

# Capítulo 1

## Lectura deconstructiva de la idea de paz perpetua desde la filosofía para la paz

*“No sólo hemos de mostrar lo brillantes que somos expresando lo mal que está todo. También debemos asumir la responsabilidad de reconstruir las posibilidades que tenemos de hacer las cosas de manera diferente”*

Martínez Guzmán  
(Filosofía para hacer las paces, p. 168)

### La filosofía para la paz: una filosofía comprometida con la vida

Para comenzar, es importante saber cuál es el concepto de filosofía planteado por quienes promueven el proyecto *“Filosofía para la Paz”*. Dicha revisión del concepto llevará consecuentemente a examinar la construcción epistemológica que está detrás de esta iniciativa que a su vez significa un replanteamiento de la racionalidad tecno-cientificista que Husserl criticó en la década de los 30 del siglo xx.

La investigación y los estudios para la paz requieren hoy aproximaciones desde diferentes campos del conocimiento. La filosofía es uno de ellos, y aun cuando su papel en la actualidad puede calificarse de moderado a diferencia de otras épocas en el pasado cuando la filosofía era considerada como ciencia madre y por tanto moderadora del conocimiento, sigue aportando desde su propia reinención en cuanto que como lo expresaba Husserl (1969) “la filosofía

está necesariamente en marcha” (p. 132), y de este modo trata de responder de la manera más acertada a las situaciones del presente. “El objetivo es que la filosofía no pierda su horizonte de significación para la vida, banalizándose a sí misma como simple “filosofía de literatos” (Comins & Muñoz, 2013, p. 25).

Hacer filosofía para la paz ha llevado a un grupo de autores españoles a revisar el concepto, para leerlo desde las necesidades de hoy. De este modo se plantea una filosofía comprometida con la vida y especialmente comprometida con la indagación de las posibilidades humanas de vivir en paz y de mantener un medio ambiente sostenible: “nuestro quehacer como filósofos nos comprometerá públicamente con la transformación por medios pacíficos de los sufrimientos humanos y de la naturaleza” (Martínez, 2005, p. 28).

Para el autor Vicent Martínez (1985), gran estudioso del Husserl, hacer filosofía hoy implica la superación de una visión occidental centralista en la que es preciso renunciar a un cierto orgullo epistemológico que ha consistido en creer que en occidente se tiene la mejor manera de entender la ciencia, el saber o el conocimiento, y en consonancia con Galtung, gran investigador de la paz en el siglo xx, promover la atención a ideologías profundas y cosmologías sociales de otras culturas.

En esta línea, la visión científicista cuya crisis advirtió Husserl (2008) en algunas de sus obras, “la forma toda en que plantea su tarea y el método que construye para ella, se han vuelto cuestionables” (p. 47), va cediendo el paso a nuevas maneras de entender la realidad que implican no solo la razón, sino también los sentimientos y la imaginación:

Nuestra filosofía para hacer las paces no es meramente racional, ni mantiene la dicotomía que hemos heredado entre razón y sentimientos. La propia actitud inicial de curiosidad, admiración o extrañeza ya es una pasión que pide razones, un sentimiento racional o una racionalidad sentimental. (Martínez, 2005, p. 33).

Se trata de una nueva racionalidad que partiendo de la experiencia originaria de la actitud filosófica ligada a la capacidad humana de preguntarse, asombrarse o extrañarse se preocupa por el otro, por el entorno, por la naturaleza. No desaparece la razón, más bien encuentra su verdadero sentido, se enriquece con las aportaciones del presente: “Y, sin embargo, el hombre de la vida corriente no carece de razón; es un ser pensante... posee, en consecuencia, el lenguaje el poder de describir, de deducir; suscita problemas de verdad; comprueba, argumenta y se decide racionalmente” (Husserl, 1992, p. 131).

En este sentido el verbo griego *phileo* encuentra una ampliación en su significado desde la perspectiva de la filosofía para la paz. Tener ganas apasionada por saber sobre los otros seres humanos y sobre la naturaleza.

De esta manera, la filosofía debe orientar al ser humano a buscar una refundación del significado de su vida, no basada en actitudes consumistas, sino en la construcción responsable de una vida auténtica y comprometida consigo mismo y con el prójimo, como ya lo expresara de manera elocuente Lévinas: “La relación con el rostro en la fraternidad en la que otro aparece a su vez como solidario de todos los otros, constituye el orden social, la referencia de todo diálogo” (Lévinas, 2002, p. 287). Ese amor a la sabiduría y esas ganas de saber van ligadas a la “pasión humana por indagar, preguntar, sorprenderse, quedar admirado, extrañarse o tener curiosidad, por el descubrimiento de las otras, los otros y la naturaleza” (Martínez, 2005, p. 29).

Esa pasión por *saber* que se expresa en la actitud de admiración o extrañeza transforma el sentido de la filosofía para convertirlo en un profundo querer saber cómo se puede vivir en paz hoy con los otros y las otras y con la naturaleza, pero también, querer saber cómo se vive en paz cotidianamente aún en contextos de violencia, e indagar en las más diversas expresiones de construcción de paz que la hacen real y visible, con el propósito de hacer más irenología.

## ¿Deconstruir la paz?

Se ha propuesto como metodología en este trabajo la deconstrucción, en el sentido de visibilizar los aspectos desconocidos de la paz, que por lo general se concibe negativamente como ausencia de guerra o cesación de un conflicto y por tanto como un anhelo en muchos casos inalcanzable, ignorando las múltiples realidades en las que se manifiesta y por las que se debe considerar como realidad primigenia, de acuerdo con los promotores del concepto de paz imperfecta.

Nuestro deseo de Paz, nos reclama elaborar teorías de paz, pero la base epistemológica de las mismas reside en las teorías de los conflictos. Por ello es necesario reelaborar (reconocer, criticar, deconstruir y construir) '*teorías autónomas*' (no dependientes directamente de la violencia) de paz. (Muñoz, 2001, p. 22).

Al adoptar como metodología para este trabajo la deconstrucción, se hace en *el sentido derridiano de visibilización*. Lejos de parecer un concepto negativo o con fines “destructivos”, esta herramienta crítica busca la visibilización de aquellos procesos que han quedado en la oscuridad o el olvido, a costa de una pretendida objetividad propia del pensamiento moderno occidental. Si bien la deconstrucción tiene su raíz en el concepto de “destruktion” del pensador alemán Heidegger, en Derrida toma un giro diferente e implica una operación más positiva que negativa, el mismo pensador así lo explica:

En francés el término “destrucción” (término heideggeriano de destruktion) implicaba de forma demasiado visible un aniquilamiento, una reducción negativa, más próxima a la demolición nietzscheana... No se trata de una operación negativa. Más que destruir era preciso comprender cómo se había construido un conjunto y para ello era preciso reconstruirlo. (Citado en Derrida, 1987).

Construir un concepto justo de paz es entre otras cosas la pretensión final de este trabajo por el que se pueda reconocer las diversas construcciones de paz en múltiples realidades y en tantas formas.

## Los estudios para la paz

Lo anterior implica por su parte hacer de la filosofía una actividad humana que se caracterice por las ganas de saber lo que los seres humanos se hacen unos a otros y a la naturaleza, tal como lo expresan los autores españoles, es decir, pedir y dar razones está dentro de las posibilidades de una nueva racionalidad: “La civilización ha sido incapaz de ofrecernos una existencia verdaderamente humana... ya no entendemos el progreso como adecuación del hombre al medio natural sino como adaptación del medio a las necesidades humanas, creadas por el crecimiento económico” (Cortina, 1985, p. 26).

Además, como lo ha hecho en otros momentos, la filosofía ha de caracterizarse, por su actitud constructiva, creativa, crítica y comprometida, por ser un pensamiento por un lado potenciador del pensamiento positivo y, por otro, liberalizador, exaltador de la duda, abierto a la deconstrucción y a la reconstrucción. La filosofía entonces, hace referencia a un saber práctico en cuanto que interpela la libertad humana, comprometido principalmente con las prácticas del vivir y del convivir.

Sin embargo, para que su practicidad sea real y efectúe cambios sustanciales, la filosofía necesita entrar en dialogo con otras disciplinas que pueden enriquecer su impacto. Disciplinas como la historia, la antropología, la sociología, la pedagogía, la psicología o la economía, contribuyen a este fin. En este sentido emerge un campo transdisciplinar en el siglo xx que será especialmente interesante para la filosofía: los estudios para la paz (*Peace Studies*): “En un mundo en que se nos plantean nuevos retos que requieren cambios en las mentalidades y en las estrategias de conocimiento, la paz se ha convertido en uno de los ejes fundamentales de la reflexión” (Comins & Muñoz, 2013, p. 33).

Esta relación es recíproca en cuanto que la filosofía para la paz tiene mucho que recibir y aprender de la Investigación para la Paz,

pero también, esta última requiere de marcos interpretativos que orienten su quehacer. De acuerdo a los aportes de la Investigación para la Paz la filosofía asume la reflexión crítica al hacer preguntas tales como: ¿De qué modo sirve al ser humano este conocimiento para vivir mejor? ¿Cómo se debe encauzar el accionar humano a la luz de este conocimiento?:

“La Filosofía para la Paz se pregunta a la luz de los aportes de la Investigación para la Paz las implicaciones de este *conocimiento* para el actuar humano, para el saber vivir y convivir, a la vez que nutre a la Investigación para la Paz de marcos interpretativos y normativos que orienten su investigación.” (Comins & Muñoz, 2013, p. 33).

