

Desfragmentar, o armonizar, al ser humano desde la perspectiva compleja de la investigación para la paz

To defragment, or harmonize, the human being from the complex perspective of Peace Research

FRANCISCO A. MUÑOZ

JUAN MANUEL JIMÉNEZ ARENAS

INSTITUTO DE PAZ Y CONFLICTOS DE LA UNIVERSIDAD DE GRANADA

Resumen

Este ensayo es consecuencia de las reflexiones que desde hace años realizamos en el Instituto de Paz y Conflictos de la Universidad de Granada y que nos ha obligado a hacer una deconstrucción crítica de algunos aspectos del pensamiento pacifista. Bien es cierto que la supervivencia de la especie ha sido posible porque la respuesta a la conflictividad ha sido, mayoritariamente, la búsqueda de equilibrios dinámicos y de armonía. Pero, a pesar de todo, perviven muchas grietas, rupturas, dadas por la propia contingencia y fragilidad humanas. Estamos ante unos entes humanos fragmentados, violentados, lo que hace más difícil la búsqueda de la armonía o la paz. Estas dificultades son razones de peso para trabajar en el camino de una «desfragmentación» ontológica que sea útil para liberar nuestras fuerzas emancipadoras y creativas. Construir la visión integrada y unitaria de la Ciencia de los Seres Humanos es una tarea conjunta que interesa sobremanera a la Investigación para la Paz.

Palabras clave: modelos ontológicos, giro epistemológico, armonía y paz.

Abstract

This essay is a consequence of the reflections we have been conducting for several years at the Instituto de Paz y Conflictos of the University of Granada. These reflections have obliged us to undertake a critical deconstruction of a few aspects of pacifist thought. Although the survival of the species has been possible because the response to conflicts has been, principally, the search for dynamic equilibrium and harmony; on the other hand there remain many fissures, ruptures brought about by the own human contingency and fragility. We find ourselves before a fragmented and distorted human being, which makes the search for harmony or peace even more difficult. These difficulties are convincing reasons for working towards an ontological “defragmentation” which is useful to liberate our emancipating and creative forces. To build the integrated and united view of Human Sciences is a collective task which is of great interest for Peace Research.

Keywords: Ontological Models, Epistemological Turn, Harmony, Peace.

Cualquier investigadora o investigador de lo «Humano» debería tener en consideración, si no quiere caer en la simplificación, una serie amplia de variables que van desde los aspectos más personales al planeta Tierra y, si queremos, hasta el propio Universo. Todas estas escalas son objeto de abordaje de diversos saberes, disciplinas o ciencias, las cuales han adoptado, consensuado, metodologías y presupuestos epistémicos que, asimismo, deberían de ser considerados explícitamente.

En el desarrollo de las Ciencias Humanas (Ciencias Humanas y Sociales)¹ se puede apreciar cómo el objeto unitario de la «Humanidad» –el conjunto de seres humanos– es abordado desde diversas disciplinas que, en demasiadas ocasiones, por mor de dinámicas internas y externas, debilitan sus sinergias. Aunque todas muestran pretensiones de ser una «Ciencia», sin embargo, apenas si adoptan relaciones sistémicas entre ellas, con lo que la reconstrucción del «objeto» común se torna muy difícil o prácticamente imposible. Esto tiene sus consecuencias en el discurrir práxico ya que nos sometemos a un gran estrés que, más allá de lo inacabados que estemos, termina por rompernos como seres nacidos de la complejidad. Se violenta pues la propia unidad de los seres humanos al adoptar una visión fragmentada de su entidad, y no tener establecidos los mecanismos, ontológicos, epistémicos e institucionales, de restauración.

El resultado final es un ser humano en cierto sentido «roto» por las condiciones de su propia evolución, por su historia y por las interpretaciones que ha alcanzado a hacer de sí mismo. Esta ruptura podría ser reflejo, asimismo, de su doble condición *homo* y *sapiens*, ser vivo y ser cultural, y de los conflictos que se establecen entre sí. Nosotros partimos de la siguiente premisa: la supervivencia de la especie ha sido posible porque la gestión de la mayoría de estas situaciones se ha realizado, a través de equilibrios dinámicos, buscando la armonía. Pero aún así, perviven muchas grietas, rupturas, dadas por la propia contingencia y fragilidad humanas. Con todo, los investigadores, también los de la paz, nos encontramos con unos entes humanos fragmentados, violentados, lo que hace más difícil la búsqueda de la armonía o la paz. Estas dificultades son razones de peso para trabajar en el camino hacia una «desfragmentación» ontológica que sea útil para liberar nuestras fuerzas emancipadoras y creativas. Construir la visión integrada y unitaria de la Ciencia de los seres humanos, desfragmentar al ser humano es una tarea conjunta de todas las disciplinas que interesa sobremanera a la Investigación para la Paz.² Aunque, por otro lado,

1 Las perentorias necesidades de cada momento han hecho que las propias disciplinas que abordan a los seres humanos hayan provocado la separación paulatina entre unos y otros espacios del conocimiento. Sería preferible hablar de «Ciencias Humanas», o «Ciencias de los seres humanos», para todas aquellas que abordan temáticas relacionadas con los Seres Humanos.

2 Dado que fragmentar es dividir en partes, entenderemos por *desfragmentar* sería la acción contraria en la que se recupera la unidad anterior. Es una palabra utilizada en la informática para definir la unión de los segmentos o archivos que estaban dispersos en el disco duro u otros dispositivos de almacenamiento. Con ello se consigue que los sistemas operativos residentes en el ordenador trabajen con mayor eficiencia.

sea necesario aceptar sin remisión la politomía de lo humano en personas, grupos, sociedades, especie, sexos-géneros, razas, culturas, estados o naciones.³

Nosotros, como historiadores e investigadores de la paz, vamos a intentar, en lo que sigue, ordenar los debates que hemos mantenido al respecto en nuestros trabajos en el Campo Transdisciplinar de la Paz. Al hablar de campo transdisciplinar ya estamos indicando la necesidad de la confluencia de distintas disciplinas para tratar de restaurar la unidad del objeto de estudio. Más que querer resolver, por el momento, una problemática, lo que hacemos es manifestar las dificultades que nos hemos encontrado en nuestra reconstrucción de un pensamiento pacifista (Muñoz y otros, 2005; Muñoz y Molina Rueda, 2009). Para ello partiremos de ciertos ejes que pudieran ser de importancia para la Investigación para la Paz y afectan a la unidad de los seres humanos: tratar los conflictos como base teórica y epistémica de la paz y la violencia, y por extensión de las dinámicas sociales; hablar de entidades humanas huyendo de las falsas dicotomías entre lo individual y lo colectivo; darle importancia a las mediaciones como espacios de encuentro; reconocer las capacidades –las competencias, el poder– de todas las entidades humanas para tomar decisiones sobre sí mismas y sobre su entorno; o considerar la praxis, esto es, la relación continua entre teoría y práctica.

Este ensayo es, como se ha comentado anteriormente, consecuencia de la reflexión que desde hace años realizamos en el Instituto de Paz y Conflictos de la Universidad de Granada (IPAZ) y que, quizás, desde la propuesta de la *paç imperfecta* (Muñoz, 2001), nos ha obligado a hacer una deconstrucción crítica de algunos aspectos del pensamiento pacifista, lo que ha sido puesto de manifiesto en diversas publicaciones. Está dividido en tres apartados, en el primero abordamos desde una perspectiva naturalista nuestra adaptación –no teleológica– como especie a un medio complejo; el segundo versa sobre la reconstrucción que desde nuestras capacidades, particularmente la racionalidad, hacemos de nosotros mismos; y en el tercer hacemos algunas propuestas desde una perspectiva epistémica de desfragmentación o armonización. Para cumplir estos objetivos hemos evitado abundar en referencias bibliográficas puesto que están presentes en trabajos previos.

Habría que advertir, y por ello empezamos, que hay un grado importante de no armonización que se corresponde con nuestra propia trayectoria evolutiva en la que las respuestas adaptativas al medio, no teleológicas, dejan abiertos muchos conflictos por resolver, en los cuales, nosotros como especie, poco hemos podido decir. Por eso este trabajo se centrará fundamentalmente en la fragmentaciones producidas durante la historia de la Humanidad y por la Historia, desde el momento en que somos sujetos de ella, frente a las que pudieran ser heredadas de nuestra evolución, aunque obviamente una y otra están íntimamente relacionadas entre sí.

3 Politomía significa etimológicamente dividido en más de tres. Particularmente, en biología evolutiva se considera a una agrupación de taxones para la que no están bien resueltas sus relaciones filogenéticas.

1. Una primera fragmentación: nuestra imperfecta adaptación al medio

Como ya se ha comentado anteriormente, los seres humanos somos fruto de la complejidad, de un cúmulo de circunstancias y relaciones cuantitativas y cualitativas entre entes heterogéneos con distinto alcance y significado, y siempre en conflicto. Todas las condiciones de nuestra existencia, nuestras capacidades, potencialidades, proyectos, competencias y necesidades, las culturas, los conflictos, la paz o la violencia, en definitiva, todas las actividades humanas están insertas en la complejidad. Tampoco existiríamos como humanos sin toda la multiplicidad de variables previas. No tendríamos ninguna opción sobre la que elegir sin la complejidad, la variabilidad y la «conflictividad» preexistente, que en definitiva son las condiciones para el cambio, para la evolución, para la creatividad (Muñoz y Molina Rueda, 2009).

