

# Paz por medios pacíficos

---

## Paz y conflicto, desarrollo y civilización

---

Johan Galtung

R E D G E R N I K A

# Paz por medios pacíficos

## Paz y conflicto, desarrollo y civilización

Esta publicación ha sido patrocinada por Gernika Gogoratuz. Centro de Investigación por la Paz. Fundación Gernika Gogoratuz y Working Papers Munduan.

**GERNIKA**  **GOGORATUZ**  
Centro de Investigación por la Paz, Bakearen Aldeko Aztertegia, Peace Research Center,  
Fundación Gernika Gogoratuz, Gernika Gogoratuz Iraskundeak, Gernika Gogoratuz Foundation.

**WORKING PAPERS**  
**m u n d u a n**

# Paz por medios pacíficos

## Paz y conflicto, desarrollo y civilización

Johan Galtung



## Colección Red Gernika

Directora de la colección: María Oianguren Idigoras

## Índice

Prólogo, Juan Gutiérrez	9
Prefacio, Johan Galtung	15
Presentación. Visiones de la paz para el siglo XXI	19

### Primera parte. Teoría de la paz

I. Ciencias de la paz: una base epistemológica	31
II. Ciencias de la paz: algunos paradigmas básicos	49
III. ¿Mujer/hombre = paz/violencia?	69
IV. ¿Democracia/dictadura = paz/guerra?	81
V. El sistema de estados: ¿disociativo, asociativo, confederal, federal, unitario, o un caso perdido?	93

### Segunda parte. Teoría del conflicto

I. Formación de los conflictos	107
II. Ciclos vitales del conflicto	121
III. Transformaciones del conflicto	131
IV. Intervención en conflictos	147
V. Transformación de conflictos no violenta	159

### Tercera parte. Teoría del desarrollo

I. Quince tesis sobre teoría y práctica del desarrollo	177
II. Seis escuelas económicas	191
III. Las externalidades	209

Título original: *Peace by Peaceful Means. Peace and Conflict, Development and Civilization.*  
Traducción del inglés: Teresa Toda.

© International Peace Research Institute, Oslo, 1996

© Johan Galtung, 2003

© Bakeaz, 2003

Santa María, 1-1º • 48005 Bilbao  
Tel.: 94 4790070 • Fax: 94 4790071  
Correo electrónico: [bakeaz@bakeaz.org](mailto:bakeaz@bakeaz.org)

© Gernika Gogoratuz, 2003

Artekalea, 1-1º • 48300 Gernika-Lumo  
Tel.: 94 6253558 • Fax: 94 6256765  
Correo electrónico: [gernikag@gernikagogoratuz.org](mailto:gernikag@gernikagogoratuz.org)  
<http://www.gernikagogoratuz.org>

ISBN: 84-88949-52-9

Depósito legal: BI-257-03

IV. Diez tesis sobre teoría ecléctica del desarrollo	235
V. Teoría del desarrollo: un enfoque a través de los espacios	245
<b>Cuarta parte. Teoría de las civilizaciones</b>	
I. Violencia cultural	261
II. Seis cosmologías: una presentación impresionista	279
III. Consecuencias: paz, guerra, conflicto, desarrollo	293
IV. Especificaciones: hitlerianismo, estalinismo, reaganismo	315
V. Indagación: ¿existen terapias para cosmologías patológicas?	329
Conclusión. Paz y conflicto, desarrollo y civilización	343

## Prólogo

La obra de Johan Galtung por sí sola ya es de algún modo la mitad de la investigación por la paz: quien se asoma a cualquier área de ese amplio territorio se encuentra con alguna de sus tesis, con las que se puede estar o no de acuerdo, pero con las que es insoslayable establecer un diálogo para poder elaborar y asumir un planteamiento propio.

Dentro de esa obra, inmensa, incesante y muy dispersa, *Paz por medios pacíficos* es el buque insignia, en el que Johan hace en 1995 una especie de antología, reuniendo en un solo texto los muchos temas que durante décadas había ido tratando en un sinfín de trabajos monográficos.