En este proceso hay varios retos que la filosofía deberá tener presente y que pueden enmarcarse en lo que se ha dado en llamar un giro epistemológico y ontológico. En primer lugar, la filosofía ha de estar comprometida con la recuperación y visibilización del potencial humano para la paz. Este reto viene dado a raíz de la seducción que la ciencia occidental ha experimentado por el análisis de la violencia y la guerra como fenómenos humanos que ha llevado a dejar por fuera el análisis de la dimensión de la paz y la no violencia. Esto no es otra cosa que la superación de la vieja concepción de que los seres humanos son violentos por naturaleza para argumentar que, paralelamente a la capacidad de la agresión, los seres humanos poseen también muchas habilidades para una convivencia armónica, para el cuidado recíproco y para la transformación pacífica de los conflictos y que estas habilidades forman parte consustancial de los seres humanos a lo largo de toda su historia.

Hay una desviación sistemática que convierte la violencia y la guerra en objeto o materia digna de estudio, pero no la paz. Nosotros mismos nos referimos a este fenómeno como *disonancia cognitiva* según la cual se desea, se busca, se valora más la paz, pero sin embargo se piensa en clave de violencia. (Comins & Muñoz, 2013, p. 34).

Para los estudiosos de la paz desde el ámbito filosófico, este énfasis en la violencia no se corresponde con la evidencia empírica, sino que se debe a un conjunto de creencias culturales sobre la inevitabilidad de la violencia y la guerra que ha terminado sesgando las más diversas interpretaciones a nivel social y ha afectado la forma en que se puede llegar a ver a los demás. Este conjunto de creencias e interpretaciones se pueden definir también como representaciones sociales que movilizan actitudes pesimistas y empecinadas en la eliminación del ‘enemigo’.

Esto implica por un lado un giro epistemológico que permita un cambio en el acercamiento y percepción de la realidad, y poder elaborar teorías de la paz, y por otro lado, una nueva concepción ontológica por la cual se puede profundizar en una concepción de lo humano que se aleje de una visión fatalista, en la idea de que la violencia y la guerra no son inevitables, y que por el contrario, los seres humanos tienen una gran capacidad para la convivencia pacífica y para abordar los conflictos de forma no violenta.

## La paz perpetua de Kant

Al principio de su obra “La paz perpetua”, Kant deja ver su concepción de la paz en estos términos: “... paz, la cual significa el término de toda hostilidad” (Kant, 1967, p. 3). Y en este sentido, su obra trata el tema de la paz como resolución de conflictos políticos entre Estados: “El texto es un tratado político eminente porque allí la filosofía se presenta al servicio de un objetivo político, en realidad de un objetivo moral-político, a saber, el de una paz ilimitada, sin restricciones entre todos los Estados” (Höffe, 2009, p. 13).

No se trata en este trabajo de hacer un juicio anacrónico a la obra de este pensador alemán, entre otras cosas, su escrito sobre la paz no solo es un gran aporte al pensamiento político, sino que también contiene una utopía social que es atractiva hasta hoy por dos razones. Es atractiva, porque de algún modo tensa el deseo de ideales más nobles que la guerra y con ello ayuda a superar aquella pérdida resignada de esperanzas y visiones que priva a la vida de todo brillo y deja empobrecer el mundo. Pero también, porque se opone a las ideas

revolucionarias de su tiempo, que ven en su obra un ideal incapaz de alcanzar la realidad misma.

Sin embargo, el proyecto kantiano si bien sigue siendo de gran actualidad por su propuesta cosmopolita en cuanto a construir un concepto global de justicia, propone un concepto de paz basado en su opuesto, la guerra: “En los tres artículos definitivos del escrito de la paz domina un concepto negativo de paz: la seguridad jurídica” (Höffe, 2009, p. 26).

¿Es este el único lado de la realidad? ¿A qué hacen referencia quienes afirman que la paz es más normal que la guerra y que gracias a esto la vida continúa? ¿Es posible que el enfoque *violentológico* haya dejado en la oscuridad el enfoque *pazológico*? ¿Es posible afirmar que existen más momentos de paz que de violencia y que la paz tiene una realidad conceptual mayor que la violencia?

Es cierto que Kant escribe su obra como filósofo y no como investigador de la paz, y esta aclaración es importante ya que filosofía e investigación científica se unen progresivamente a partir de la década de los sesenta del siglo xx para aportar en diálogo interdisciplinario a la construcción de las paces.

Es en este sentido que se parte de la concepción de paz aportada por el pensador alemán, para hacer una lectura deconstructiva del concepto de paz, acudiendo para esto a las herramientas que la Filosofía para la Paz y el concepto de paz imperfecta aportan a esta idea, en razón de que la concepción kantiana de paz como ausencia de guerra, sigue presente en diversas representaciones sociales, pero también en las investigaciones que centran su interés en las causas de la violencia, por lo cual, según los promotores de la filosofía para la paz, existe una gran descompensación conceptual y epistemológica, que lleva a que exista más polemología que irenología.

Kant determina negativamente el *objetivo* del pretendido “orden legal” entre los pueblos como eliminación de la guerra; “No debe haber guerra”, debe concluir el “infernado y desesperado hacer la guerra”. Kant basa la deseabilidad de esa paz en los males producidos por aquella clase de guerra emprendida por los soberanos europeos de entonces con la ayuda de sus mercenarios. “Entre esos males no nombra en primer lugar a las víctimas mortales, sino el «horror de

la actividad violenta», las ‘devastaciones’, sobre todo los expolios y el empobrecimiento del país debido a las cuantiosas contribuciones de la guerra y, como posibles consecuencias de la guerra, el sometimiento, la pérdida de la libertad, el dominio extranjero” (Habermas, 1999, p. 148).

### ¿Por qué la idea de “la paz perpetua” de Kant?

Fundamentalmente las razones que permiten tomar como punto de partida a Kant, son las siguientes. En primer lugar, el pensamiento de Kant es el punto culminante del pensamiento occidental moderno y por tanto se convierte en el referente de la reflexión filosófica hasta la actualidad: “El filósofo de Königsberg supone, a nuestro entender, una referencia indeclinable y obligada en cualquier tarea teórica que más allá de emociones y afectos quiera asentar en razones la autonomía, la libertad y la paz entre los hombres” (Martínez, 1995, p. 196).

En segundo lugar, la paz no había sido un concepto filosófico fundamental antes de Kant, y en este sentido algunos autores occidentales desde la Antigüedad trataron el tema en sus escritos, sin embargo ninguno puso la paz como título de alguna de sus obras.

De hecho, obras políticas de la modernidad como el *Leviatán* de Hobbes, o el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de Locke, y hasta el mismo Rousseau en el *Contrato Social*, tratan el tema de la paz, sin embargo, no les alcanza, -por decirlo de algún modo- para estar en los títulos de sus distintas obras.

En tercer lugar, y es este el motivo principal, la Filosofía para la Paz, retoma el pensamiento Kantiano para hacer una relectura de su filosofía desde la perspectiva de las preocupaciones actuales, especialmente en el tema de la paz. En este ámbito, la idea de paz perpetua que se desprende de su obra, suscita la reflexión y la lectura crítica en doble sentido: en lo que aporta y en lo que oculta o deja en la sombra. Su gran aporte consiste en la novedosa mirada antropológica con relación al conflicto, cuando habla de la “insociable sociabilidad” del ser humano como un elemento irrenunciable de todos los seres humanos:

Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. (...) El hombre tiene una tendencia a *socializarse*, porque en tal estado siente más su condición de hombre (...) Pero también tiene una fuerte inclinación a *individualizarse* (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho (...) Pues bien, esta resistencia es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su inclinación a la pereza, impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres, a los que no puede *soportar*, pero de los que tampoco es capaz de *prescindir* (Kant, 1967).

Esta mirada ha llevado a replantear el concepto de conflicto en la actualidad no como algo que hay que suprimir sino como aquello que es necesario potenciar desde la resolución pacífica, y servirá a los nuevos estudios para dar una nueva perspectiva al conflicto en el marco de antropologías más optimistas como las que trabajan los estudiosos de la filosofía para la paz: “la naturaleza conflictiva del ser humano no es necesariamente un aspecto negativo sino un elemento indispensable para su avance en la formación de principios prácticos para su vida en sociedad” (Oropeza, 2004, p. 4).

En cuanto al aspecto que oculta o que deja en la sombra debido a su concepción negativa de la paz, la obra de Kant provoca la reflexión crítica, para lo cual en el presente escrito se ha tomado la deconstrucción como herramienta que permite preguntarse por otras miradas frente a la paz, no ya desde el ideal sino desde la cotidianidad. Kant habló de la paz a partir de la guerra y dejó a un lado las innumerables experiencias de paz que también estaban presentes en su vida cotidiana, y esto es precisamente de lo que se ocupa la “filosofía para la paz” y la “paz imperfecta”, y es desde esta mirada que se propone el título de este trabajo: “De la paz perpetua a la paz imperfecta”. Así la intención no es hacer un análisis riguroso de la obra de Kant, sino que su obra es motivo a partir del cual visibilizar la paz cotidiana o paz imperfecta.

## La Filosofía para la Paz

En la década del noventa aparece en España el proyecto teórico llamado *Filosofía para la Paz*, en el contexto de la Europa democrática post-socialista. Dicho proyecto nace en el marco del tercer modelo de investigación para la paz, llamado *Cultura de Paz*, tema que se tratará en el segundo capítulo en la descripción de las etapas de los estudios para la paz. El autor e investigador español Vicent Martínez de la Universitat Jaume I lidera este trabajo, y fue él quien impulsó esta necesaria relación entre Filosofía e Investigación para la paz, al participar regularmente en el Seminario de Investigación para la Paz de la Universidad de Zaragoza (Esp). A partir de estos debates Martínez empieza a combinar el estudio de la Ética Comunicativa con la lectura de la ética fenomenológica de Husserl, llegando a formar parte de la Sociedad Española de Fenomenología.