A pesar del medio conflictivo en que aparecen los homínidos, hace siete millones de años, estos se sobrepone buscando el máximo de orden posible apoyándose en su filogenia, corporeidad –que incluye el sexo y condiciona el futuro desarrollo del género–, instintos, emociones y una emergente racionalidad, sin que ello le permita obviar, todo lo contrario, su fragilidad. Desde la perspectiva que a nosotros nos interesa los homínidos desarrollaron, asimismo, un conjunto de actitudes positivas, que hemos optado por llamarles *pax homínida*, tendentes a consolidar la especie mediante la gestión de la citada conflictividad y la búsqueda de equilibrios dinámicos y el incremento de su fragilidad (Jiménez Arenas, 2011).

1.1. *A medio camino entre el orden y el desorden*

La supervivencia de los seres humanos depende completamente de la adaptación a este contexto complejo en el que están incluidos junto con el resto de los seres vivos, la Naturaleza, la Tierra y el Universo. Un contexto que es a la vez armónico y desequilibrado, a medio camino entre el orden y el desorden, en el que la vida nace y se mantiene gracias al uso de ciertos grados de información, organización y diseño.

Para nosotros es relevante poner de manifiesto las relaciones que existen entre evolución, imperfección, conflicto, complejidad y fragilidad.⁴ Es más, la propia evolución es consecuencia de la imperfección. Esta puede ser entendida en una doble vertiente: como «fallos» en la transmisión y en la transcripción de la información que se hereda de generación en generación y como resultado de la imperfección de los organismos que conlleva que estos cambien, lo cual provoca, en función de un

⁴ Lejos de visiones lineales, la evolución biológica funciona, en gran medida, como un sistema caótico en el que «un pequeño cambio en las condiciones iniciales conduce habitualmente (énfasis en el original) a un cambio de la evolución posterior del sistema de modo que las predicciones a largo plazo resultan completamente vanas» (Ruelle, 1993).

conjunto de factores (muchos de ellos medioambientales), que ciertas especies permanezcan, algunas den origen a nuevas y otras se extingan. En este contexto, la pregunta clave es, ¿necesitaría un organismo perfecto evolucionar? La respuesta sería, no. Fundamentalmente porque la evolución es un proceso dinámico y la perfección por definición remite a lo acabado, lo concluso, la ausencia de conflictos. Los homínidos hemos heredado muchas de nuestras características de nuestros antepasados (instintos, emociones, forma de reproducción...) y también hemos evolucionado, y mucho, a lo largo de los últimos siete millones de años, cuando sucedieron una serie de cambios anatómicos y morfológicos que, sin duda, tuvieron una gran influencia en el comportamiento de nuestros ancestros. En concreto se produjeron dos grandes cambios: la aparición del bipedismo, nuestro sistema de locomoción, sobre las extremidades traseras y la reducción del tamaño de los caninos, lo que implicaría un cambio en la forma en la que los homínidos se relacionarían (Jiménez Arenas, 2006).

De otro lado, *Homo sapiens*, nuestra especie, incorporó de manera más intensa la *racionalidad*, lo que complementó e incrementó sus capacidades perceptivas y decisorias. No obstante, la existencia de los seres humanos solo es posible porque habían heredado y aprendido a controlar de manera automatizada gran parte de las circunstancias y variables que afrontaban. Efectivamente, mecanismos filogenéticos, instintivos, emocionales tomaban decisiones que les eran vitales⁵ y solo una pequeña parte de los conflictos son controlados y gestionados racionalmente. La libertad, el libre albedrío, entendidos dentro de este proceso evolutivo, representan una limitada capacidad. Por estas razones, nuestro colega J. M. Martín Morillas (2003) propuso la idea de una *racionalidad agónica*, que se detiene, justamente, en estudiar estas circunstancias. Porque la racionalidad no alcanza, y probablemente no podrá hacerlo nunca, a controlar todas las circunstancias que condicionan la vida de los seres humanos. En cierto sentido viviremos siempre con una cierta esquizofrenia cognitiva condicionada por las contradicciones y la falta de coherencia entre los diversos proyectos vitales que sustentamos. Porque una de las características hermenéuticas de la complejidad es que no alcanzamos a comprenderla por completo; entre otras razones, porque su funcionamiento aparece inalcanzable para nuestras capacidades de conocimiento actual. Las informaciones que gestionamos son incompletas, incongruentes y desorganizadas.

En consecuencia, la complejidad en la que vivimos nos da un marco de comprensión y explicación de la conflictividad al permitir la concurrencia de diversos proyectos e intereses y nos relaciona con la imperfección porque nos pone en contacto con lo irreductible y la incertidumbre. Esta idea puede ser relacionada con la propuesta de la *paz imperfecta* realizada por nosotros hace más de una década y que, en gran

5 La sucesión ecosistémica podría ser considerada como un traspaso de complejidad y organización entre unos grupos de individuos y otros, entre los cuales las mejores formas adaptativas son las que mantienen el mayor nivel de complejidad y predominancia en el espacio y en el tiempo. cf. Josep Antequera (2005). El potencial de sostenibilidad de los asentamientos humanos (Edición electrónica a texto completo en www.eumed.net/libros/2005/ja-sost/17/08/11)

medida, nos ayudó a subvertir gran parte del pensamiento pacifista (Muñoz, 2001). La idea de impureza e imperfección, nos aleja de las visiones «objetivas», cerradas, dogmáticas, para acercarnos a las «intersubjetivas» –conflictivas como los propios sujetos de la percepción–, abiertas, discutibles, necesitadas de la comunicación.

El papel predominante que se le ha dado a la violencia estructural en los estudios sobre la paz, esto es, la sobredimensión ontológica y epistémica de la *violencia* –que intentamos remediar con la propuesta de un giro epistemológico que veremos con posterioridad en el epígrafe 3.2.– contribuye a ignorar los procesos de armonización y paz que, a lo largo de la historia, se vienen realizando.

1.2. Conflictos y género

El *sexo* es, también, una fuente de y una respuesta a la complejidad, un mecanismo de éxito para la adaptación y la reproducción. El *Homo sapiens* parte de un dimorfismo sexual, heredado de especies anteriores, que con la emergencia de la cultura se transforma en «género» como un constructo social que contribuye a la gestión de conflictos (reproducción, afectos, educación...).⁶ Desde esta perspectiva, nosotros propusimos una *paz imperfecta de género* como un medio para reconocer las mutuas dependencias y beneficios de este dimorfismo sexual y de género (Muñoz y Jiménez Arenas, 2010).

El género nace con el surgimiento de nuestra especie y puede rastrearse desde la aparición de los primeros representantes del género *Homo* hace en torno a dos millones y medio de años. Los humanos presentamos una peculiaridad. La mayoría de las especies pasan de la niñez (dependencia absoluta de la madre) al estado adulto (independencia total y madurez sexual) sin ningún paso intermedio. En las especies más sociales (lobos, leones, elefantes, etc. y los primates) la madurez se alcanza tras un periodo de crecimiento juvenil (periodo de independencia de la madre sin alcanzar la madurez sexual). Solo la especie humana presenta infancia (independencia de la madre) con dependencia de otros miembros del grupo. Esto significa que durante un periodo crítico para el desarrollo de los humanos, de los tres a los siete años, cabe la posibilidad de que otros miembros del grupo contribuyan de manera sustancial a la supervivencia de estas criaturas. Esto debió provocar un cambio en las relaciones intersexuales que pudo influir de manera fundamental no solo en lo que somos, sino en lo que se espera de nosotros como seres sexuales y sexuados (De Beauvoir, 2011; Murillo, 2001).

El *género* se ha convertido, a partir del siglo xx, en un eje que vertebra las ciencias sociales y humanas, y las políticas sociales, tanto locales como internacionales. No obstante, recientemente, el género se ha utilizado, quizás en exceso, para la denuncia de la «violencia de género» y la reclamación de la igualdad.⁷ Y aunque ambas deben

⁶ La violencia de género podría ser entendida como una ruptura de la herencia filogenética previa.