*Paz por medios pacíficos* no es lo primero que de Galtung edita, junto con Bakeaz, Gernika Gogoratuz, un centro vasco de investigación por la paz, comprometido con lo propio y lo global, con el horizonte de reconciliación como referente, muy influido por Johan y que he tenido la suerte de dirigir durante catorce años. Ya en 1998 publicamos *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución*, un texto que Johan tenía medio hecho sobre su mesa, que acabó de redactar por encargo e insistencia nuestra y al que también me referiré aquí.

En este prólogo trato de mostrar al lector cuál ha sido la influencia que han tenido los planteamientos de Johan en Gernika Gogoratuz, cómo los hemos asimilado, cómo nos han abierto caminos y nos han hecho avanzar por ellos, y a dónde nos ha llevado ese intento de avanzar. Trato así de presentarnos como un ejemplo de lo que puede generar un gran maestro leído con el compromiso por la construcción de paz.

Voy a entresacar tres temas de lo mucho que hemos extraído y procesado de la mina de oro Johan Galtung: «Paz entre violencia y vida», «Reconciliación: estructura, pasado y horizonte», y «La integración del otro en una investigación participativa por la paz». Pero antes conviene echar una mirada a la metodología de Johan.

### LO QUE ESCONDE LA METODOLOGÍA DE GALTUNG

Una figura histórica en la investigación por la paz, Kenneth Boulding, redactó en 1977 un escrito titulado «Doce querellas amistosas con Johan Galtung». En él Boulding compara a Galtung con Picasso y explica su inmensa producción por su vitalidad y creatividad, que, como seguimos viendo, no han disminuido lo más mínimo. A eso hay que añadir, sin embargo, un tercer factor, su metodología, que Boulding describió como una combinación de planteamientos estructurales y éticos.<sup>1</sup>

Veintitantos años después sigue siendo la metodología de Galtung un entramado genial de dos planteamientos. Uno frío, estructural, que forma un andamio de conceptos,

determinante e implacable. El otro, discrepando del juicio de Boulding, que lo considera normativo, axiomático, es un planteamiento inspirado e inspirador, cálido, de interpretación, inmerso en culturas, cosmologías, civilizaciones, abierto a la trascendencia, a convicciones religiosas, a lo divino, que se alimenta de la sabiduría de seres providenciales, Gandhi ante todo. Forma todo un cosmos en el que Johan, equipado con una educación admirable, una visión profunda y una riqueza de experiencias inalcanzable, navega explorando y transmitiendo mensajes. La brújula de esa navegación no obedece a una ley de la gravedad impuesta por la necesidad, sino que es libre, suelta y se orienta magnéticamente en busca de sentido. Eso le permite fijar preferencias, como en sus manifestaciones de simpatía por el budismo y en su interpretación corrosiva y certera del Occidente, encabezado por Estados Unidos. Precisamente es Johan genial, creativo, profético cuando, movido por la pasión, soberano y ácido, hace tambalear la mera objetividad científica. Un gozo enriquecedor sin igual es, por ejemplo, la lectura de su escrito profético «La política exterior de Estados Unidos como teología».<sup>2</sup>

Johan es un científico con sus planteamientos fríos, un pensador con sus planteamientos cálidos. Y sabe ligar ambos.

Un ejemplo de esta trama de dos planteamientos se encuentra en la definición de conflicto. Por un lado, Johan define el conflicto por medio de una construcción estructural de tres elementos, «personas, objetivos y sistema» (p. 111 y ss.), a lo que añade una pareja más de conceptos, «contradicción/contenido» (incompatibilidad de un sistema con objetivos para alcanzarlo) (p. 108), que introduce en una tríada: «actitudes/presunciones (A) + comportamiento (B) + contradicción/contenido (C)» (p. 108 y ss.). Añade a eso una tabla de seis espacios en los que tiene lugar el conflicto: «Naturaleza, Persona, Sociedad, Mundo, Cultura y Tiempo» (p. 116).