La reflexión filosófica que allí se origina está motivada por el compromiso con la paz, que no solo es anhelo sino también acción cotidiana de muchos hombres y mujeres en el mundo entero. Sin embargo, para entender mejor este proyecto llamado *Filosofía para la Paz* y los trabajos que a partir de allí se han originado, es preciso aclarar algunos puntos. La Filosofía para la Paz, que se considera críticamente heredera de Kant más como filósofo de la paz que como investigador de la paz, y teniendo en cuenta el contexto histórico al cual quiso responder el autor, busca “discutir, criticar e incluso rechazar los condicionamientos empíricos del autor (Kant) en relación con las propuestas concretas de organizaciones intergubernamentales u otras características de paz entre Estados que hoy se consideran deficientes” (Martínez Guzmán, 2009, p. 30).

La Filosofía para la Paz, parte de la convicción de que la guerra no es una fatalidad biológica, y por tanto, recupera la reflexión recogida en el preámbulo de la Constitución de la UNESCO que dice: “puesto que las guerras nacen en la mente de los hombres, es en la mente de los hombres donde deben erigirse los baluartes de la paz” (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO], 2012, p. 7). En este sentido, los promotores de dicho proyecto defienden la idea de que los seres humanos, si quieren, pueden hacer las paces, pueden organizar su convivencia de forma pacífica.

## “La intención profunda de la fenomenología”

Estas palabras del catedrático Javier San Martín de la UNED, en España, recogen lo que a continuación se intenta comprender acerca de la fenomenología y su razón de ser como presupuesto de la filosofía para la paz. Es importante mencionar, en primer lugar, el contexto histórico en el cual se empieza a fraguar este proyecto de Filosofía para la paz, y por qué la fenomenología comunicativa se convierte en el trasfondo teórico que sustenta la nueva reflexión filosófica en torno a la paz.

En los años noventa se dieron una serie de acontecimientos importantes que reconfiguraron el mapa político de Europa: la disolución de la Unión Soviética y la independencia de las repúblicas socialistas (1991); la caída del muro de Berlín y la consecuente unificación de Alemania (1989); la Guerra de Bosnia (1992-1995), que terminó con la intervención de la OTAN y la independencia de Bosnia-Herzegovina respecto de la República Federal Socialista de Yugoslavia.

Estos acontecimientos sellaron la victoria del *mundo libre* sobre el *socialismo real*, poniendo fin a cuarenta y cuatro años de Guerra Fría. De este modo se abría un nuevo período en la Historia Contemporánea de Europa que se institucionalizó con el Tratado de Maastricht (1992) y la creación de la Unión Europea (1993).” (Cortés, 2014, p. 200).

En este sentido Husserl y su experiencia de la Primera Guerra Mundial, se convierten -en su momento- en la mejor inspiración para quienes iniciaban el proyecto Filosofía para hacer las paces. “Estos hechos nos hacían reproducir la sensación de encontrarnos ante una humanidad y una Europa fracasada o desmoronada, como le ocurría a Husserl, ya en la Primera Guerra Mundial” (París, et al., 2011, p. 2).

La misma sensación de Husserl de una humanidad hundida, desmoronada o fracasada, tal como él mismo lo expresa en una carta a un amigo: “sufrí lo indecible, a veces estaba como paralizado... Usted puede imaginarse cómo sufrí y sufro con el espantoso colapso de nuestra grande y orgullosa nación” (Schuhmann, 1994, p. 30), se convierte

en motivo suficiente para las nuevas reflexiones fenomenológicas de la década de los noventa en España.

Una racionalidad despierta, propuesta por Husserl, frente a una racionalidad perezosa que cae en unilateralizaciones y reducciones instrumentales, una racionalidad que se autocomprenda, que comprenda el mundo existente en su verdad universal y total, que interprete qué quiere decir, sin dejar a ningún ser humano fuera:

Formarse a sí mismo para ‘buscar’ su actualización como un verdadero yo, libre, autónomo; ser fiel a la razón congénita en él, a la aspiración, poder persistir, como yo-razón, idéntico consigo mismo...y en la necesidad de dejar que la razón personal-individual alcance su actualización como comunitariamente personal, y también lo inverso (Husserl, 2008, p. 305).

Esta función crítica expresada por Husserl desde la fenomenología, se interpreta como una actualización de la función crítica de la razón expresada por Kant. La filosofía asume la función crítica sobre las razones que los seres humanos dan de por qué hacen lo que hacen, y en este sentido pone en cuestión las relaciones humanas cuando se resuelven los conflictos con la violencia, la guerra o las injusticias.

La fenomenología desde esta perspectiva, es una filosofía crítica comprometida con las preocupaciones más cotidianas y urgentes de los seres humanos, y supera una fenomenología descriptiva de las esencias. Esta es la evolución que el mismo Husserl experimentó después de abandonar el camino cartesiano hacia una fenomenología de la intersubjetividad. Así, la filosofía para la paz, centra su mirada en las reflexiones hechas por Husserl sobre las condiciones de una vida ética individual y comunitaria, que se relacionaría con la crisis de las ciencias europeas, la fenomenología trascendental y los manuscritos de los años 30.

Sería considerar como un planteamiento ético la necesidad de refundar el sentido originario de la humanidad, desde nuestra condición de filósofos europeos, para recuperar el *telos* perdido de la

constitución de una auténtica humanidad y que estaría en las bases de nuestra filosofía para hacer las paces. (París, et al., 2011, p. 6).

En este sentido, el mismo Husserl plantea la necesidad de un giro epistemológico, al distinguir las ciencias de la naturaleza, que describen el ámbito en el que reina la causalidad externa, de las ciencias del espíritu que tratan del mundo de la cultura donde reina la motivación. Para él la mera ciencia de los cuerpos no tiene nada que decir en cuanto que se subtrae de todo lo subjetivo:

Esta ciencia no tiene nada que decirnos...ella excluye por principio las preguntas que en nuestros desdichados tiempos son candentes para los seres humanos abandonados a perturbaciones fatales: las preguntas por el sentido o el sinsentido de toda esta existencia humana. (Husserl, 2008, p. 50).

Por otra parte, las ciencias están -en cuanto tal- sometidas a normatividad, pero en las del espíritu hay una normatividad propia porque se evalúa críticamente el mundo de la vida, *diseñando* el ideal de un mundo mejor y de una humanidad auténtica. En este diseño la ética es fundamental y tiene además que prestar una función ética a todas las otras ciencias, siendo este uno de los núcleos fundamentales de la filosofía para la paz.

La Fenomenología Comunicativa aparece, así como un intento de superar cierto solipsismo de la fenomenología de Husserl: “no basta con reinstalarse en el mundo de la vida, sino que hay que reconstruir la *dimensión comunicativa*, que opera en su constitución misma y que es por tanto la que permite su despliegue y diferenciación” (Hoyos, 1993, p. 138).

De esta manera, un tratamiento coherente del mundo de la vida solo es posible gracias al cambio de paradigma propuesto por autores como Jürgen Habermas (de una filosofía de la conciencia a una razón comunicativa), y tratado a su vez por grandes pensadores contemporáneos como Karl Otto Apel y pensadoras como Adela Cortina.

Este cambio implica un giro epistemológico desde una actitud objetiva a una actitud performativa derivada de la teoría de los actos de habla, en donde se afirma que los seres humanos no son neutrales

respecto de los hechos, “lo que hacemos, lo hacemos valorando lo que podríamos hacer de otras formas, asumiendo nuestro papel de agentes de nuestras acciones” (Searle, 1994, p. 25). En su relectura de Kant, la Filosofía para la paz, insiste en su premisa: “a pesar de la dolorosa experiencia que tenemos, el que califiquemos a la guerra o a la paz como perpetua depende de lo que los seres humanos hagamos...” (Martínez Guzmán, 2009, p. 159).

## Fenomenología Comunicativa

La herencia fenomenológica de Husserl se ha visto siempre matizada en los escritos de Vicent Martínez, por la Fenomenología Lingüística de Austin y la Ética Comunicativa de Apel y Habermas, con quienes mantuvo debates filosóficos en la década de los noventa. De este modo propone una racionalidad comunicativa: “Entiendo la fenomenología comunicativa como el estudio de la experiencia de lo que nos hacemos unos a otros a través de lo que nos decimos” (Martínez, 2001, p. 205).

Además, hace una adaptación de algunas propuestas kantianas sobre la paz para presentar una forma concreta de pensar el presente. De esta manera propone pensar “Kant contra Kant” para destacar aquellos aspectos más acordes con sus investigaciones de aquellos otros más distantes. A partir de la idea de *Paz Perpetua* habla de una filosofía para la paz tras-kantiana centrada en una actitud crítica que favorece la posibilidad de que los seres humanos pidan cuentas por las formas en que se hacen las cosas.

Se trata en el fondo de una nueva manera de entender la racionalidad, donde la filosofía asume su “compromiso como guarda y protectora de la racionalidad para todo ser humano... que pone el énfasis en lo que hacemos al hablar, cuando damos razones de lo que hacemos por medio del lenguaje” (Martínez, 2001, pp. 24-25).