⁷ En cierto sentido esta sobredimensión es paralela a la dada a la *violencia estructural*, que hemos visto más arriba.

ser entendidas como partes de sus cometidos, en ocasiones, se han llevado a cabo actuaciones que, por implicar ciertas dosis de reduccionismo, han contribuido a limitar el enorme potencial explicativo del género. Así, pensar desde el maridaje entre género, conflictos y paz puede ser muy fructífero. Sabemos bastante de conflictos de género, pero sobre todo de los conflictos regulados violentamente, hasta el punto de que la «violencia de género» podría velar el discurso teórico y práctico, y muy especialmente los conflictos que han sido y que son regulados pacíficamente. Es decir, la violencia de género podría terminar, por reducción, por definir al género. Aunque es cierto que muchas relaciones de género se producen en el campo de la violencia, especialmente violencia contra la mujer, confundir el todo (género) con una parte («violencia de género») contribuye a empobrecer las aportaciones que, desde los estudios de género se hacen a las Ciencias Humanas y Sociales. Así las cosas, la afirmación que se podría derivar de estas interpretaciones es que todas las relaciones de género son violentas, lo cual es incierto. Todo ello sin negar que la «violencia contra las mujeres» —mejor que «violencia de género»— es una problemática grave, especialmente en las sociedades contemporáneas, que articula y discrimina negativamente el acceso a los recursos sociales del un género femenino. Pero es, asimismo, importante saber el verdadero alcance de esta violencia dentro del entramado complejo de relaciones que se producen en cada sociedad.

1.3. Fragilidad

Siguiendo con el hilo conductor establecido en este epígrafe, la fragilidad emerge como una característica esencial e ineludible de los seres humanos y que se relaciona con la fragmentación, ya que nos deterioramos o dañamos con facilidad, somos débiles, endebles, quebradizos, o delicados con, con poca fuerza y capacidad de resistencia, ineludiblemente pereceremos, y disfuncionamos con facilidad. Sin embargo la aceptación evolutiva e histórica de la fragilidad nos ha llevado a la cooperación y la solidaridad que no son sino apellidos de la armonía y la paz. Por contra, el rechazo de la misma, como pretendidamente hacen algunos posicionamientos, nos separa del conjunto de la especie.

De la fragilidad es imposible abstraerse a pesar de los intentos, ideológicos, prácticos, individuales o colectivos que se hagan de ello y los éxitos parciales que se puedan alcanzar en este sentido. Compartida, en muchos aspectos, con otros seres vivos pero paradójicamente incrementada al haber avanzado los seres humanos en el proceso evolutivo en diseño, organización, y complejidad, nuestra fragilidad siempre termina con la muerte de los individuos que solo puede ser, en cierto sentido, transcendida por la continuidad de la especie. Aunque pueda parecer contradictorio, nuestra fragilidad es directamente proporcional a la complejidad que acumulamos, la dependencia de

otros elementos y organismos del Universo, y de la energía que hay en este último. Dicho de otra forma, la complejidad nos hace fuertes y frágiles a la vez.

Desde esta perspectiva «transmoderna» tendríamos que decir que los verdaderos espacios de bienestar y felicidad, el sentido de nuestras vidas, solo serán posibles desde la aceptación de nuestra fragilidad, la cual estrechará los lazos con lo agónico –la lucha, la cooperación, el sufrimiento y el placer– de nuestros congéneres.

Ahora bien, la fragilidad no significa necesariamente debilidad, ya que el conocimiento de nuestros vínculos puede hacernos más fuertes. El olvido de nuestro entorno, de nuestro devenir, las alucinaciones de un poder por encima de nuestra naturaleza es lo que realmente nos hace vulnerables al situarnos lejos del uso de nuestros mejores recursos. Continuar sumergidos en la fabulosa experiencia de la vida, nos obliga al reconocimiento de sus márgenes, de su ligazón con el resto de los seres humanos y con el resto de los seres vivos, de la naturaleza y el cosmos, del legado filogenético que heredamos a través del maravilloso proceso evolutivo, de la hermosa fragilidad resultante de estos procesos, de nuestra realidad felizmente agónica. En caso contrario sería irreal, utópica, sin lugar de existencia. Mejor habitar en algún lugar.

1.4. *La Pax homínida*

Los conceptos e ideas desarrollados en los anteriores subepígrafes convergen en la *pax homínida*. Esta es entendida como el reconocimiento de los comportamientos altruistas, cooperativos y filantrópicos (hoy considerados pacíficos) de nuestros antepasados, que han sido fundamentales para los sucesivos éxitos evolutivos de nuestra familia porque han contribuido al desarrollo de las potencialidades humanas, las del pasado y las del presente, y que es necesario recuperar porque también contribuyen a performar nuestra identidad pacífica (Jiménez Arenas, 2011). A pesar del sesgo violentológico, predominante en la práctica histórica y derivado de las ontologías negativas, no existen evidencias, hasta fechas muy recientes (respecto al tiempo que llevamos los homínidos sobre la faz de la Tierra), de comportamientos que puedan ser considerados violentos. Sin embargo, el registro fósil que incluye las evidencias humanas y las huellas de sus actividades está preñado de ejemplos de cooperación, altruismo y filantropía. Esto implicaría un alto grado de integración social que, en buena medida, beneficiaría al resto de individuos y al grupo en su conjunto.

A lo largo de nuestra existencia, nos hemos beneficiado de un elevado número de cambios, de adaptaciones, que nos permiten diferenciarnos de nuestros parientes más cercanos. Estas adaptaciones forman parte de ese «juego» entre orden y desorden que dan cuenta de nuestra imperfección y que han contribuido a nuestra subsistencia a pesar de nuestra fragilidad. Así, los homínidos, de los cuales no somos sino un ejemplo más, han ido incrementándola conforme aumentaba su complejidad,

fundamentalmente, aunque no solo, a través de las interacciones entre naturaleza y cultura. Además, este proceso implicaría un aumento de los comportamientos tendentes a la participación de un mayor número de individuos en el aprendizaje y cuidado del resto de los componentes de un grupo, lo cual conlleva, como ya se ha apuntado anteriormente, el surgimiento de relaciones intersexuales que trascienden lo biológico y se insertan en lo sociocultural. El hecho de que no seamos solo lo que somos (sexo), sino también lo que se espera de nosotros (género) implica que los humanos tengamos esa gran capacidad de aprendizaje que nos caracteriza, y que nos lleva a re-conocernos como seres culturales y racionales.

Desde un punto de vista epistemológico, la *pax homínida* pone de manifiesto la validez de la matriz unitaria y comprensiva que, desde el IPAZ, se propone como medio para aprehender la realidad porque pone de manifiesto el valor de los conflictos puesto que sin ellos la evolución no hubiese sido posible; subraya el valor del giro epistemológico propuesto desde la paz imperfecta puesto que visibiliza los comportamientos pacíficos que han predominado a lo largo de nuestro largo camino evolutivo; deconstruye la supuesta violencia estructural (un ejemplo palmario podría ser la supuesta división sexual del trabajo que no tiene correlato con las evidencias materiales); reivindica el papel de las mediaciones al considerar, por ejemplo, la cultura como facilitador de las interacciones entre los humanos y entre estos y la naturaleza; y por último, recupera los comportamientos pacíficos a lo largo de la historia para contribuir al empoderamiento pacifista actual mediante el reconocimiento de la capacidad que tenemos de transformar la realidad de manera pacífica y contribuyendo a que la paz ocupe cada vez un mayor espacio público y político.

2. Subsecuentes fragmentaciones culturales y epistémicas

De acuerdo con lo anteriormente visto, podríamos decir que las diversas cualidades innatas (genes, corporalidad, instintos y emociones), a las que se suman la cultura y la racionalidad, han tratado de crear una cierta armonización, bajar el nivel de esquizofrenia. La historia de los seres humanos hubiera sido imposible sin estas adaptaciones, pero este camino no ha conseguido restaurar, era imposible, todas sus grietas ontológicas, por lo que seguimos andándolo. Las mitologías y las religiones, por ejemplo, han contribuido, sobremanera, a interpretar las relaciones con el medio valiéndose de creencias y rituales que, en cada momento, pudieran ser las soluciones más óptimas. Esto nos ha dejado un rico legado, pero como resultado de nuestra imperfección, también inconvenientes al no haberse producido una necesaria renovación de acuerdo con las posibilidades de evolución y cambio. Otras aportaciones más apoyadas en la racionalidad han resuelto algunos problemas pero otros siguen aún pendientes, tales como el papel de la conciencia, la praxis, el poder o las razones de las dinámicas históricas.

Sin embargo, son muchos los hábitos culturales adquiridos a lo largo de milenios de existencia, para promover la paz y evitar la violencia, la mayoría de ellos no han sido «pensados» buscando su excelencia, sino que han sido puestos en práctica por intuición como respuesta a los desafíos del momento, algunos se han fijado en prácticas culturales individuales y colectivas y otros no han cuajado. Todos estos *habitus*, que parten de predisposiciones innatas, han sido esenciales por su capacidad electiva y adaptativa, pero su renovación, aún en caso de ser necesaria, no es automática por las mismas razones por las que se generan (Muñoz y Bolaños Carmona, 2011). Así también, heredamos algunas soluciones parciales, inoperantes o, incluso, contrarias a su sentido original.

2.1. Unos modelos ontológicos «deshumanizados»

En gran medida cada vez que hablamos de paz lo hacemos desde un modelo de humanidad subyacente en el que los seres humanos alcanzan el mayor grado de realización posible. Cualquier referencia al bienestar, a la felicidad, nos obliga a reconocer el supuesto «bien» para los humanos. Un modelo antropológico u ontológico «humanizado» debe responder a los proyectos, necesidades, capacidades y potencialidades reales de los seres humanos, los cuales deben ser afrontados desde la perspectiva de una sola especie con diversas entidades que operan de manera estructural, es decir, en continua interacción entre ellas, y en los que los objetivos y los medios de la paz prevalezcan sobre la violencia. Por tanto, es vital disponer de modelos que faciliten una explicación conflictiva unitaria, y a la vez compleja, de los seres humanos, de la paz y de la violencia.

