparece precisamente como responsabilidad que me inquieta y me obsesiona. Responsabilidad que llega en Levinas hasta el *insomnio* de quien no puede liberarse de la infinita carga que la realización de la paz implica. ¿Cómo es, pues, posible solucionar o, al menos, aliviar esta tensión? ¿Cómo pueden conciliarse la paz del alma y el compromiso con la vida y la concordia de todas las vidas? La respuesta sólo es posible si se comprende el vínculo íntimo entre paz y amor y el consecuente carácter parcial de las distintas configuraciones que la paz concretamente puede asumir. Para que la paz acaezca como “ordenada concordia” resultante no de reglas que regulen el conflicto siempre potencial, sino de la *alegre* entrega del uno para el otro es menester que uno y otro estén vinculados por ese otro acaecimiento puro que, como la paz, sólo se lo tiene cuando se lo da: el amor. El amor es lo que hace posible que la concordia no sólo sea ordenada sino, como pretendía Rombach, alegre. El amor es lo que divide paz de resignación. No se usa aquí el término “amor” en el sentido levinasiano de ágape, de amor puramente ético, sin vestigio de eros ni de inclinación. Amor, por el contrario, tiene aquí sentido *sim-patético* y *sincrónico*. Como sim-patía el amor mienta la convergencia afectiva, esto es, el hecho de que mi felicidad, mi plenitud, mi satisfacción (*Zu-friedenheit*), todos estos afectos que, como señalaba Welte, anuncian la paz, sólo son posibles si se dan junto con la felicidad, la plenitud y la satisfacción del otro. Como sin-cronía el amor es convergencia de temporalidades: él mienta el hecho de que el ahora en que mi vida desborda de felicidad y sentido es el mismo ahora en que la vida y la felicidad resplandecen en el rostro del otro. Y lo es en una significación esencial y no meramente cronológica: yo necesito que el otro

sea ahora el otro que él es para poder ser yo el yo que quiero ser. Cuando esta sincronía y simpatía reúnen a los hombres no puede sino reinar entre ellos y en cada una de sus almas la más profunda, pero también la más alegre, luminosa y radiante de las paces. Amor y paz comparten la misma fenomenología del don y la misma estructura propia del acaecimiento puro: se los tiene en cuanto se los da. Quizás ello sea indicio de su vínculo íntimo. Aquel vínculo que hace que la paz se con-funda con la alegría del encuentro.

Ciertamente el amor, tal cual aquí se lo entiende, no puede unir a todos los hombres, pues depende de una simpatía y una sincronía que acaecen espontáneamente entre individuos particulares. Pero sí puede darle al hombre la esperanza, la alegría y el sentimiento vivo necesarios para estar en camino hacia formas más plenas y abarcadoras de paz. Pues la paz del alma no es un estado, sino un movimiento. La paz es siempre la paz del caminante y el amor la fuerza que lo mantiene en pie.

Recibido: 20/04/2007

Aceptado: 27/06/2007