En este sentido la teoría de la acción comunicativa de Habermas ha servido para los propósitos de la filosofía para la paz. El siguiente fragmento de una de sus obras permite entender la importancia de dicha orientación:

Quien participa en procesos comunicativos en cuanto dice algo y comprende lo que se dice (ya sea esto una opinión que se ha de *repetir*, una comprobación que se *hace*, una promesa o una orden que se *dan*; o ya sean intenciones, deseos, sentimientos o estados de ánimo que se *expresan*) tiene que adoptar una actitud *realizadora* (*performative*) (Habermas, 1985, p. 38).

Para Habermas esta actitud realizadora o performativa suscita valoraciones críticas dentro del reconocimiento intersubjetivo de tal manera que puedan servir como fundamento para un *consenso* motivado racionalmente.

Es a esto a lo que Martínez Guzmán llama la performatividad que está profundamente ligada al reconocimiento de que los seres humanos tienen una multiplicidad de capacidades o competencias entre las que también está poder hacer las paces de muchas maneras diferentes. En una de sus reflexiones críticas a quienes consideran esta concepción idealista o alejada de la realidad, dice:

También es real que los seres humanos somos capaces de realizar o configurar nuestras relaciones personales potenciando el cariño, el cuidado y la ternura, afrontando por medios pacíficos los conflictos humanos, transformando la posibilidad de redistribución de los recursos para evitar la marginación, la exclusión y la miseria, crear instituciones pacíficas y hacer políticas para la paz. (Martínez, 2005, p. 17).

Así, desde la performatividad (fenomenología comunicativa) se entiende que no solo la guerra hace parte de lo que los seres humanos son capaces de hacer, sino que también la paz forma parte de la condición humana, la paz o las paces han de contarse dentro de las competencias que los seres humanos hacen en su diario vivir. En este sentido Apel afirma que únicamente la comunicación argumentada puede ayudar a los seres humanos a resolver conflictos: “Los conflictos entre los hombres no debieran ser resueltos por la violencia o la amenaza de la violencia...Más bien debieran regularse solo por medio de discursos

argumentativos, que hacen valer los justificados intereses de todos los afectados” (Apel, 2007, pp. 119-120).

Se abre así la posibilidad de entender la paz no solo como deber sino también como acción cotidiana, en tanto que las experiencias de paz hacen parte de la construcción social de los seres humanos en cuanto seres comunicantes, constructores de dialogo a cambio de generación de violencia. Así, “el lenguaje tiene una significación determinante para la forma sociocultural de la vida” (Habermas, 1987, p. 9).

## **La paz como realidad originaria desde la fenomenología comunicativa**

Para Vicent Martínez hablar de la paz en positivo es difícil, pues siempre nuestras percepciones acerca de este concepto son negativas, sin embargo, es necesario reconocer que “la paz es una característica positiva, básica y originaria de las relaciones humanas” (Martínez, 2005, p.143). Por eso, desde la fenomenología comunicativa, el autor presenta tres razones fundamentales por la cuales se puede reconocer la paz como realidad originaria, desde la cual pensar la paz. Es decir, hablar de paz desde la paz de tal manera que cuando se hable de paz no se tenga que acudir a su contrario la guerra o la violencia para poder entenderla o abordarla.

En primer lugar, para el autor español las actitudes “pacíficas” o intencionadas inundan todas las acciones humanas, desde situaciones tan cotidianas como beber un vaso de agua, o escribir reflexiones en torno al tema de la paz, por ejemplo, al punto que sería redundante especificar que son acciones hechas pacíficamente, por lo cual hacer preguntas como: ¿estás bebiendo ese vaso de agua en paz? supone que exista una coacción externa de carácter obligante o amenazante: “Aprendemos del fenómeno paz que está tan implícito en las relaciones humanas que resulta obvio decir que hacemos algo pacíficamente a no ser que tengamos motivos para sospechar que ocurre algo forzado” (Martínez, 2009, p. 209).

De allí que fenomenológicamente es correcto afirmar que es más originaria la paz que sus opuestos. De lo cual también se desprende afirmar que la mayoría de las acciones cotidianas son hechas con paz.

Desde esta perspectiva ocurre un giro, desde el cual se comprende que el intento mismo de estudiar la violencia tiene como “saber de fondo” lo que funciona pacíficamente, de lo contrario no habría cómo entender lo que es la violencia, es decir, se entiende la violencia porque primero se sabe lo que es paz. Mencionando la Teoría del Decir de Ortega, Martínez retoma el concepto de lo “inefado”, aquello que por sabido se calla.

Esto es lo que permite a una persona darse cuenta de cuándo hay injusticia, o cuando algún ser humano o algún grupo no ha sido capaz de ejercer sus potencialidades:

Estamos defendiendo que gracias a que tenemos un saber de fondo de lo que significan relaciones humanas pacíficas entendemos la violencia, podemos denunciar las desviaciones de la paz, reivindicar la recuperación del poder de los desposeídos. Sin embargo, por otra parte, la paz, precisamente porque en nuestras relaciones podemos desviarnos de ella, se convierte en horizonte a alcanzar, a reconstruir. (Martínez, 2009, p. 210).

Sin embargo, pese a que existe un reconocimiento de la paz como realidad originaria no se puede desconocer la terrible realidad de la violencia que también hace parte de la condición humana, es decir, de su libertad, idea que se desarrollará con más amplitud en otro capítulo.

En segundo lugar, el autor propone romper la seducción por las dicotomías guerra-paz o violencia-paz, y situar cada uno de los conceptos en los diferentes contextos en los que se usa. Esto con el fin de ampliar la riqueza de matices a que puede llevar las diversas concepciones de paz como indicadores de formas imperfectas de hacer las paces: “Como sentidos positivos de paz: pacto, justicia, prosperidad, armonía, concordia, amor, paz interior, paz ecológica, no-violencia, benevolencia, equilibrio de poder policéntrico, paz universal, autonomía racional, libertad, tolerancia, verdad y pluralidad, equilibrio mental, sabiduría, meditación, Regla de Oro...” (Martínez, 2009, p. 212). Estos conceptos o matices de la paz, como él los llama, vienen dados por un inevitable encuentro de civilizaciones cada vez más evidente.

En tercer lugar, Martínez considera con respecto al concepto de paz imperfecta, que este ayuda en la positivización epistemológica de los estudios para la paz y en el reconocimiento de la diversidad de maneras en que los seres humanos, las colectividades y las civilizaciones hacen las paces.

Esta nueva actitud epistemológica no excluye que estudiemos las diferentes formas de no vivir en paz. Lo que significa es que las estudiamos desde el horizonte de las diferentes maneras de hacer las paces. Además, la inversión epistemológica también supone un ejercicio de humildad epistemológica porque no estamos hablando de la paz total y perfecta, sino de la explicitación o reconstrucción de las maneras imperfectas de vivir en paz. (Martínez, 2009, p. 215).

Finalmente, Martínez propone desde la fenomenología comunicativa la consideración de la paz como una palabra dimensional, entendida como dimensión de evaluación de las relaciones humanas, de lo que los seres humanos se hacen unos a otros. Esto permite visibilizar la importancia de la categoría de paz imperfecta por la cual se comprende que nunca se estará en paz completa o totalmente porque siempre los seres humanos se podrán pedir más: “la paz imperfecta será la que siempre nos dejará algo que hacer, la que no terminará nunca” (Martínez, 2009, p. 217).

## Epistemología de los estudios para la paz

Todo planteamiento intelectual en el tiempo presente, se encuentra condicionado por la historia, por el entorno cultural y por la situación geopolítica. En el caso concreto de las investigaciones que se realizan desde la Filosofía para la Paz, se le ha concedido especial atención a la modernidad, la Europa de la posguerra y la transición política española.

La modernidad, como fenómeno histórico, cultural y filosófico que tiene sus raíces en la vieja Europa, articuló toda una visión paradigmática del mundo, de la manera de organizarse las sociedades, en

la que la racionalidad instrumental, la noción de ‘razón universal’, la confianza en la ciencia y la tecnología, el Estado o el cosmopolitismo, el progreso, terminaron por consolidar determinados modos de vida sociales, grupales y personales. Se puede afirmar que de algún modo el “éxito” contemporáneo del mundo occidental se le atribuye a la modernidad.

En este contexto la modernidad genera una nueva forma de saber o conocer que desde entonces está ligada a lo que se considerará como ciencia (ciencias naturales y ciencia física), cuyas características más importantes son su objetividad, su método experimental y cuantitativo y su referencia a hechos y no a valores.

La “occidental”, quizás la dominante, habla de una sucesión de éxitos sin precedentes en la comprensión y control del medio y en el dominio tecnológico de la naturaleza. Pero también se puede apreciar en el desarrollo científico moderno un proceso de fragmentación del conocimiento, en virtud del cual, las diversas ramas del saber se han ido desgajando del tronco común originario, arrastrando consigo generosas porciones de este, hasta reducirlo casi a la nada. (Comins & Muñoz, 2013, p. 61).

A partir de allí la llamada ciencia moderna se convirtió en referente desde el cual incluso las ciencias sociales debían construir el saber. Además, empieza a declinar el ideal filosófico a favor del éxito incuestionable de las ciencias físicas: “Claudicó la creencia en el ideal de la filosofía... persistente fracaso de la metafísica y el aumento ininterrumpido y cada vez más vigorosos de los éxitos teóricos y prácticos de las ciencias positivas en enorme crecimiento” (Husserl, 2008, p. 54).