Obviamente hemos construido teorías que nos han hecho mantener una relación armónica con nuestro entorno, pero igualmente otras nos han separado. Sin las primeras hubiera sido imposible sobrevivir, las segundas, por muy útiles que pudieran haber sido en su momento, han terminado por enturbiar nuestra existencia. Estas últimas se han elaborado a lo largo de milenios, estableciendo una distancia artificialmente mayor con el Cosmos, la Tierra, con el resto de los seres vivos, incluidos nuestros congéneres, lo que ha pretendido diferenciar nuestra propia condición «natural».

Algunas de las primeras rupturas se produjeron en los albores de la Humanidad, en las propias mitologías y religiones que en su afán filantrópico de explicar y armonizar el mundo tuvieron que hacer uso de las fuerzas sobrenaturales, es decir, alejadas de la naturaleza. Con la aparición de la división técnica, pero especialmente social del trabajo, se produjo otra ruptura ya en la Antigüedad, entre grupos o clases dominantes y dominadas y aparecieron mitos y leyendas que justificaban esta división. Quizás todos estos fraccionamientos eran inevitables porque las sociedades no disponían de suficiente capacidad analítica para discernir muchos de los problemas con los que se enfrentaban.

Desde otra perspectiva, el debate es sobre la condición benévola o malévola (optimista o pesimista) de los seres humanos que, aunque alcanza a las propias ciencias humanas, hunde sus raíces en las concepciones religiosas, particularmente en lo que podría ser el llamado «paradigma del pecado original», presente en el judaísmo y el cristianismo y cuya influencia en la cultura ha condicionado el pensamiento de la propia Investigación para la Paz, pues ha alimentado un modelo ontológico negativo. Esta disonante «fascinación» por la violencia ha condicionado nuestras percepciones y nos ha hecho sobrevalorar su papel –al menos en la cultura occidental–, y a su vez focalizar las investigaciones más hacia las acciones violentas y sus causas, deformando, en consecuencia, los mismos presupuestos teóricos. La continuidad de perspectivas similares en los autores cristianos y judíos, pero también en otros laicos (Hobbes, Marx, Freud, Foucault...), ha hecho dominantes las visiones negativas en el mundo occidental. Aceptando la locución latina «*si vis pacem para bellum*», si quieres la paz prepara la guerra, con la que la guerra, la violencia se convierte en el medio para conseguir la paz,⁸ cualquier alternativa de cambio pasa por el uso de la violencia. Este presupuesto resulta absolutamente erróneo si lo abordamos desde el paradigma de la complejidad porque lo inerte nunca nos podrá informar de las circunstancias complejas de la vida.

Una consecuencia directa de lo anteriormente expuesto, y que llevamos deslizando desde el inicio de este ensayo, es la descompensación conceptual y epistemológica entre la violencia y la paz. Mientras que el concepto de *violencia estructural* ha sido una de las aportaciones más relevantes de la Investigación de la Paz, porque contribuyó a desvelar y analizar las distintas formas de violencia y las interrelaciones que en ellas se producen, los conceptos de la paz han sido deudores deficitarios de éste. Y justamente por su tremendo potencial teórico, también ha contribuido a profundizar en la negatividad de las conductas humanas, en la «maldad intrínseca de la especie humana» (Galtung, 1996: 9-69; Muñoz y otros, 2005, 51-78).

Como estamos viendo existen numerosas razones que hacen aconsejable dotarnos de nuevos modelos ontológicos que nos sirvan para buscar el máximo de bienestar para el mayor número de personas. Esta tarea va asociada a la liberación de las ontologías –las teorías filosóficas sobre los seres humanos– de su sentido metafísico-absoluto, es decir, fuera del mundo real de los humanos y, en consecuencia, no abordable por ellos. Es necesaria una ontología humana, o humanizada, basada en seres reales, que nos sirva para reconstruir modelos liberalizadores de los seres humanos (González Valenzuela, 2005).

8 Otras sentencias muy conocidas que fortalecen este pensamiento serían «La violencia es la partera de la historia», atribuida a Karl Marx; «Los pueblos que quieren prepararse para la paz tienen que prepararse para la guerra» de Von der Goltz; o «La guerra es la continuación de la política por otros medios» de Von Clausewitz.

2.2. Desde lo religioso a lo postmoderno

Nuestro pensamiento es heredero, para bien y para mal, de modelos sociales y filosóficos que hunden sus raíces en tiempos, culturas míticas y religiosas pasadas y que paulatinamente se afirman, niegan o reconstruyen. Las religiones son, como tantas otras propuestas culturales e institucionales, unos constructos sociales que, lejos de las visiones conspirativas o creacionistas de la historia, obedecen a las necesidades, intereses y capacidades de los humanos y dan respuesta a las preocupaciones existenciales de los seres humanos y a las inquietudes de las sociedades de origen. Es así como nacen las creencias y la «religiosidad», profundamente imbricadas con la complejidad y la conflictividad de los humanos (Molina Rueda y otros, 2004, 97-117).

A pesar de que las religiones son uno de los sistemas de creencias, valores y rituales que han tenido un papel armonizador de las sociedades, han sido igualmente un obstáculo para el desarrollo y la liberación de muchas potencialidades sociales. En el caso de las religiones más cercanas a nosotros (judía, cristiana y musulmana) la exégesis o hermenéutica dogmática, de acuerdo con su origen divino y ligada a la mediación e interpretación de las jerarquías sacerdotales, los modelos ontológicos negativos y pesimistas o su visión apocalíptica de los cambios, son razones que propiciaron un paulatino descontento frente a su hegemonía cultural y social.

También se ha escrito mucho acerca de cómo este pensamiento occidental –en el que de una u otra forma estamos inmersos– ha generado unos modelos que en muchos aspectos han sido liberalizadores, generadores de mejores condiciones de vida, y en otros coercitivos, justificativos del mantenimiento de determinadas prácticas, que conforman lo que se ha llamado violencia cultural. A su vez, puede decirse que la forma actual de practicar la ciencia es el fruto de un proceso que arranca, al menos, del Renacimiento y no se consolida sino en el siglo XIX. Este proceso puede contemplarse desde distintos puntos de vista y se presta a diversas lecturas. La lectura «occidental» más habitual habla de una sucesión de éxitos sin precedentes en la comprensión de la realidad y en el dominio tecnológico de la naturaleza. Pero también es legítimo ver el desarrollo científico moderno, como hemos apuntado más arriba, como un proceso en virtud del cual las diversas ramas del saber no solo se han ido desgajando del tronco común originario sino que literalmente se han atomizado.

La *modernidad*, como fenómeno cultural que tiene sus raíces en la vieja Europa, articuló toda una visión paradigmática del mundo, en la que la racionalidad, la confianza en la ciencia y la tecnología, el progreso, el Estado, o el cosmopolitismo, terminaron por consolidar determinados modos de vida sociales, personales y grupales. Es cierto que la modernidad supuso también la regulación de algunos conflictos tales como la arbitrariedad del poder, las injusticias, el colonialismo, la laicización de la sociedad, convertir a la persona en sujeto de las historias, y, en parte, el recono-

cimiento de la mundialización promovida por las relaciones establecidas por Europa con el resto del mundo. El éxito contemporáneo del mundo occidental es atribuible en parte a esta modernidad. Además, esta engendra, a causa de la secularización, un nuevo pensamiento político que sustituye a Dios por la Sociedad como principio de juicio moral (Muñoz y otros, 2005: 72-78) y despoja al pensamiento mítico de la capacidad para explicar el mundo en aras de la ciencia (Jiménez Arenas, 2004).

Sin embargo, esta perspectiva supone dejar fuera de la toma de decisiones, del protagonismo histórico, a grandes espacios del mundo, culturas, grupos sociales, etc., e igualmente acarrea una serie de problemas tales como la estrecha relación con el colonialismo europeo, el capitalismo y el «neoliberalismo» productivista, la esquilmación de la naturaleza, violencia (ejércitos y guerras), desprecio de otras culturas, infravaloración de otras formas de percepción, etc. Por todo lo cual, con objeto de superar todas las formas de violencia que arrastra, muchos intelectuales han reclamado la necesidad de una *postmodernidad*, o *transmodernidad*—como otros han preferido decir—, en el sentido de recuperar todos aquellos aspectos positivos de la modernidad y superar todos los negativos (Rodríguez Magda, 2004).

Algunas tendencias intelectuales, y también sociales y políticas, como el feminismo, el pacifismo, los estudios postcoloniales, las propuestas del desarrollo sostenible, la seguridad humana y el pensamiento «postmoderno», o «transmoderno»—como a nosotros nos gusta llamarle por atravesar y apropiarse de lo liberalizador de las experiencias anteriores— contribuyen a deconstruir y reconstruir nuestro pensamiento y a hacer nuevas propuestas que podrían ayudar a la emergencia de nuevos paradigmas (modelos o ideas generales que reestructuran y condicionan las demás) para la construcción de un mundo mejor.