Con todo eso construye Johan combinaciones, tablas, sistemas de coordenadas donde hay algunas casillas vacías, y define así toda una colección de tipos de conflicto más o menos complejos, desde el conflicto nulo «frustración» (p. 114) o el átomo «dilema/disputa» (p. 107) hasta gigantescas moléculas (pp. 115 y 143-144). Ése es su planteamiento estructural, sistémico.

Pero con ese planteamiento estructural se entrecruza un conjunto no estructurado de ideas como metafísica, cosmología, cristianismo (con dios, catarsis y apocalipsis), budismo (karma), taoísmo (*yin/yang*), *cronos* y *kairos*, *dukkha* y *sukha*, con trascendencia como idea clave (p. 140 y ss.), definida como «resolución de la incompatibilidad» (p. 160), «transformación creativa del conflicto» (p. 140), que resulta ser algo muy heterogéneo, un cajón, culminando todo ello con una fórmula que Galtung atribuye a Gandhi: «Compromiso en lo no esencial por el bien de la trascendencia en lo esencial».

Gracias a este cruce de dos planteamientos Johan supera una visión mecánica del conflicto como simple sistema cerrado, introduce en él la dimensión humana y lo muestra como un sistema abierto al entorno y al mundo con profundidad temporal.

Este juego de planteamiento doble se repite al definir Johan *cultura*, *reconciliación*, *desarrollo*, etc. Es un juego entre forma y contenido, en el que el planteamiento estructural con la construcción de andamios de conceptos se refiere a la forma, y el planteamiento de la trascendencia a los contenidos.

Galtung, como su creador, puede permitirse incluso de cuando en cuando modificar su andamio conceptual, y lo hace con una creatividad fascinante. Así, por ejemplo, en 1969 había constatado la diferencia entre violencia directa y violencia estructural, con lo que definió un sistema bipolar, que ha sido durante veinte años determinante en la investigación por la paz. En 1989, sin embargo, se derrumba el muro de Berlín, y empiezan a

visibilizarse nuevos tipos de conflicto. Al desvanecerse el conflicto Oeste-Este, etnias y naciones pasan de un segundo a un primer plano en el escenario, y en la teoría de Galtung hay una mutación: surge la violencia cultural y de los dos polos que hasta entonces formaban el sistema de la violencia se pasa a tres, convirtiéndose la línea entre los dos polos en un triángulo con tres vértices: violencia directa, estructural y cultural. Algo bien creativo pero al mismo tiempo la demostración de que los andamios de conceptos al definir las formas no controlan del todo los contenidos. Definen, pero no logran definir por entero.

## PAZ ENTRE VIOLENCIA Y VIDA

Galtung, y con él Adam Curle, dieron un giro a la investigación por la paz al reconocer que la paz tiene dos lados, uno negativo y otro positivo. Johan llama paz positiva al «despliegue de la vida» y paz negativa a la superación de las tres formas de violencia, directa, estructural y cultural.

Partiendo de la concepción tradicional de la paz como superación de la guerra, este giro en la concepción de la paz le ha dado un sentido nuevo, ha abierto nuevos territorios y mostrado nuevas relaciones, que hoy son compartidos por todos los investigadores.

En Gernika Gogoratz tratamos de hacer propio este planteamiento de la paz como despliegue de la vida, y nos ha parecido constatar que Johan tiende a desarrollar ese aspecto positivo de la paz a la sombra del negativo. Él mismo lo señala argumentando que «el concepto de paz [debe percibirse] más como suelo que como techo», porque «Cuanto más se detalla la paz, cuanto más rica es su definición, menor es el consenso» (p. 27, nota 4), usando repetidas veces el símil de diagnóstico, pronóstico, terapia, tomado de la teoría de la enfermedad, o definiendo la vida «en consonancia con la tradición budista» como algo «que puede sufrir daños y heridas» y la violencia como «herir y dañar» (p. 20). La violencia pasa a ser la clave de la definición de la paz positiva, que queda así encajonada y estrechada sin más espacio que el que cabe en el marco de la no violencia.