Este modo de hacer ciencia supuso dejar fuera de la toma de decisiones, del protagonismo histórico, a muchas culturas o grupos sociales. Igualmente acarrió una serie de problemas tales como el neoliberalismo productivista y el capitalismo, la proliferación de ejércitos y guerras, el desprecio de otras culturas, la explotación de la naturaleza, la infravaloración de otras formas de percepción. Situaciones estas que han de considerarse también como formas de violencia.

Sumado a esto la desconfianza en la razón misma supuso el desmoronamiento de la filosofía como portadora de marcos de sentido para las ciencias en general: “El desmoronamiento de la fe en una filosofía universal como conductora del hombre nuevo significa precisamente el desmoronamiento de la creencia en la “razón”... ella es la que en última instancia da sentido...” (Husserl, 2008, p. 56).

Por eso, con el fin de superar no solo este descontento sino también muchas formas de violencia cultural, los promotores del proyecto Filosofía para la Paz proponen el concepto de *transmodernidad* puesto que el concepto de posmodernidad se ha entendido como una ruptura muchas veces acrítica de la modernidad. Por el contrario, la transmodernidad busca recuperar todos aquellos aspectos positivos de la modernidad de una manera crítica en la que se reconoce el papel de la modernidad en el proceso de transformación de la cultura y al mismo tiempo la superación de lo negativo que encierra este periodo.

Por otra parte, es importante mencionar que la conmoción de todas las formas de violencia desencadenadas por las dos guerras mundiales en el Siglo XX, obligó a preocuparse por las causas y razones de tal hecatombe, pero igualmente condicionó la agenda, las metodologías y las aproximaciones epistémicas y ontológicas de la Investigación para la Paz. De este modo, la violencia se convirtió en el objeto principal de estudio, relegando la paz a sus significados éticos. “Contradictoriamente, los investigadores de la paz eran especialistas en violencia. Los debates sobre la violencia directa, la estructural o la perspectiva negativa del conflicto arraigaron tanto en los enfoques que, en gran medida, perviven hasta nuestros días” (Comins & Muñoz, 2013, p. 66).

Todo este panorama se refleja obviamente, en las formas de construir el conocimiento, más concretamente en la epistemología y en la ontología, al favorecer unas visiones antagonistas, ‘maquiavélicas’, duales, que en el fondo solo podían ser resueltas con un programa contundente: la eliminación de una de las partes (el enemigo).

## De la perspectiva polemológica a la perspectiva irenológica

De este modo han pasado años de investigación analizando las causas de una y otra guerra, realizando estadísticas que permitan recontar cabezas nucleares y misiles, conflictos entre religiones, el hambre, conflictos étnicos, la pobreza, la marginación, la explotación económica, en fin, una y otras formas de violencia, al punto que se puede decir que se entiende más de violencia que de paz; es lo que Francisco Muñoz ("La paz imperfecta" (2001)) ha dado en llamar la existencia de una cierta *esquizofrenia cognitiva* donde se desea, se busca, se valora más la paz y sin embargo, se piensa en claves de violencia. De allí que la preocupación original por la paz propuesta por la *filosofía para la paz* y la *paz imperfecta*, producida por un reconocimiento claro de lo que es la violencia, se ve perversamente invertida, de allí la necesidad que ellos proponen de "re-invertirla".

Partiendo del hecho de que la *filosofía para hacer las paces* y la *paz imperfecta* han sido las dos ideas que han dinamizado estos debates mencionados, el IUDESSP (Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz de la Universitat Jaume I de Castellón – filosofía para la paz) y el IPAZ (Instituto de Paz y Conflictos de la Universidad de Granada – paz imperfecta), han coincidido en una tarea que de algún modo hace frente a lo anteriormente expuesto: deconstruir y reconstruir los presupuestos de la Investigación para la Paz.

Con la deconstrucción pretendemos comprender las bases sobre las que se sustenta la Investigación para la Paz, hacer una valoración crítica de ellas, mediante la reconstrucción se retoman viejas y nuevas propuestas en función de su utilidad para la construcción de la paz. (Comins & Muñoz, 2013, p. 69).

Por eso y de acuerdo con los investigadores que trabajan en este giro epistemológico, es necesario estudiar la paz desde las diversas formas, capacidades y competencias que los seres humanos tienen para hacer las paces y no desde las violencias. Estas competencias y capacidades constituyen lo que Francisco Muñoz llama la *paz imperfecta*, no en el sentido de que dichas capacidades sean defectuosas, sino

porque siempre están en proceso, son abiertas, inacabadas, complejas y dinámicas, y siempre sometidas a la interpelación dialógica de los otros y las otras.

Además, ya no se puede partir de una epistemología o concepción del saber que se pretenda objetiva, neutral, no comprometida con valores ni atenta a la perspectiva de género. Decir que la ciencia ha de ser neutral respecto de valores es olvidar la propia práctica social de valores en que la investigación científica misma se inserta y el potencial emancipador del uso de la racionalidad humana, “como capacidad disposicional del ser humano de conferir sentido racional a su existencia humana individual y general” (Husserl, 2008, p. 56).

Lejos de considerar el saber hacer las paces, algo que no está comprometido con valores para ser más ‘científico’, se explicitan los valores que son el punto de partida de cada persona y de cada cultura para ponerlos en juego performativa y dinámicamente, en relación intercultural con otros valores y concepciones de los seres humanos y del mundo, con el compromiso específico de incrementar las capacidades de cada persona para afrontar los conflictos por medios pacíficos.

De este modo, se cambia el foco de atención de la misma investigación para hacer las paces, desde la consideración de la paz como “ausencia” de alguno de los tipos de violencia, para afirmar que son precisamente estos últimos los que son negativos y secundarios, porque “rompen” la intersubjetividad o relación interpersonal básica o primaria de las relaciones humanas.

## **Reconstrucción de las competencias humanas para hacer las paces**

Para completar el tema del giro epistemológico de la filosofía para hacer las paces y de la paz imperfecta, el pensador Vicent Martínez propone algunos elementos necesarios para la comprensión de dicho giro.

En la línea propuesta por Husserl, Martínez afirma que “la idealización matemático-experimental heredada de la tradición galileana ha olvidado el mundo de la vida en donde se constituyen genuinamente las relaciones entre los seres humanos y ha imposibilitado el desarrollo de las ciencias humanas” (Martínez, 2001, p. 81).

Uno de los debates que mejor permite la deconstrucción de esta idea de ciencia heredada de la modernidad, es el propuesto por Apel y Habermas en la década de los setenta, quienes desarrollan las propuestas de la pragmática del lenguaje desde la Teoría de los Actos del habla de Austin.

Austin propone que todo decir es hacer: “Indica que emitir la expresión es realizar una acción y que esta no se concibe normalmente como el mero decir algo” (Austin, 1955, p. 6). Deja así abierta la posibilidad de que los seres humanos se puedan pedir cuentas por lo que hacen, y comprender lo que se hace al hablar, los compromisos que se asumen, las expectativas que se generan e incluso los silencios que también son una forma de comunicación. Aparece de este modo una nueva objetividad:

La intersubjetividad de la comunidad de comunicación en donde lo que nos hacemos, nos decimos y nos llamamos siempre está sometido a la dinámica de la mutua interpelación y a la posibilidad de pedirnos cuentas sobre si podemos hacernos las cosas de otra manera (Martínez, 2009, p. 83).

Es en este sentido que Martínez propone la reconstrucción de las competencias humanas para hacer las paces, esto es y en primer lugar, la reconstrucción de las razones que los seres humanos tienen acerca de lo que hacen a otros. Entre dichas competencias está por ejemplo, el contar cómo se interpreta el mundo, la reconstrucción de las metáforas que se usan, las posibilidades humanas, los poderes que se ejercen generando integración y reconocimiento o exclusión y marginación. La reconstrucción de dichas razones está atenta a sentimientos, emociones, ternura y cuidado: “Pues de lo que hoy se trata, por vez primera en la historia del hombre, es de asumir la responsabilidad solidaria por las consecuencias y subconsecuencias a escala mundial de las actividades colectivas de los hombres” (Apel, 1991, p. 148).

Reconstrucción de las competencias significa también, ser capaces de tener criterios para analizar situaciones de violencia, guerra, marginación y exclusión, “porque los seres humanos tenemos intuiciones, presentimientos, tradiciones, usamos metáforas, contamos relatos, etc.

respecto de lo que sería vivir en paz. Y los tenemos desde diferentes perspectivas dentro de una misma cultura, diferentes creencias, opciones ideológicas, diferentes culturas” (Martínez, 2009, p. 112).

De allí que la inversión epistemológica consista en aprender sobre la paz no desde lo que se sabe como no paz, sino desde la reconstrucción de las maneras de hacer paces que ya están presentes en los seres humanos, que, aunque sean paces imperfectas, constituyen parte de la condición humana. Este es un buen ejemplo de deconstrucción de la idea de que el ser humano es violento por naturaleza.

De este modo los estudios para la paz subvierten la noción inicial de aquella epistemología que se pregunta por aquello que se acerca o se aleja del modelo de cientificidad occidental, moderno, ya que es un modelo que está situado en un determinado periodo, en el marco de unas determinadas creencias, potenciando unas competencias específicas, rechazando y marginando otras.