2.3. *La conciencia*

La conciencia, bien simbólica, existencial o moral, es la encargada de acometer, realizar, vivenciar, pensar, describir, valorar nuestra relación con el mundo. Como nuestra conciencia intenta armonizar nuestra relación con el medio y con nosotros mismos (Martín Morillas, 2003) es necesaria una conciencia en la que la conflictividad, la búsqueda de la armonía y los presupuestos de la paz estén presentes. Cómo la conciencia debe ser tenida en cuenta en cualquier proyecto en el que se quiera realizar una acción destinada a incidir en la forma de ser de las entidades humanas.

Los hechos no se dan a la conciencia humana sin mediación simbólica o conceptual, porque las palabras y los conceptos no operan en un vacío de la conciencia. Las personas interpretamos los hechos bajo presupuestos, esquemas, símbolos. En cierto sentido no hay hechos, solo interpretaciones mediadas simbólicamente. Ello no quiere decir que todo sean meras opiniones, que no

haya posibilidad de criterios de verdad, o que todo sea relativo, sino que incluso toda verdad objetiva y fehaciente es el resultado de un juicio asociado a un acto interpretativo, a un acto epistémico donde la verificabilidad y la evidencia se hacen basándose en esquemas intersubjetivos donde a veces imperan *habitus*, ideas previas, prejuicios nocionales, valores, conocimientos, emociones, intereses, etc.

El instrumento que tenemos para darle sentido a las cosas es la conciencia simbólica. Las cosas adquieren sentido por los usos que la conciencia hace de ellos. Esta conciencia simbólica es la encargada de aprehender y generar símbolos sobre lo conflictivo y la paz y la violencia, y de hacer que estos se conviertan en vivencias permanentes y realidades de simbolización a la vez subjetivas e intersubjetivas. Esta conciencia simbólica actúa en diferentes facetas, ya que genera, procesa, activa y (re)crea mediaciones simbólicas desde «adentro», bien conscientemente, o bien inconscientemente, y desde «afuera», como formas de intersubjetividad interiorizada o incorporada, o como formas más supra-individuales cristalizadas en lo cultural. La conciencia simbólica es un lugar fenomenológico, semántico, representacional, procedimental, evocativo, emotivo, psico-dinámico, cultural, que refleja y ahorra la génesis y manifestación operativa de las mediaciones simbólicas (Dennet, 1995).

Evidentemente, los conflictos también son abordados por la conciencia. Más aún, diríamos que forman parte de ella. No puede haber una conciencia que no esté imbuida de la conflictividad que le rodea. La conciencia, con sus predisposiciones, capta los conflictos emocionales o culturales. En esa medida –solo en esa– puede ordenar, racionalizar, los componentes de los mismos. Es por eso que un aprendizaje sobre la regulación de conflictos tiene que tener en cuenta tanto las emociones, como los valores y las actitudes (Acosta Mesas, 2004).

Así, la armonía, la paz participan de lo real, pero ellas mismas se superponen a lo real; participan del sujeto, pero determinan al sujeto y es éste quien las aplica o las disfruta. Están reflejadas en el lenguaje y son constituidas por el lenguaje. Son instituciones culturales y las culturas las instituyen y destituyen. De ahí la importancia de un análisis fenomenológico que indague en sus interacciones y mediaciones simbólicas. Esta perspectiva aporta una dimensión más profunda de los conflictos y de las estrategias de prevención de los mismos, en las que reforzar las creencias y valores de paz, o mitigar los de violencia, las cuales son importantes por encima de las medidas concretas que se deban adoptar en cada momento. Ello implica la necesidad de incidir en la conciencia, los valores y las actitudes a través de una Cultura de la Paz y una Educación para la Paz.

3. Desfragmentación y armonización de los seres humanos

De acuerdo con la definición de desfragmentación, que hemos dado más arriba lo que pretendemos es restaurar, reparar, en la medida de nuestras limitaciones, las

rupturas que afecten a la unidad de los seres humanos, sea cual sea el origen de esta, y que pudieran ser causa de una mayor conflictividad y violencia. Por tanto, y según hemos visto en los epígrafes anteriores, deberíamos abordar problemas relacionados con nuestra propia fragilidad e imperfección sobre los modelos epistémicos, antropológico y ontológicos que utilizamos para nuestra gestión, la conciencia, la praxis y el poder.

3.1. Modelos antropológicos y ontológicos «humanizados»

Hemos visto cómo los seres humanos se han desarrollado de acuerdo con las condiciones de la vida en el planeta Tierra a las cuales se ha incorporado la racionalidad y la cultura, lo que les permite adaptarse mejor a todo su medio ambiente. Y de otro lado, cómo el proceso de elaboración de todas las teorías desarrolladas por la Investigación para la Paz está ligado a la existencia de esta última a lo largo de los millones de años de historia de la Humanidad como una práctica y como una idea reconocida en innumerables momentos a lo largo del tiempo y del espacio.

Tenemos que trabajar desde un enfoque que: nos permita una comprensión global –no fraccionaria– de las entidades humanas; facilite el acceso a todas sus realidades, abra mejores y mayores posibilidades de investigación, las explicita, las explique, les dé mayor relevancia, las haga más accesibles; posibilite una mejor promoción de ideas, valores, actitudes y conductas de paz; cambie la percepción que tenemos sobre nosotros mismos; movilice; haga confluir a quienes «trabajen» la paz al relacionar sus prácticas; aleje de interpretaciones simplistas de «buenos y malos», nos permita, y obligue a reconocer en los actores de los conflictos realidades (vivencias, valores, actitudes, etc.) de paz; y por último que la «imperfección» nos acerque lo humano, donde es posible la convivencia de aspectos positivos y negativos, de aciertos y errores.

No son pocos los filósofos que hablan de una ontología –e incluso metafísica– ligada a las condiciones reales de los seres humanos. Entre ellos podríamos hablar, aunque con distintos intereses, de Martin Heidegger y su «Dasein», de Hans-George Gadamer o las propuestas de otros filósofos de una ontología naturalista o materialista. Hace poco tuvimos la oportunidad de coincidir con filósofos del grupo de Gustavo Bueno, y que se reconocen como seguidores de una ontología materialista.⁹ Existen otras aproximaciones a estas preocupaciones como son las de la psicología positiva, propiciada por Martin Seligman, y la del naturalismo. Desde otro punto de vista la matriz de potencialidades (necesidades), propuesta por Manfred Max-Neef, plantea una doble perspectiva, axiológica y existencial que tiene, evidentemente, significación en el terreno de lo ontológico a través del desarrollo de cada capacidad

⁹ Alberto Hidalgo Tuñón, Pelayo Pérez y Román García Fernández, todos ellos filósofos del Instituto de Estudios para la Paz y la Cooperación-IEPC y del del Movimiento por la Paz y el Desarme (MPDL).

en las estancias del ser, tener, hacer y estar, a la vez que nos ilustra de las realidades de la paz y de las capacidades –poder– para gestionar las dinámicas sociales pacíficamente. Evidentemente el debate de las necesidades, capacidades o potencialidades es muy amplio y en él ha participado un gran número de autores y autoras, no en vano estamos hablando de «ontología humana» (Nussbaum, 2002; Sen, 2000).

Cuando en otras ocasiones hemos hablado de «ontologías optimistas para la paz» pretendíamos debatir sobre las teorías de fondo que pudieran sustentar nuestro pensamiento «imperfectológico» derivado de un optimismo que busca representar la convicción en la existencia de capacidades para gestionar pacíficamente los conflictos. Si existen teorías para poder abordar la realidad, para poderla transformar, se impone un optimismo inteligente, sustentado en razones epistémicas y también, porque no, en presupuestos éticos y emociones que discriminen y orienten su discurso, que crean que la especie humana tiene suficientes recursos –tal como se puede deducir del estudio de su historia– para regular los conflictos pacíficamente. Multitud de autores y autoras piensan que el optimismo está ligado a la disponibilidad de recursos para cambiar el curso de los acontecimientos, y en esta línea nos ubicamos: si hay recursos –poder– a los que se pueda acceder, existen posibilidades para hacer crecer la paz.

3.2. *Dialécticas abiertas y mediaciones*

Uno de los problemas epistémicos de mayor transcendencia es cómo definir las relaciones entre los elementos de un sistema. Ahora que hemos elegido el paradigma de la complejidad el problema se vuelve aún más grande, porque estamos hablando de interacciones entre múltiples circunstancias de diferente naturaleza cualitativa y cuantitativa, y sujetas tanto al cambio continuo como a la incertidumbre. Obviamente, muchas de las interpretaciones simplistas de la realidad no son pertinentes.