No siempre es, sin embargo, así: también hemos podido constatar que, manteniéndose en la estela de Gandhi, Galtung introduce la *ahimsa*, que además de no violencia es amor, que traduce en *empatía*, que suma como dimensión positiva, junto con *creatividad*, a la no violencia.

Con eso hemos enlazado y lo hemos desarrollado más entendiendo la paz positiva, ese «despliegue de la vida», como anchura y profundidad de vida. Anchura en la medida en que no vive sólo para sí misma, sino que se liga con otras vidas prestándoles apoyo, apoyándose en ellas y constituyendo así un tejido formado por hechos que son sus hebras y sus nudos, estructuras que les dan sostén y cultura que lo alienta. Aun cuando la violencia hiere, daña y amenaza ese tejido de vidas y aunque la paz positiva es inseparable de la paz negativa, del no a la violencia, la paz positiva trasciende como tejido de vida a la violencia.

Profundidad porque la paz positiva de vida no se encuentra después de la guerra y la violencia, allí donde ya han sido superadas, como ocurre con la paz negativa, sino debajo de ellas, formando el tejido social de vidas sobre el que violencia y guerras se descargan y desde el que sale la resistencia que las puede superar. Debajo y con hondura porque en el seno de la vida diaria, en lo que no se hace público, se mueve con creatividad, chispa, empatía, afanes y emociones la gran mayoría de la humanidad, desapercibida, a la vez apolínea y dionisiaca, con estrategias de supervivencia y logro, enraizada en

lo privado e íntimo, en el subsuelo de lo público. «Lo privado con las pequeñas rutinas de la vida diaria, impregnadas de sentimientos, constituye el espacio en que detrás de los decorados se enraíza lo público. La separación tajante de ambas esferas impide que los análisis políticos y sociales calen en las profundidades ocultas en que se anidan con fuerza las ideologías escondidas. Esa dicotomía priva al pensamiento de un fundamento primordial de la impronta del ser humano y mutila el análisis de los grandes eventos políticos».<sup>3</sup>

### RECONCILIACIÓN: ESTRUCTURA, PASADO Y HORIZONTE

La reconciliación ha sido concebida tradicionalmente como algo meramente espiritual, incluso sobrenatural, que trasciende al ser humano y ante lo que la investigación por la paz no sabía cómo posicionarse y tendía a dejar de lado. Johan Galtung, con su juego de estructura y trascendencia, ha sabido sin embargo entenderla como algo material, enraizado en la naturaleza humana y con dimensión temporal, al definirla como proceso y al relacionarla con la resolución del conflicto y con la reconstrucción, y formando así otro triángulo cuyo último vértice contiene dentro de sí una tríada: reconstrucción, reparación y recuerdo histórico. De Johan hemos aprendido así que una reconciliación exige que haya habido resolución del conflicto, es decir, superación de regímenes o sistemas injustos, reparación y reconstrucción de daños y la verdad histórica.

Es un inmenso avance que permite reflexionar científicamente acerca de los procesos de reconciliación que están teniendo lugar en el mundo, como por ejemplo, la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica.

Gernika pueblo y ayuntamiento han manifestado durante décadas la voluntad de reconciliación, de esperar y aceptar a que vuelvan quienes causaron muerte y destrucción en aquel bombardeo, con la mano tendida pidiendo la reconciliación. Eso ha ocurrido con Alemania sesenta años después del bombardeo, pero se esperaba desde ya mucho antes. Por eso, al asumir Gernika Gogoratuz la actitud de la ciudad, el ayuntamiento y el pueblo, empezamos a reflexionar acerca de una reconciliación futura, que aún no se podía dar, pero que ya compromete, da un tirón desde el futuro. De ahí que acuñásemos ya en 1995 el concepto de *horizonte de reconciliación*.