Martínez recuerda además, que la noción griega de *episteme* no solo significa ciencia y conocimiento, sino también, inteligencia, saber, destreza, arte, habilidad; *epístemai* significa ser práctico y capaz, y el adjetivo *epistámenos*, se aplica a quien es hábil, práctico, conocedor, y se ha traducido al latín por *scientia* que significa conocimiento pero con una interacción entre la teoría y la práctica. Desde estos sentidos, los estudios para la paz, son competencias, capacidades, habilidades, conocimientos, teóricos y prácticos a la vez, relativos a la transformación de los conflictos: “El que sean conocimientos teóricos y prácticos a la vez significa que los trabajadores para la paz, investigan, estudian y practican las competencias humanas para hacer las paces” (Martínez, 2001, p. 113).

Dada la importancia del giro epistemológico en el cual trabajan los investigadores de los estudios para la paz desde la filosofía, es necesario dejar algunas conclusiones claras. Se parte del hecho de que los seres humanos no solo son competentes para la guerra, la violencia o la exclusión, también lo son para hacer las paces:

Frente a la objetividad, la intersubjetividad; se pasa de la perspectiva del observador distante a la del participante en procesos de reconstrucción de maneras de vivir en paz; el conocimiento deja de ser una relación entre sujeto y objeto para convertirse en una relación

entre sujetos, entre personas; ‘hechos’ significa aquí lo que los seres humanos hacen a otros y a la naturaleza, de tal modo que el campo de estudio es lo que unos seres humanos hacen a otros; es una epistemología comprometida con valores; en contra de aquella ciencia o aquellas relaciones internacionales que se consideran realistas, los trabajadores por la paz son los realistas, pues lo que es real es que los seres humanos tienen muchas posibilidades de hacer las cosas de manera diferente, muchas competencias para vivir en paz; superación de la unilateralización de la razón, para hablar de los sentimientos, las emociones, el cariño y la ternura; compromiso con la reconstrucción de los saberes de los ‘lugareños’, los saberes vernaculares; la naturaleza deja de ser distante, objetiva y algo a controlar, los seres humanos son naturaleza y por eso se reivindica la terrenalidad de los seres humanos y compromiso con el medio ambiente; la vulnerabilidad humana no solo puede desencadenar mecanismos de agresión, violencia y exclusión, también puede hacer sentir necesidad a los seres humanos, también puede originar ternura. Finalmente, saber hacer las paces no es solo para héroes o santos, sino para gente del común, con sus grandezas y sus miserias, con su egoísmo y su capacidad solidaria, de ahí la necesidad de reencontrar formas de potenciar la paz por encima y por debajo de los Estados-nación.

## **El concepto de conflicto: un análisis desde la filosofía para la paz**

Los estudios de los conflictos también han ido evolucionando al mismo tiempo que lo han ido haciendo los estudios de la Paz en general, de tal modo que, así como ha sucedido con la Investigación para la Paz, el estudio de los conflictos ha ido pasando por diferentes etapas que han dado lugar a teorías diversas y a maneras diferentes de abordar las regulaciones de las situaciones conflictivas. Se puede decir que son tres las interpretaciones que han tenido lugar y que se han generado a partir de tres formas distintas de conocer a los estudios de

los conflictos: la interpretación de la resolución; de la gestión; de la transformación pacífica de los conflictos.

La *resolución de conflictos*, que apareció en la década de los 50, fue la primera terminología utilizada para designar a estos estudios, allí se puso el énfasis, principalmente, en la búsqueda de soluciones. Al entender que los conflictos eran situaciones siempre causantes de violencia y de daños personales, materiales y sociales, se entendía como necesario el encuentro de soluciones que podían terminar con estos males.

Esto era así porque su visión ligaba indiscutiblemente los conflictos con la violencia. Además, esta metodología de trabajo coincide con la primera etapa de los Estudios de la Paz, que es una etapa centrada en el estudio cuantitativo de los conflictos debido a la primacía existente en estos momentos de la noción de ciencia moderna que era una noción que destacaba el papel de la objetividad, neutralidad y de la racionalidad instrumental.

La *gestión de conflictos* surge, a raíz de las crecientes críticas al modelo anterior, a partir de la década de los setenta y, aunque empieza a plantearse si la visión negativa de los conflictos, incluso de la propia “naturaleza” humana, es la única visión que de ellos se puede tener, todavía se sigue haciendo hincapié en sus consecuencias destructivas, con lo que, sigue mostrando su vinculación (la de los conflictos) con la violencia. “... es una metodología muy influenciada por el modo de funcionamiento del mundo empresarial y esta es la razón por la que resalta, ante todo, los aspectos teóricos propios del *management* empresarial para la regulación de las situaciones conflictivas” (Comins & Muñoz, 2013, p. 78).

La falta de éxito de la gestión de conflictos originó, en la década de los noventa, el surgimiento de la *transformación pacífica de los conflictos*, que es la metodología en la que se viene trabajando en la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, y el IUDESP, de la Universitat Jaume I y en el Instituto de Paz y Conflictos de la Universidad de Granada. Con la transformación pacífica tiene lugar una visión alternativa de las regulaciones de los conflictos, así como de los conflictos en sí mismos, ya que resalta el valor de los medios pacíficos para afrontarlos y deja de lado el uso de la violencia. Este enfoque permite una visión

más positiva de los conflictos puesto que, al ser estos transformados por medios pacíficos, se evitará el devenir de todos aquellos males que la violencia genera. Los conflictos se convierten ahora en una oportunidad de cambio: el conflicto será la situación que hará posible identificar las tensiones que hay en las relaciones humanas con el fin de transformarlas, creando nuevos objetivos que serán los que han de llevar hacia el mantenimiento de esas mismas relaciones en el futuro.

La noción de conflicto abre grandes posibilidades de análisis por su relación con las necesidades, los deseos, las emociones, etc., que forman parte de todo el entramado social. Efectivamente la capacidad inmensa de sentir de los seres humanos, la evolución y cambios sufridos en este nivel, basados en sus predeterminaciones biológicas y en sus adaptaciones culturales abre grandemente las posibilidades de enfrentarse con nuevas situaciones que pueden ser deseadas y/o creadas individual o colectivamente. Con lo que el abanico de posibilidades de que existan propuestas no coincidentes se abre bastante, aunque también hay que reconocer que el sustrato de socialización común facilita propuestas, proyectos y soluciones coordinadas. De esta forma estos estadios conflictivos con los que se enfrentan las sociedades pueden ser continuos y permanentes. La variabilidad y la riqueza de tales situaciones hacen que el conflicto ante todo pueda ser entendido como una fuente de creatividad.

La importancia del conflicto radica en el hecho de que su reevaluación implica necesariamente, hablar del concepto antropológico que subyace a los trabajos que se realizan desde los proyectos ya comentados. En primera instancia, retomar dicho concepto implica hacer una lectura crítica de Kant al proponer una mirada diferente que supere la concepción pesimista de la naturaleza humana, deconstruir la idea de violencia como elemento inherente e ineludible en el ser humano. Es cierto que Kant es realista respecto de la complejidad con que los seres humanos organizan su convivencia, reconociendo su realidad conflictiva. Sin embargo, la experiencia también dice que las cosas se pueden hacer y de hecho, se han logrado de otra manera: “Tenemos una cierta experiencia histórica de que junto con el desarrollo de la guerra como institución, también hemos desarrollado instituciones que tienden a organizar una convivencia en paz” (Martínez, 2005, p. 40).

## Una mirada desde la antropología

Cómo se construye la realidad social tiene mucho que ver con el modelo antropológico al cual estén adscritos los seres humanos. En general, existe un fuerte sesgo hacia los modelos antropológicos negativos, es decir, hacia aquellos que presuponen que los humanos son violentos por naturaleza.

La consideración de la naturaleza violenta de la humanidad alcanza una de sus cimas con Thomas Hobbes con su afirmación sobre la prístina condición de la humanidad: “en su estado natural todos los hombres tienen el deseo y la voluntad de hacer daño” (Hobbes, 1982, p. 107). Una de las consecuencias de este tipo de afirmaciones es su efecto sobre la ontología y sobre la epistemología provocando sesgos muy importantes en el diseño y en el acceso al conocimiento. Así las cosas, entre los autores que han intentado demostrar la naturaleza violenta de la humanidad y los que han tratado de sustentar la naturaleza pacífica de la misma, el balance está claramente decantado a favor de los primeros.

Para los autores de la Filosofía para la Paz no se debe aceptar fatalmente la idea de que los seres humanos no tienen remedio, que no hay nada que hacer porque así es la condición humana.

Indispensable en la construcción de un saber o como en este caso la propuesta de un giro epistemológico, es la claridad en el concepto humano que está en el trasfondo de tal empresa intelectual. Es decir, cómo la *filosofía para la paz* y la *paz imperfecta* conciben al ser humano, concepción desde la cual se pueda tener una comprensión real de sus aportaciones a los estudios para la paz, pues finalmente es el ser humano el principal interés que ha de mover todo esfuerzo intelectual que redunde en su beneficio.

Tal como se había mencionado ya en la primera parte de este capítulo, en la actualización del concepto de filosofía, se parte del asombro o sorpresa como actitud original en el filosofar, y este asombro o “sorpresa” se da principalmente en el descubrimiento de la alteridad (los otros y la naturaleza).

Este descubrimiento puede producir miedo a la diferencia, y pone a los seres humanos a la defensiva tratando de dominar a la alteridad,

convirtiéndola en ‘enemiga’; tratando de dominar la naturaleza, hasta actuar como depredadores que agotan los propios recursos que nos ayudan a la supervivencia. De esta manera, dentro de las muchas formas de afrontar el reconocimiento de la fragilidad, se elige montar un sistema de seguridad basado en la dominación de la alteridad, de las otras culturas:

El árbitro final de las consecuencias de nuestras acciones es la institucionalización de las ‘culturas de guerra’ contra ‘el otro’, el que es diferente, que hemos convertido en enemigo; así como la destrucción de la naturaleza, que nos da vida. La misma política basada en el poder del Estado, se define en términos de ‘quién tiene el uso legítimo de la violencia’. (Comins & Muñoz, 2013, p.16).