Entendemos el término dialéctica en su significado etimológico griego original. La raíz *dia-* quiere decir «a través de», en un sentido de comunicación. En este sentido está cercano al término diálogo en cuanto que éste expresa la comunicación entre dos –o más– actores. Esta precisión es importante ya que en su origen se reconocía la posibilidad de que hubiera más de dos interlocutores. Los participantes en el diálogo escuchaban las argumentaciones de los otros y les respondían en un proceso continuo de búsqueda de la verdad. Si esta existe es dentro de este proceso de búsqueda. De esta manera, la dialéctica puede ser entendida como las relaciones existentes entre varios actores o elementos de una realidad. De otro lado, nos sirve para la comprensión de sus dinámicas. La propia definición de los conflictos como dependientes de diversos proyectos, intereses o percepciones nos abre una cantidad enorme de posibilidades en el discurrir de los mismos y nos obliga a superar aquellas visiones dicotómicas y excluyentes. Los actores del conflicto, con intereses distintos, puede que tengan otros

muchos otros coincidentes, tal como sucede en la mayor parte de las ocasiones. Es más, unos y otros intereses no serán estáticos, sino que están sujetos a las dinámicas de las propias sociedades, con lo que su confrontación o confluencia estaría sujeta a cambios.

En gran medida dependiente de lo anterior, la *mediación* es un concepto que permite relacionar elementos distintos a través de agentes o elementos. Estos cumplen la función de interponerse entre varias circunstancias; ser cierto intervalo o espacio físico, temporal o causal en el que deja de producirse una determinada acción; estar o existir entre dos o más; tomar un «término medio» entre dos extremos. La mediación es muy conocida como una actividad jurídica, o como forma de entender las relaciones interculturales o familiares, sin embargo el concepto puede ser abordado de manera más abstracta, desde una perspectiva filosófica-epistémica, con lo que adquiere más fuerza explicativa y práxica (Muñoz y otros, 2005: 77-95).

Desde el punto de vista de la filosofía, la mediación es una reflexión racional en la que se incorporan más ideas, es un proceso dialéctico racional y lógico a través del cual se pueden encontrar las relaciones concretas. Creemos que es importante abordarla tanto en su aspecto más abstracto, en la articulación de las ideas, como en su concreción práctica, en la interpretación de las realidades y las acciones prácticas que en tal sentido se puedan hacer. Las mediaciones quiebran la bipolaridad y han sido consideradas en cientos de culturas –particularmente religiones– que han utilizado la figura del mediador para establecer las relaciones entre unos ámbitos y otros. En las religiones, un personaje mítico (héroe, semidiós...) o personas investidos de ciertas capacidades (sacerdotes/sacerdotisas, chamanes...) son quienes establecen la relación entre las fuerzas sobrenaturales y las comunidades humanas.

Podríamos decir que la mediación tiene una dimensión topológica, esto es, una ubicación, un lugar o una representación real de las que hemos llamado dialécticas sutiles y abiertas. Mientras que estas son un recurso epistémico que puede ser reconocido en determinadas relaciones y acciones, las mediaciones son los escenarios donde tiene lugar. Estas, tal como apuntábamos antes, nos facilitan encontrar entes y prácticas humanos que enlazan de manera conflictiva la paz y la violencia, son precursoras en ocasiones de la violencia, pero en otras muchas son obstáculo de aquélla y estimulan la paz. En cualquier caso, la capacidad «interpretativa» y de articulación de la realidad de las mediaciones está fuera de toda duda. En la regulación pacífica de los conflictos, la negociación es una de las formas más reconocidas y dentro de ellas la mediación es el mecanismo utilizado en muchas ocasiones para favorecer y acercar las posiciones iniciales de los actores. La mediación es una de las formas por excelencia de prevenir y regular conflictos.

En consecuencia, las mediaciones deben ser también propiciadas, buscadas, potenciadas como pasos intermedios, de interlocución, para la transformación pacífica de los conflictos. En este sentido, la comunicación, el intercambio de información, el conocimiento de las condiciones, motivos e intereses de los otros espacios del con-

flicto, se convierte en un vehículo de indagación en la medida en que interacciona las circunstancias que definen la realidad. Desde este punto de vista, las propuestas de la ética comunicativa son absolutamente pertinentes (Martínez Guzmán, 2001).

3.3. *La praxis, el poder, los motores de la historia,...*

La paz se sustenta en teorías y prácticas, lo que ha llevado a un debate, estéril en muchas ocasiones, sobre la división entre una y otra. Si los *habitus* de los seres humanos están basados en sus predisposiciones de pensar, sentir, expresar y actuar, si estas acciones quedan reflejadas en su conciencia, es absurdo segregar, artificialmente, la una de la otra. Ambos axiomas –teoría y práctica– van siempre unidos, de manera que cualquier teoría es a la vez acción y cualquier práctica lleva implícita una «carga teórica». Aunque no siempre la teoría representa bien a la práctica a la que está ligada y a la inversa, el viejo concepto de praxis puede ser retomado para ver la interacción profunda entre teoría y práctica.

A nuestro entender esta *praxis*, absolutamente necesaria, solo puede ser abordada sin ambigüedades y dilaciones desde el espacio (horizonte) del poder. No son pocas las ocasiones en las que nos conformamos y autocomplacemos con la sola referencia a este desiderátum: cambiar la realidad. Pero, a pesar de que la mayoría de los problemas a los que nos enfrentamos residen en nuestras mentes («puesto que las guerras residen en la mente de los hombres es la mente la que hay que cambiar» tal como aparece en un encabezamiento de la Unesco), la acción social y política que tenga en cuenta nuestro legado filogenético, los cuerpos, los instintos, las emociones y la racionalidad agónica es esencial. El reconocimiento de la conflictividad, la armonía, los equilibrios dinámicos, la paz, su carácter dinámico, inacabado, imperfecto, nos obliga a promover, como venimos defendiendo a lo largo de este ensayo, «epistemologías (y ontologías) pacíficas» comprometidas con los seres reales: a convertir la paz en un elemento principal de las dinámicas sociales, de la toma de decisiones y del diseño global de las sociedades y su futuro (Muñoz y otros, 2005: 131-168).

En este sentido, aun a riesgo de parecer ingenuos, creemos que es absolutamente necesario que comencemos a hablar del *poder* en cuanto capacidad de transformación de la realidad y de poder pacifista como medio para promover las mejores condiciones posibles para alcanzar la paz. Bien es verdad que las ideas también forman parte del poder, pero no son por sí mismas suficientes si no contemplamos las relaciones que se establecen con otras instancias sociales. Los debates al respecto son abundantísimos y han sido enfocados desde diversas ópticas (juristas, politólogos, sociólogos, antropólogos, filósofos, etc.), por lo que está lejos de nuestra intención abordar todas estas problemáticas. No obstante, estamos absolutamente convencidos de que una teoría de la paz no puede estar exenta de una teoría del poder.

Kenneth Boulding (1993) participó de estos debates al considerar necesario hacer una aproximación a la problemática del poder como medio de afrontar la transformación de los conflictos por medios y con objetivos pacíficos. Para ello distinguió entre varias esferas de conformación del mismo, el poder integrativo (cooperación, amor, etc.), destructivo (guerra-violencia) y productivo (económico). Estas tres esferas estarían interrelacionadas entre sí, de lo cual se inferiría al final un cierto «punto de equilibrio» resultante de las desavenencias y concordancias entre unos y otros. La primera de estas formas de poder –el integrativo–, se define como el conjunto de acciones privadas o públicas, pero con incidencia en el conjunto de la organización social, que permite reconocer recursos eficaces y disponibles a lo largo de la historia para una transformación no violenta de la realidad. En definitiva, podríamos decir que el poder reside en cada una de las decisiones que se toman desde los *habitus* para el desarrollo de las potencialidades (libertad, identidad, comprensión, ocio, afecto, participación...) de las entidades humanas (personas, grupos, sociedades o especie).

De otro lado, una consecuencia de la falta de profundización en este debate es la ausencia de teorías elaboradas y coherentes de la participación democrática o la «toma» pacifista, del cambio de poder, ante lo que se supone que es el poder «establecido» (en sentido teórico y también en el práctico). Esta pobreza teórico-estratégica deja un vacío que, en la mayoría de los casos, es ocupado por las propuestas «revolucionarias» y violentas que de esta forma se convierten en la única y visible propuesta de cambio, y lo que es más grave, los actores de los cambios quedan diluidos y aislados.¹⁰

3.4. *Giros e inversiones epistemológicos*

Algunos de los presupuestos que hasta ahora hemos visto no podrían ser contemplados si no hubiera una crítica sobre las epistemologías que podríamos llamar «violentas» y si no hay una incorporación de nuevos enfoques y perspectivas (Santos, 2003). Aspectos relacionados con ellos serían la complejidad, la naturaleza del conflicto, el azar y la contingencia y la necesidad, la teleología en la naturaleza, la evolución del cosmos, los seres vivos y la especie humana, el papel de esta en la naturaleza, las fuerzas «sobrenaturales», la relación mente (espíritu)/cerebro, los roles de género, la universalidad de las potencialidades o necesidades humanas, etc.