Ahí se bifurcó el camino que nos marcaba Galtung. Compartiendo su planteamiento de la reconciliación como algo que sólo se puede alcanzar avanzando en paralelo con la resolución y la reparación, concebimos el horizonte de reconciliación como un motor para ese avance conjunto, que desde el futuro da tirón a lo largo de todo un conflicto con carga de violencia. Johan, en cambio, no presta atención en sus escritos a esa dimensión del futuro ni a la orientación que da al conflicto a lo largo de todo su desarrollo. Enfoca la reconciliación como último capítulo de un conflicto y como cierre del pasado,<sup>4</sup> pero no como apertura del futuro.

Pero esta bifurcación quizá lleve a un nuevo encuentro, porque tanto Martin Luther King como Nelson Mandela pusieron el horizonte de reconciliación como norte magnético a lo largo de toda su lucha. Y Galtung lo constata al final del texto escribiendo: «Puede ser útil un espíritu de perdón por encima de la transformación compleja y creativa del conflicto, un espíritu como el puesto en práctica por el segundo gigante del siglo XX, después de Gandhi: Nelson Mandela. Como Gandhi, un regalo para todos nosotros» (p. 352). Esperemos pues a que Johan, que ya nos ha regalado su interpretación de Gandhi, nos regale ahora su interpretación de Nelson Mandela.

### LA INTEGRACIÓN DEL OTRO EN UNA INVESTIGACIÓN PARTICIPATIVA POR LA PAZ

Según Kenneth Boulding, lo normativo en Galtung es la igualdad: «pasión por igualdad, odio a la jerarquía, la dominación, a los jefazos, a todo lo que significa opresión, como corresponde a un ser humano entero y cálido que arde de indignación».<sup>5</sup> Sin embargo, Boulding indica: «qué curiosa paradoja que Galtung, siendo una persona de alta calidad, viole sus propios cánones de igualdad. Viene de las montañas, no del llano».

Entretanto, esta pasión de Galtung por la igualdad se ha liberado del fetichismo del igualitarismo y ha abierto un nuevo territorio de la investigación por la paz, el de la relación nosotros-otros, y lo que ha encontrado es sorprendente: por el lado del Otro nos muestra que la *imagen de enemigo* no es más que el endurecimiento extremo y la deshumanización fantasmagórica de lo que él denomina «pendiente entre el nosotros y el otros». En el lado interno de esa pendiente, en lo *propio*, está la imagen del «pueblo elegido» (*chosen people*), enraizada en el meollo de la cultura, es decir, en la religión y en las cosmologías/ideologías que siguen de ella.

Con lo *elegido* construye Johan, ligándolo con *trauma* y *mito* (p. 329), otro de sus triángulos, un andamio con el que interpretar y cuestionar las identidades —étnicas, nacionales, religiosas— con profundidad temporal.

Hay, sin embargo, muchas pendientes entre un nosotros y un otros que no se deben a que un lado se presente como *elegido*, sino a que entre los seres humanos hay un sinfín de diferencias, y a que muchas de ellas no son horizontales. El que ya sabe algo y el que aún no lo sabe, el que maneja un poder institucional y el que no lo maneja, el que está afectado de lleno por un conflicto y el que apenas lo está, el que le ha dedicado diez años y el que le ha dedicado diez minutos. En ese sentido, hay una pendiente bien pronunciada en la relación entre Galtung como maestro y sus lectores y oyentes como discípulos.

Esa pendiente va a contrapelo de la tendencia hoy dominante en el mundo del tratamiento de conflictos, que parte de que la transformación de un conflicto ha de ser realizada y guiada por las partes afectadas por ese conflicto e involucradas en él. Puede incluso decirse que en la clave tan central del tratamiento de conflictos, como es la mediación, hay una polaridad entre dos paradigmas, el de la comadrona y el del sabio, que se encarnan en las figuras de John Paul Lederach y de Johan Galtung.