La antropología es la disciplina que desde sus distintos enfoques puede ayudar a la comprensión del ser humano y su profunda realidad conflictiva. Entre dichos aportes es importante escuchar lo que dice por ejemplo la Antropología biológica (esta Antropología fue denominada por Kant como *Antropología Natural* y definida como el estudio de “lo que la naturaleza ha hecho de nosotros” (San Martín, 1992, p. 40), así mismo, la antropología cultural y filosófica, sobre el concepto de ser humano, por su gran poder para la fundamentación de los sistemas sociales, educativos y políticos en los que se vive en la actualidad y sobre los que se construirá el futuro.

Desde la perspectiva de la antropología filosófica enriquecida por los aportes empíricos de otras disciplinas, se pueden deconstruir aquellas representaciones sociales o creencias incorrectas que solo tienen en cuenta una parte de la realidad al afirmar, por ejemplo, que la violencia forma parte natural e ineludible de todos los seres humanos y, por lo tanto, de todas las sociedades:

Esta tesis, generalmente y muchas veces inconscientemente aceptada, supone un gran peligro y un obstáculo para la construcción de la paz, ya que nos obceca y desmotiva en la búsqueda de alternativas justificando así un sistema político y social opresor, desconfiado y a la defensiva. (Comins, 2008, p. 61).

De acuerdo con la perspectiva violentológica, existe un efecto perverso en la investigación, análisis y descripción de la violencia, y es el de promover la visión de que la violencia está más presente. Disciplinas como la historia y la antropología, no han sido ajenas a este enfoque, al punto que en muchas ocasiones han hecho de la violencia, la agresividad y la guerra su tema preferido. Las investigaciones tanto antropológicas como históricas se han realizado tradicionalmente reforzando una visión violenta del ser humano, tratando de demostrar o justificar la creencia a la que se viene aludiendo sobre la natural violencia humana.

Es importante mencionar, aun cuando sea de paso, el poder de influencia social que tienen los medios de comunicación hoy en la transmisión de dicho enfoque violentológico. Si se parte de la afirmación de que es la paz lo normal, lo original en el ser humano y la guerra es lo extraordinario, los medios de comunicación han logrado el efecto contrario y perverso, pues han convertido a través de sus abundantes contenidos de violencia, lo extraordinario en lo ordinario, es decir, la violencia se ha convertido en lo ordinario.

Al respecto muchos investigadores piensan que solo conociendo la violencia y la guerra se puede controlar, de ahí que sea más abundante la conceptualización de la guerra y la violencia que de la paz, y esto:

Deriva en un desconocimiento de qué sea la paz o la no-violencia. Sin embargo, es tan importante conocer y entender la violencia y la guerra como conocer y entender la paz. Es tan importante reducir la guerra y la violencia como incrementar la paz y la no-violencia (Comins, 2008, p. 64).

Afortunadamente cada vez hay más autores que tratan de nivelar la balanza incluyendo la paz y la no-violencia como objeto de estudio. Esto, además de ser un ejercicio de equilibrio epistemológico demostrará que ni la violencia es tan general ni la paz tan falsa o irreal, que el ser humano es competente para la violencia, pero también para la paz como se viene afirmando en el desarrollo de este trabajo.

Autores como el norteamericano Douglas Fry han realizado interesantes aportes desde la antropología cultural. En su reciente libro

*The Human Potential for Peace* ha intentado demostrar cómo la agresividad no es algo tan connatural al ser humano como se pretende. Se trata de la diferencia entre el comportamiento agresivo, *aggressive behavior*, -que refiere a las acciones dirigidas a dañar a otros y otras- y, la agresividad, *aggressiveness*, -que refiere a la propensión o motivación para mostrar comportamiento agresivo-: “Humans have a solid capacity for getting along with each other peacefully, preventing physical aggression, limiting the scope and spread of violence, and restoring peace following aggression” (Douglas, 2007, p. 21).

La guerra implica comportamiento agresivo, pero cómo se motiva o qué motiva ese comportamiento es otro asunto. Generalmente se aduce a la agresividad natural del ser humano, sin embargo son otras las motivaciones que prevalecen en la mayoría de los casos, motivaciones entre las que se pueden señalar el *deber*. Como el soldado por ejemplo que ejecuta acciones en cumplimiento de unas órdenes. “Por lo tanto sería más adecuado decir que la guerra causa agresión y no que la agresividad causa la guerra” (Comins, 2008, p. 67).

Existen, así mismo, autores que hacen la diferencia entre agresividad y violencia. La agresividad hace referencia a un carácter natural que favorece la supervivencia de la especie en situaciones que es necesario la defensa del territorio o los recursos, mientras que la violencia hace referencia a un componente cultural, algo creado intencionalmente para hacer daño.

Autores como Marvin Harris de Estados Unidos han estudiado el fenómeno de las guerras llegando a afirmar que no se deben a instintos homicidas innatos, sino que en su mayoría han servido como un mecanismo de control del crecimiento demográfico y de equilibrio ecológico con los hábitats. Si las guerras son provocadas por instintos homicidas innatos, entonces poco es lo que cabe hacer para impedir las. En cambio, si son provocadas por relaciones y condiciones prácticas, entonces se puede reducir la amenaza de guerra modificando estas condiciones y relaciones.

Al respecto existen muchas culturas en las que se puede evidenciar esta perspectiva en la que según los antropólogos, los factores que mayor contribuyen a esta existencia pacífica son las interdependencias

existentes entre las tribus y un peculiar sistema de valores. Es el caso de las tribus del alto Xingu, en Brasil. Su sistema de valores permite:

Una enorme valoración de la paz, la calma y la serenidad personal, y por otro lado un elenco de creencias de rechazo y repugnancia de todo aquello que se asemeje a la guerra y la violencia. En relación al primer punto, cabe señalar que en las tribus xinguanas existe todo un sistema de valores que favorece y refuerza el comportamiento pacífico, calmado y sosegado. (Comins, 2008, p. 72).

Según el antropólogo Douglas Fry, “una persona gana en prestigio y respeto en las sociedades xingu mostrándose tranquilo y contenido. El rol del guerrero no es valorado ni recompensado, es más bien un motivo de vergüenza” (Fry, 2006, p. 17). Según los estudiosos de estas tribus, los xinguanos se reconocen a ellos mismos como pacíficos y enseñan a sus hijos que la guerra y la violencia son actividades moralmente repugnantes. Este caso es un pequeño pero significativo ejemplo del potencial humano para la paz.

## Qué es el conflicto

El conflicto se ha convertido en uno de los conceptos centrales de las Ciencias Humanas y Sociales y en particular de la Investigación para la Paz, ya que contribuye a explicar las dinámicas de las sociedades. Desde el reconocimiento de diversas cualidades y circunstancias que acompañan al ser humano se pueden comprender y explicar comportamientos de personas y grupos y, lo que puede ser aún más importante, las relaciones entre unos y otros.

Específicamente desde los aportes de la antropología se puede entender que el ser humano es a la vez naturaleza y cultura, especie, grupo e individuo, y que cada persona es por tanto una suma compleja de instancias supra, inter e intra personales, y cada grupo es asimismo complejo por la conjunción de estas circunstancias.

Y para lograr sus metas, los seres humanos unas veces siguen conductas altruistas, cooperativas o filantrópicas, otras veces egoístas o insolidarias. Hay toda una gama de situaciones y de conductas deseables

e indeseables dentro de todo ordenamiento de convivencia social. Esto lleva a entender, que, desde muy temprano, la valoración y detección de las conductas no deseables pudiera haber sido un elemento importante de la primigenia conciencia moral-social de los humanos.

Desde el punto de vista evolutivo todo ser humano tiene una capacidad inmensa de sentir, percibir, reflexionar, actuar y comunicar a los seres humanos, y de enfrentarse con nuevas situaciones que pueden ser creadas individual o colectivamente de acuerdo con las situaciones. En este sentido, los *conflictos* han acompañado la especie humana desde el inicio hasta los días presentes, como un ámbito de cambio, variación y elección entre diversas posibilidades.

La capacidad de crear o inventar habla más de la genialidad humana. Y es esto lo que permite hablar de una evolución basada en la cultura más que en los cambios genéticos. Además, es en este espacio evolutivo donde el ser humano es propenso a propuestas y posiciones diferenciadas que han dado en llamarse *conflictos*. “Y el éxito de la especie ha dependido de la capacidad de socializar estas ‘divergencias’ y convertirlas en energía creativa. Dicho de otra forma: la vida sin conflictos sería muy aburrida, probablemente no sería ni vida” (Muñoz, 2004, pp. 145-146).

De acuerdo con los investigadores de la paz, uno de los grandes aportes de la teoría evolutiva es que permite entender al “hombre” como un elemento del universo, conectado completamente con la Naturaleza, y no como un ente aislado, que de repente cayó por ‘casualidad’ o ‘diseño divino’ en el mundo. El ser humano está integrado en el planeta y este en un universo en constante dinámica:

El avance de las ciencias físicas en el último siglo ha mostrado la complejidad del universo, con la multitud de fuerzas, materias y energías en colisión desde el micro hasta el macro cosmos, muy lejos del modelo de “maquinaria de relojería” que tenían en mente nuestros antepasados. Nuestro universo es complejo y conflictivo. (Bolaños & Acosta, 2009, p. 58).