Las nuevas concepciones tendrán que ir acompañadas de propuestas epistemológicas que incorporen un giro que suponga, ante todo, renovar la mirada sobre la paz. Pero, como esta no es una realidad aislada, hay que realizarlo paralelamente

¹⁰ La causa de estas dificultades también estriba en la falta de atención intelectual y política a la no violencia, a pesar de sus importantes aportaciones tácticas y estratégicas, sociales y políticas, en las que sus presupuestos de acción están guiados por la búsqueda recta –no instrumental– de la paz.

sobre los conflictos, las mediaciones, el poder y la violencia. Asimismo, conlleva un replanteamiento de algunos enfoques científicos anclados en la historia, la antropología, la economía o la sicología, y también en la evolución, el género o el amor. La importancia de realizar una inversión o un *giro epistemológico* que suponga pensar la paz desde la paz, autónomamente, ha sido paulatinamente asumida por investigadores y estudiosos de diversa procedencia (Martínez Guzmán, 2001; Muñoz, 2001). Esto supondría adoptar otro punto de partida, otros presupuestos en los que el concepto de paz esté, no solo más presente, con una ubicación de partida diferenciada, sino también con un enfoque cualitativo distinto que le permita ganar un espacio más relevante y dinamizador, en los debates. En su momento asumimos la propuesta de que la *paz imperfecta* podría contribuir a este nuevo enfoque. Este concepto, a su vez, nos dotaría de una nueva capacidad movilizadora al facilitarnos las conexiones con las realidades y experiencias conflictivas y pacíficas particulares.

La propuesta de un giro epistemológico debe de ir acompañada por la renovación de muchos presupuestos teóricos, algunos de los cuales hemos citado a lo largo de este trabajo. Insistamos en la necesidad de unas dialécticas, y por extensión epistemologías, abiertas y sutiles, lo que conlleva, una revisión de muchas concepciones cerradas y mecánicas que se han mantenido. Las propias teorías están construidas «dialécticamente» para ser superadas en el propio proceso creativo donde se insertan. Es decir, dicho proceso supone admitir las propias limitaciones –incluido el propio soporte biológico-social-subjetivo que las sustenta– y la continua reflexión crítica, cambiando conforme lo haga la comprensión de la realidad, marginando cualquier atisbo de inmovilismo, cualquier conato de perfección (Capra, 1998: 25-34).

Estas dialécticas deberían ser «abiertas» por su posibilidad de incluir las relaciones entre diversos actores, proyectos, intereses y las visiones aportadas por las diferentes disciplinas. Mientras que las dialécticas binomiales o dualistas –normalmente antagónicas– solo tienen capacidad para explicar un número limitado de situaciones, las matrices polinómicas –que también pueden incluir a las anteriores– nos permiten aprehender realidades con múltiples variables. Únicamente las visiones abiertas de los conflictos tienen capacidad de aproximarnos a la complejidad definida por la multiplicidad de circunstancias y las interacciones que entre ellas se producen. Y deberían ser «sutiles» porque incrementan la capacidad de visualizar lo subyacente, lo oculto, lo silenciado, no solo para nuestros sentidos sino, lo que es peor ya que podría tener solución, para nuestros presupuestos y sistemas de análisis.

Puede existir cierta contradicción entre los presupuestos científicos y éticos de la paz ya que la práctica científica busca el máximo de objetividad y la ética se presenta en ocasiones como incompatible con esta meta. Pero, en primer lugar, no intentamos ser «objetivos» sino consensuar (publicar, razonar, dialogar) nuestras propuestas científicas intersubjetivamente de la manera más óptima, y, en segundo lugar, difícilmente puede haber una práctica científica que no tenga una carga ética

expresa o tácita, por lo que optamos por una «ciencia con conciencia» que contribuya a un mundo más justo, sostenible y pacífico.

Un problema añadido a estas investigaciones de carácter normativo, inter, y transdisciplinar es la relación que hemos dado en llamar «valores-epistemes». Aunque, también hay que decirlo, este salto no siempre es bien entendido, ni fácil. En muchas ocasiones los posicionamientos ideológicos, útiles y operativos por sí mismos –tal como hemos apuntado antes– no tienen continuidad con los científicos, a veces por desprecio de la capacidad de transformación de la institución universitaria, en otras por las dificultades personales y académicas para establecer dichas conexiones (por ejemplo, no siempre las personas que tienen unas creencias o convicciones más firmes son las más comprometidas con las transformaciones reales, etc.).

3.5. Comprendiendo la complejidad desde la transdisciplinariedad

Algunas de las rupturas iniciadas por las mitologías y las religiones se vieron confirmadas a partir del Renacimiento cuando se produjo la división de las disciplinas que abordaban a los seres humanos y que se consolidó con el pensamiento cartesiano, con ella las diversas actividades que estos realizaban podían ser estudiadas por diversas ciencias o disciplinas (Giménez, 2004; Wallerstein, 1996). De esta manera, se perdió, en buena medida, la unidad prístina, del objeto de estudio, dividiéndose, por razones de eficacia, pero no poniendo los mecanismos necesarios para la restauración de la unidad inicial y real. Cómo afrontar la problemática de un conflicto violento estudiado por antropólogos, sociólogos, historiadores, psicólogos, juristas o economistas, cada cual con puntos de vista discrepantes, aunque valiosos. El conflicto sigue su dinámica unitaria mientras las ciencias, organizaciones e instituciones debaten sobre su significado.

Sería lógico que existiera una Ciencias de los Seres Humanos, o abreviadamente de Ciencias Humanas, que obedece a la unidad en el mundo real de todas las actividades y espacios donde están presentes los seres humanos. Esto no supone negar la especialización, pero sí la atomización en la que no se restaura la unidad inicial. Evidentemente, tampoco se trata de yuxtaponer, como hacemos en muchas ocasiones como remedio de emergencia, los conocimientos generados por las diferentes disciplinas, sino tenerlos presentes, en la práctica de las mismas, desde el principio. Igualmente parece lógico que todas las circunstancias que rodean la vida de los seres humanos, dada su complejidad, puedan ser estudiadas desde diferentes ciencias y disciplinas. Sin embargo, no es suficiente con obtener este conocimiento de forma dividida, fragmentada, sino que es necesario reconstruir el objeto de estudio, las sociedades humanas, para proponer y promover las mejoras oportunas. Nuestra propuesta es hacerlo desde un campo transdisciplinar en el que todas las disciplinas nutran y del que todas aprendan.

Se ha abundado en lo *multi* o *pluri*, como un paso esencial en el reconocimiento de lo diverso, y en lo «inter», para explicar las relaciones entre lo diverso, pero quizás no se ha prestado la suficiente atención a lo *trans*. Pongamos el ejemplo de la cultura, las realidades son siempre multiculturales, asimismo lo intercultural funciona siempre, pero además, la cultura que no entiende de fronteras por ser la mayor parte de las veces muy pragmática, ha elaborado siempre nuevas propuestas precisamente por su capacidad *trans*. La transculturalidad ha sido una fuente de renovación permanente que ahora ha sido recuperada como horizonte para analizar la realidad. Quizás podríamos afirmar lo mismo de la transdisciplinariedad. Las metodologías relacionales nos llevan directamente a lo *trans*¹¹ que añade a la relación entre los presupuestos la posibilidad de emergencia de nuevas propuestas. A la ruptura de fronteras añadimos la creación de nuevos espacios, de narraciones puente. Nuevas cualidades que solo son posibles desde el reconocimiento de las interacciones y que son transforman relacionalmente. Lo *trans* rompe las dicotomías de la modernidad y postmodernidad.

Así pues, es relevante establecer un mecanismo continuo de «ida y vuelta» desde y hacia todos los campos del conocimiento, en un proceso en el que se retoman las aportaciones que se consideran más fecundas para hacerlas funcionar en otro espacio y devolverlas cargadas de nuevos interrogantes y demandas. Por tanto, es necesario interactuar con otros espacios interdisciplinares, distintos aunque coincidentes con la Investigación para la Paz (ciencia, tecnología y sociedad –CTS–; futuro; desarrollo sostenible; economía ecológica, feminismo, etc.) y que en definitiva no son sino intentos de abordar la complejidad.¹² La transdisciplinariedad es una condición «sine qua non» para el análisis de la complejidad creada por múltiples circunstancias, solamente abordables desde la perspectiva de colaboración personal y disciplinar. Esto quiere decir que cada persona estudiosa de la paz y los derechos humanos puede ser partícipe del avance en el conocimiento y la acción, sin que ello suponga saber de todas las disciplinas, lo cual difícilmente se puede lograr. Se trata pues de que cada investigador reconozca –con cierto grado de humildad– la imposibilidad de abarcar por sí solo toda la problemática y esté dispuesto a establecer lazos de cooperación con otras/os pensadoras/es e investigadoras/es (Cano Pérez y otros, 2004).

En la medida en que ampliemos el marco de referencia ganaremos en comprensión de las interrelaciones entre los diferentes ámbitos y escalas, pero también nos aparecerán nuevos problemas derivados de las nuevas dimensiones, cuantitativas y cualitativas, de nuestros marcos de análisis. Efectivamente, la «globalización», lo

11 Del latín *trans*, al otro lado, a través de, de la otra parte, más allá, a través de, ir de un punto a otro.

12 Para Edgar Morin y otros investigadores transdisciplinarios la teoría de los sistemas, la cibernética y la teoría de la información han sido impulsores de esta renovación del conocimiento que además ve como otros aportes teórico no cesan de hacer creativas sugerencias al respecto.

universal, lo holístico nos hace ver los enlaces macros pero a la vez nos relacionan con la complejidad, que de esta forma se convierte en solución y desafío.