El estilo de Lederach parte de que el hilo conductor para la transformación de un conflicto se encuentra ya en la cultura de las partes involucradas y de que el mediador que intermedia en la comunicación entre ellas lo que hace es ayudarlas a que hagan explícito lo que ya implícitamente tienen en su propia cultura. Las mismas partes involucradas han de idear, plantear, decidir y sostener conjuntamente el proceso de solución del conflicto en que están metidas. Sin aportar un diseño de solución, el mediador las ayuda como una comadrona.

Con Johan Galtung es distinto: ante un conflicto se informa en profundidad, pone en juego sus planteamientos estructurales y trascendentes, y presenta a los protagonistas del conflicto un diagnóstico bastante acabado, uno o varios pronósticos y una serie de propuestas de terapia. Ofrece incluso fórmulas de solución para unos sesenta conflictos que afectan al mundo de hoy. Galtung no es una comadrona, sino un sabio. No es del valle, sino de la montaña.

Los estilos son diferentes en ambos casos. En uno, enseña el mediador recetas de cocina; en el otro, ofrece platos precocinados.

Pero los escritos de Johan rezuman sabiduría, profundidad y rigor de análisis. Sería superficial e ingenuo posicionarse sin más a favor de un estilo y en contra del otro. Eso sería aplanar valles y montañas. Ambos estilos pueden aplicarse de forma muy creativa. Lo que hay que poner en el orden del día de la investigación por la paz es un diálogo empático y crítico entre ellos. Sobre el engarce entre el saber formal en la cabeza del científico, y el saber material en las manos de los afectados y los actores, es decir, sobre la investigación, acción participativa.

Johan Galtung, tanto hecho y bien hecho hasta hoy, gracias, Johan, mañana más.

Juan Gutiérrez  
Noviembre de 2002

---

### Notas

1. Kenneth Boulding, «Twelve friendly quarrels with Johan Galtung», en Nils Petter Gleditsch y otros, *Johan Galtung: A Bibliography of his Scholarly and Popular Writings 1951-1980*, Oslo, International Peace Research Institute, 1980, 7-26; p. 10 y ss.
2. Johan Galtung, *United States Foreign Policy as Manifest Theology*, San Diego, University of California, 1987.
3. Luis Carlos Restrepo, *El derecho a la ternura*, Bogotá, Arango Editores, 1994, p. 12.
4. Johan Galtung, *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*, Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 1998, pp. 39-46.
5. Boulding, o. cit., p. 13 y ss.

---

## Prefacio

Este libro pretende ser una introducción a las ciencias de la paz, pero en el sentido de que quiere abrir camino a muchas vías de investigación, no porque sea un texto de lectura elemental o fácil (la presentación cumple esa función). A quienes tengan algún conocimiento de los campos explorados en cualquiera de las cuatro partes les puede resultar más útil el libro en su conjunto.

La política de la paz es política blanda, en gran medida dependiente de decisiones muy concretas adoptadas por élites, aunque cada vez más por personas que están desarrollando su propia política de paz: al micronivel del interior de cada persona y familia (donde siempre hay mucho que hacer); al nivel medio, el de la sociedad, y al macronivel de los conflictos intersociedades, incluso interregionales. En todos estos niveles hay lugar para la política como conducción pacífica hacia la paz.

Pero detrás de las decisiones políticas hay realidades militares y económicas, que en este libro se analizan bajo los encabezamientos más generales de *conflicto* y *desarrollo*. Y bajo éstos subyacen, a su vez, las aún más profundas realidades de nuestras civilizaciones, en especial las culturas profundas, las cosmologías, que tan influyentes son en el condicionamiento de nuestra conducta en los otros tres campos.