En este sentido Muñoz afirma que la expansión, tensión, fuerza, choque, colisión, etc., son conceptos que utilizan continuamente las ciencias que

se ocupan del universo para describir las dinámicas del mismo, de tal manera que ante los ojos de un inexperto sería fácilmente reconocible que se están describiendo elementos, masas y energías que se podría decir que están en ‘conflicto’ continuo. Desde el *big-bang*, la formación de los agujeros negros, las galaxias, los planetas, y el propio planeta tierra, son fruto de estas tensiones.

De ahí que, la variabilidad y la riqueza de diferentes situaciones en las que el ser humano se enfrenta con retos, con nuevas situaciones hacen que el conflicto ante todo pueda ser entendido como una fuente de creatividad: “los hombres, en la medida en que pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no” (Arendt, 1997, p. 66).

Con el paso del tiempo los investigadores han comprendido que los conflictos no eran siempre un momento peligroso o antesala de la violencia, sino que bien gestionados existían muchos conflictos que en su propio discurrir habían ido siempre del lado de soluciones o regulaciones pacíficas. Hoy se ha llegado a reconocer que la mayor parte de los conflictos se han regulado pacíficamente a lo largo de la historia.

El conflicto es un concepto útil no sólo para estudiar la violencia, sino también como un proceso benéfico de crecimiento y desarrollo del ser humano y sus colectividades. El análisis de conflictos ha de trascender lo negativo para englobar todas las situaciones dinámicas de la vida, todas las oportunidades de realización correcta o incorrecta, de acierto o error, de los individuos y los grupos. (Bolaños & Acosta, 2009, p. 55).

Según los investigadores de la paz, de la misma manera que el propio concepto de Paz se ha ensanchado y ya no describe solo circunstancias caracterizadas por la ausencia de guerra, el conflicto no debe considerarse únicamente como un heraldo de la violencia o de la guerra. El conflicto está presente continuamente en la vida humana y debe entenderse como una oportunidad de progreso: “Conflict means opportunity. It gives reasons not to go on doing the same old things and thinking in the same old ways. Whenever conflict kicks us in the head, it creates an opportunity to exceed our own expectations” (Kaye, 1994, p. 21).

Si la paz es algo más que ausencia de guerra es necesaria otra definición y otro reconocimiento del conflicto que ayude a superar aquella concepción de conflicto que está asociada con el de ‘conflicto armado’, y que es el concepto que muchas personas manejan sobre todo en contextos de guerra o violencia. Además, es necesario superar el utopismo entendido como el sueño de un lugar feliz donde el conflicto no exista, idea que está presente no solo en las religiones monoteístas sino también en las ideologías socio-políticas totalitarias:

La vida humana se ve en ellas como una sucesión de esfuerzos, sacrificios y desgracias destinada a la consecución de algún paraíso sin conflictos donde la Humanidad (o lo que quede de ella después de eliminar a los pecadores, a los capitalistas o a los miembros de razas inferiores) pudiese vivir en cuerpo y/o en alma durante égloras infinitas e inmutables. No es necesario insistir en cuánto sufrimiento y retraso en el progreso ha generado este utopismo falaz y cuántos problemas aún nos ocasiona. (Bolaños & Acosta, 2009, p. 57).

Frente a esto es necesario entender que la búsqueda individual y colectiva de la felicidad está llena de conflictos porque la especie humana es dinámica, compleja y global, y tiene además obvias limitaciones físicas, fisiológicas, emocionales e intelectuales. Nunca se alcanzará un estado de inmutable perfección. Es, por tanto, necesario superar definitivamente la visión del conflicto como una catástrofe, o como sinónimo de desgracia, porque los conflictos forman parte esencial del desarrollo humano y de la naturaleza y, la mayor parte de ellos evolucionan de forma adecuada o, al menos, no violenta. Los seres humanos conviven con los conflictos y la clave es su correcta gestión o regulación, para obtener el mejor resultado posible.

Al lado del conflicto como inherente a la vida humana está el descubrimiento de la cooperación, que se pone de manifiesto ya desde el propio nacimiento del ser humano, que requiere de la intervención cuidadora de los progenitores, y que se desarrolla rápidamente en la formación de familias y tribus como mecanismos de mejora de sus condiciones vitales. La especie humana es una especie con capacidad de

cooperación frente a los conflictos y, por primera vez en la vida, con creciente sentimiento de la utilidad de esa cooperación.

Cada vez, afortunadamente, tenemos menos marcado ese camino tradicional, patriarcal o matriarcal, que limitaba el conflicto, pero también la libertad, cada vez tenemos más responsabilidad individualizada en todas las fases de nuestra vida, y podemos buscar la felicidad de forma cada vez más libre y activa. (Bolaños y Acosta, 2009, p. 60).

El conflicto es una constante de esta vida social en la que se comparten necesidades y expectativas. Las reacciones de mutua ayuda, cooperación, altruismo, agresiones, etc., son manifestaciones de estos conflictos. Las formas en que se manifiestan, gestionan o regulan los conflictos a lo largo del tiempo y alrededor del mundo son muy variadas. Se transmiten de padres a hijos, de generación en generación, se crean dentro de cada cultura, de cada sociedad, como experiencias y aprendizajes exitosos de gestión de las condiciones materiales y sociales de vida.

### **“El Conflicto Inevitable conduce a la Paz Imperfecta”**

De esta manera los investigadores de la paz explican el concepto de paz imperfecta desde la nueva comprensión del concepto de conflicto.

Queda claro que los conflictos son inevitables no solo en la vida humana sino en general en el universo y sus elementos. La Teoría de Sistemas Complejos ha permitido en las últimas décadas contemplar la realidad como un conjunto de elementos y dinámicas interrelacionadas, como una sucesión de dinámicas o proyectos. Ahora bien, los elementos sustentadores de una razonable cosmovisión son esos *proyectos, dinámicas o trayectorias*, los cuales deben ser considerados como caminos evolutivos que seguirían todos los elementos en que se puede entender está dividido el universo, ya sean inertes, vitales o humanos.

En este sentido el conflicto se da cuando ocurre un encuentro entre distintos proyectos, y no es solo un encuentro pacífico, sino más

bien una coalición que obligue por lo menos a algunos de ellos a cambiar: “conflicto es todo contacto de dos o más proyectos que produce la modificación de, al menos, uno de ellos, entendidos los proyectos como dinámicas o trayectorias de los elementos implicados y no como estrategias planificadas” (Bolaños & Acosta, 2009, p. 62).

De ahí que, como ellos mismos lo explican, en la práctica es casi imposible mantener un proyecto incólume, por muy pacífico y conveniente que sea, ante los asaltos de los otros “proyectos”. Dado que el universo está lleno de sistemas de gran complejidad, por muy restrictivo que sea el marco del estudio, por muy esquemático y simple que sea un conflicto, el número de variables implicadas y el número de interacciones con los otros elementos del sistema es tal que resulta inimaginable un resultado o solución del conflicto que sea completamente satisfactoria y además evite la generación de nuevos conflictos.

Son estas las razones al mismo tiempo que deconstruyen la idea de paz perfecta o perpetua, además, el desarrollo temporal de la dinámica de un conflicto va creando nuevos conflictos, o, si se quiere, nuevas formas del conflicto; es, de nuevo, prácticamente imposible que un conflicto termine en un esquema completamente no conflictivo, ya que mientras algunos elementos pueden encontrarse en completa armonía, la multiplicidad de elementos y relaciones de su entorno generará nuevas situaciones conflictivas.

Los humanos no solo participan de la conflictividad, sino que se convierten también en agentes de regulación, transformación y creación de *conflictos*. Efectivamente la capacidad inmensa de interacción con el medio, de sentir, de los seres humanos, la evolución y cambios sufridos en este nivel, basados en sus predeterminaciones dadas de enfrentarse con nuevas situaciones que pueden ser deseadas y/o creadas individual o colectivamente. Con lo cual las posibilidades de que existan propuestas no coincidentes se amplía bastante. De esta forma, los momentos conflictivos con los que se enfrentan las sociedades pueden ser continuos y permanentes. La variabilidad y la riqueza de tales situaciones hacen que el *conflicto* ante todo pueda ser entendido como una fuente de creatividad, en la medida en que fuerza la búsqueda de soluciones como una fuente de creatividad y renovación continua:

Aceptar el conflicto nos da una gran capacidad de comprensión de las realidades en las que vivimos como especie, su reconocimiento nos permite también ser unos cualificados actores de las realidades que vivimos, ya sea como personas o formando parte de un colectivo. *Saber interpretar y vivir los conflictos puede ser un signo de calidad de vida.* (Muñoz, 2004, p. 162).

Y este es un proceso inacabado y cotidiano, de hecho, son muchos los conflictos que en el diario vivir se logran resolver sin que tal vez se tenga mucha conciencia de ello. En este sentido, existen muchos ejemplos de conflictos regulados cotidianamente, sin ruido, a través de la mutua confianza, de orientaciones amigables, intereses positivos hacia el bienestar de los demás, disponibilidad a ayudar a los otros, percepción de intereses y valores similares, sentido común, comunicación honesta, etc.

La especie humana no es violenta ni pacífica por naturaleza, tiene la posibilidad de soluciones pacíficas y violentas a lo largo de toda su historia, y opta por una u otra alternativa dependiendo de las variables (experiencia, conocimiento, conciencia, cultura, bienestar social, etc.) presentes en cada momento.