Una conexión «trans» que –dejémoslo muy claro– no significa quitar relevancia a las disciplinas, sino más bien todo lo contrario, renovar su importancia en el contexto de unas relaciones fluidas con el resto de disciplinas. La interconexión requerida en el estudio de las diferentes instancias de paz y derechos humanos y las formas que la violencia presenta en las sociedades actuales solo puede alcanzarse a través de un conocimiento multidimensional e integrador que en modo alguno lo proporciona la especialización dominante en la mayoría de las diferentes áreas de conocimiento. De ahí la necesidad, ante todo, de contribuir a la construcción de un nuevo paradigma superador de la parcialidad y fragmentación impuesta por la especialización. Solo rompiendo las barreras de las disciplinas y mediante el trabajo en equipo será posible esta perspectiva que el estudio sobre la paz y los conflictos requiere, así como avanzar hacia la superación de la simple multiplicidad de disciplinas.¹³

Obviamente existen obstáculos, formas de pensamiento elaboradas a lo largo de siglos, de diversa consideración para que esta perspectiva plural produzca sus mejores frutos: individualismo –el «confort del aislamiento», la incapacidad de cooperar, o lo que, permítannos la expresión, podríamos tildar de «onanismo epistémico»¹⁴–; falta de costumbre para hacer permeables nuestras estructuras de pensamiento; modelos simplificados entre buenos y malos; aparente inoperancia del diálogo; lentitud del consenso; emergencias de la realidad, necesidad de intervenir inmediatamente. Y por último, lo que en la práctica parece que es más costoso en atención y tiempo: superar las costumbres que la «academia» ha creado en cada una/o de nosotras/os, conseguir adaptar hábitos teóricos, metodológicos, organizativos y de horarios con colegas provenientes de otros departamentos con marcos conceptuales, metodologías y problemáticas particulares. A veces estos últimos aspectos, a pesar de que pueden parecer los más superfluos, son los que mayor resistencia ofrecen.

Aunque existan ciertas dificultades, algunas de las cuales han sido tratadas en este trabajo, es absolutamente necesario abordar la complejidad de los fenómenos contemporáneos a través de propuestas fecundas desde el Campo Transdisciplinar de la Paz. Como enunció la declaración del Congreso celebrado en Locarno (Suiza, 1997) «¿Qué universidad para el mañana? Hacia una evolución transdisciplinar de la universidad»: el reparto universal de los conocimientos no podrá tener lugar sin la emergencia de una nueva tolerancia fundada sobre la actitud transdisciplinar, lo que implica la puesta en práctica de la visión transcultural, transreligiosa, transpolítica y transnacional. De aquí la relación directa e ineludible entre paz y transdisciplinariedad.

13 Véase la *Carta de la transdisciplinariedad*, elaborada en el Primer Congreso Mundial de la Transdisciplinariedad, celebrado en el convento de la Arrábida (Portugal), en 1994. (<http://www.geocities.com/ResearchTriangle/Forum/9950/>)

14 En la que el «placer» individual de conservar sus propias teorías se impone sobre la ciencia intersubjetiva y consensuada.

Las reconstrucciones no fragmentadas, armónicas, pacíficas de los seres humanos dependen de la renovación de los presupuestos epistémicos y ontológicos, lo que posiblemente, al deber considerar múltiples variables, solo sea posible en ámbitos de trabajo inter y transdisciplinarios. Obviamente antes, como hemos pretendido hacer al comienzo de este trabajo, tendríamos que comprender cuál es la ubicación de los seres humanos en el Universo, en la Tierra, en la evolución de los seres vivos, cual es nuestro bagaje filogenético, el significado de su corporeidad, de sus instintos emociones y de su *racionalidad agónica*.

Bibliografía

- ACOSTA MESAS, Alberto (2004): «Regulación de conflictos y sentimientos», MOLINA RUEDA, Beatriz y Francisco A. MUÑOZ (eds.): *Manual de Paz y Conflictos*, pp. 201-222.
- ANTEQUERA, Josep (2005): *El potencial de sostenibilidad de los asentamientos humanos*, Edición electrónica a texto completo en: www.eumed.net/libros/2005/ja-sost/
- BOULDING, Kenneth (1993): *Las tres caras del poder*, Madrid.
- CANO PÉREZ, María José y otros (2004): «Diálogos e Investigaciones Trans Culturales y Disciplinarias», *Convergencia* 35, pp. 55-80.
- CAPRA, Fritjof (1998): *La trama de la vida*, Barcelona.
- DENNET, Daniel (1995): *La conciencia explicada*, Barcelona.
- DE BEAUVOIR, Simone (2001): *El segundo sexo*, Madrid, 2 volúmenes.
- GALTUNG, Johan (1969): *Sobre la paz*, Barcelona, pp. 27-72.
- GIMÉNEZ, Gilberto (2004): «Pluralidad y unidad de las Ciencias Sociales», *Estudios Sociológicos XXII* (2), pp. 267-282 .
- GONZÁLEZ VALENZUELA, Juliana (2005): *Genoma humano y dignidad humana*, Barcelona.
- JIMÉNEZ ARENAS, Juan Manuel (2004): «La función social de las ciencias del pasado: Stephen Jay Gould *in memoriam*», *Dynamis* 22, pp. 535-549.
- JIMÉNEZ ARENAS, José Manuel (2006): *Estudio de la variabilidad craneométrica en Homínidos: Inferencias filogenéticas y paleobiológicas*. Granada.
- (2011): «Pax homínida. Una aproximación imperfecta a la evolución», en Muñoz, Francisco A. y Jorge Bolaños Carmona (eds): *Los habitus de la paz. Teoría y práctica de la Paz imperfecta*, Granada, pp. 65-93.
- KÜNG, Hans (2004): *En busca de nuestras huellas. La dimensión espiritual de las religiones del mundo*, Barcelona.
- MARTÍN MORILLAS, José Manuel (2003): *Los sentidos de la violencia*, Granada.
- MARTÍN MORILLAS, José Manuel y Francisco A. Muñoz (2007): «Complejidad, fragilidad y conciencia agónica, en López-Aparicio, Isidro (ed.): *Brecha de fragilidad. The fragility gap*, Granada, pp. 31-51.

- MAX-NEEF, Manfred y otros (1993): *Desarrollo a escala humana*, Barcelona.
- MOLINA RUEDA, Beatriz y otros (2004): «Culturas, Religiones y Paz», en Molina Rueda, Beatriz y Francisco A. Muñoz (eds.): *Manual de Paz y Conflictos*, Granada, pp. 97-117.
- MUÑOZ, Francisco A. (ed.) (2001) *La paz imperfecta*, Granada.
- MUÑOZ, Francisco A. y Jorge Bolaños Carmona (2011): «La praxis (teoría y práctica) de la paz imperfecta», en Muñoz, Francisco A. y Jorge Bolaños Carmona (eds.): *Los habitus de la paz. Teoría y práctica de la Paz imperfecta*, Granada.
- MUÑOZ, Francisco A. y otros (2005): *Investigación de la Paz y los Derechos Humanos desde Andalucía*, Granada.
- MUÑOZ, Francisco A. y Juan Manuel JIMÉNEZ ARENAS (2010): «Historia de una paz imperfecta de género», en Díez Jorge, Elena y Margarita Sánchez Romero (eds.): *Género y Paz*, Barcelona, pp. 179-218.
- MUÑOZ, Francisco A. y CÁNDIDA MARTÍNEZ LÓPEZ (2011): «Los habitus de la paz imperfecta», en Muñoz, Francisco A. y Jorge Bolaños Carmona (eds.): *Los habitus de la paz. Teoría y práctica de la Paz imperfecta*, Granada, pp. 37-64.
- MUÑOZ, Francisco A. y Beatriz MOLINA RUEDA (2010): (2009): *Pax Orbis. Complejidad y conflictividad de la paz*, Granada.
- «Una Cultura de Paz compleja y conflictiva. La búsqueda de equilibrios dinámicos», *Revista de Paz y conflictos* 3, pp. 44-61.
- MURILLO, Soledad (2001): *Relaciones de poder entre hombres y mujeres. Los efectos de los aprendizajes de rol en los conflictos y en la violencia de género*. Madrid.
- NUSSBAUM, Martha (2002): *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, Barcelona.
- RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María (2004): *Transmodernidad*. Barcelona.
- RUELLE, David (1993): *Azar y caos*, Madrid.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2003): *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Bilbao.
- SEN, Amartya (2000): *Desarrollo y libertad*, Barcelona.
- VARELA, Francisco J. y Humberto R. MATURANA (2004): *De máquinas y seres vivos: autopoiesis: la organización de lo vivo*, Buenos Aires.
- WALLERSTEIN, Inmanuel (coord.) (1996): *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, México.