Las cuatro partes de este libro son el resultado de exhaustivos programas de investigación en las principales áreas de las ciencias de la paz:

- Teoría de la paz.
- Teoría del conflicto.
- Teoría del desarrollo.
- Teoría de las civilizaciones.

Este libro, sin embargo, es el único esfuerzo que se ha hecho para reunir los cuatro campos.

Para que cada una de las cuatro partes sea más independiente de las demás, hay algunas repeticiones. Por otro lado, se trata de que todo quede engarzado; de ahí las numerosas referencias entre las partes, y la conclusión.

Una advertencia: no he constatado que los estudios sobre seguridad/relaciones internacionales, estudios de conflictos, economía y teorías culturales enmarcados en las corrientes dominantes puedan ser utilizados como lo están siendo para los estudios sobre la paz, en el sentido de que lo único que se necesitaría es sencillamente reunirlos todos y posteriormente iniciar un diálogo interdisciplinar. Al contrario: hay que replan-



tearlos desde el principio, y probablemente mucho más de lo que se apunta a lo largo de este libro (que, por cierto, ha tardado mucho en salir de todas formas; la tarea es cuando menos problemática).

Así, paz y violencia tienen que ser vistas en su totalidad, a todos los niveles de la organización de la vida (y no sólo de la vida humana). La violencia interestatal es importante, pero más aún la violencia intergénero e intergeneracional. También la violencia intrapersonal, tanto dentro del espíritu (por ejemplo, la represión de las emociones) como dentro del cuerpo (digamos, el cáncer). Más aún, dado que el objetivo de todo el ejercicio es promover la paz, no sólo estudios sobre la paz, es indispensable una epistemología no positivista, con valores y terapias explícitos, más que pararse una vez que se ha pronunciado el diagnóstico.

Conflicto es mucho más de lo que a la vista aparece como *disturbios*, violencia directa. Existe también la violencia petrificada en las estructuras, y la cultura que legitima la violencia. Para transformar un conflicto entre partes, se necesita más que una nueva arquitectura para su relación. Las partes tienen que ser transformadas para que el conflicto no se reproduzca sin fin. Hay aspectos intraparte en la mayoría de los conflictos entre partes.

En este libro, la economía dominante se percibe en general como violencia cultural, que oculta y presenta como inexplicable lo que ocurre cuando la gente produce, distribuye y consume. La mayoría de las causas y efectos se hacen invisibles como *externalidades*, efectos colaterales, fuera de la teoría y práctica de la línea principal. Explicitándolos e integrándolos en la teoría y la práctica podrían surgir estructuras económicas menos violentas.

Y en la teoría de la cultura el centro de interés no es lo visible y audible, los instrumentos, sino la cultura profunda sedimentada en el subconsciente colectivo, los supuestos que definen, para una civilización dada, qué es normal y natural. El enfoque de la cultura no debe confundirse con el *idealismo* que un Hegel abraza y un Marx rechaza. Más bien se trata de que el punto de partida es la penuria de instintos en el organismo humano, y, pese a todo, la necesidad de actuar y la imposibilidad de decidir cada acto como si fuera la primera vez. Tiene que haber alguna programación, algún automatismo que circunvale la conciencia individual. Referido a cada persona, ese programa es conocido como la *personalidad*, sedimentada en el subconsciente individual. Para los miembros de una civilización, el programa colectivo se describirá aquí como la *cosmología*, los supuestos compartidos colectivamente y mantenidos subconscientemente.

Al ser subconscientes, estas suposiciones se promulgan sin más, no se discuten. Y, al ser colectivas, se refuerzan viendo que todos los demás hacen lo mismo. La dirección no viene de la tracción que ejercen las ideas, sino del empuje de la cosmología, el código, el programa colectivo. Esto no significa que las ideologías, sistemas de creencias conscientemente asumidos, individuales o colectivos, no sean muy importantes. Pero para nada están solos en la conducción de la acción humana.

Hagamos consciente lo subconsciente y podremos vernos liberados de mucha violencia directa prolongada, estructural y repetitiva. Quizás eso también nos ayude a ver cómo funciona la moderna economía occidental, y cómo la economía dominante es una descodificación de los supuestos profundos de una forma de civilización occidental. Y algo de eso vale también para los análisis de la línea dominante sobre conflictos y seguridad: buena parte de ellos son la descodificación de supuestos asumidos colectiva y subconscientemente, no sujetos a una investigación rigurosa.

En resumen, cuando abordamos estudios sobre la paz una de nuestras primeras tareas es liberarnos de formas de violencia cultural académica que, en lugar de irse

haciendo menos violentas, van siéndolo cada vez más por haber perdurado durante demasiado tiempo. Y la siguiente tarea es no caer prisionero de quienes se presentan como liberadores, incluido el autor de este trabajo.

Quisiera expresar mi profunda gratitud a los muchos estudiantes de las universidades de Alicante, Berna, Burg Schlaining (Universidad Europea de la Paz), El Cairo, Universidad de la Ciudad de Nueva York, Duke, Florencia, FLACSO de Santiago (México), Universidad Libre de Berlín, Gujarat Vidyapith, Hawái, ICU de Tokio, Centro Interuniversitario de Dubrovnik, Oslo, Princeton, Queensland, Saarland, Sichuan, Tromsø, Witten de Herdecke y Estudios de la Paz de todo el Mundo; por los incontables encuentros activos, críticos y constructivos. Y a la Fundación del Premio Right Livelihood (Sustento Justo), por su apoyo en un momento crítico.

Muchas gracias a Dieter Fischer, Susan Høivik, Hajo Schmidt y Håkan Wiberg, y a mi crítico Peter Lawler (*Una cuestión de valores: las investigaciones de Johan Galtung sobre la paz*). Hay respuestas en mis escritos a lo que plantea, pero los temas son perennes.

Este libro está dedicado a mi esposa, Fumiko Nishimura, quien me ha enseñado más que nadie sobre la paz y el conflicto.

Johan Galtung  
Honolulu (Hawái), marzo de 1995

# Presentación. Visiones de la paz para el siglo XXI

## 1. PAZ: EL TRIÁNGULO DIAGNÓSTICO-PRONÓSTICO-TERAPIA

Las ciencias de la paz son tan parecidas a las ciencias de la salud que se les puede aplicar el triángulo *diagnóstico-pronóstico-terapia*. Tienen en común la idea de un sistema (de actores, de células), de bienestares y de malestares.<sup>1</sup> Las parejas de palabras *salud/enfermedad* de los estudios médicos y *paz/violencia* de los estudios sobre la paz pueden entenderse como precisiones de esas clasificaciones más generales.

De hecho, ambos estados requieren un *diagnóstico* (o análisis), no sólo de la violencia y la enfermedad. También la paz y la salud tienen sus condiciones y sus contextos, diferentes de las condiciones de violencia y enfermedad, pero pueden estar asimismo relacionadas con ellas. Así, una relación equitativa es, probablemente, una condición para la paz; pero también puede haber violencia en un sistema no explotador si algo falla en un solo actor. De forma similar, una condición para la salud es un equilibrio estable de los parámetros clave del cuerpo humano. Y, sin embargo, una sola célula o una colonia de células puede fallar, por ejemplo, empezando a crecer desproporcionadamente.

El investigador de la paz debe buscar causas, condiciones y contextos en varios ámbitos: de la naturaleza, humano, social, del mundo, del tiempo, de la cultura. Este espectro transdisciplinar hace que las ciencias de la paz sean a la vez un reto, intelectualmente complicado, y problemáticas en la práctica. Por otra parte, un enfoque estrecho de miras está condenado de antemano.<sup>2</sup>

Si ahora, por alguna razón, el sistema sale de su estado de *bienestar* y muestra síntomas de estados de *malestar*, la pregunta obvia a la que hay que contestar con un *pronóstico* correcto es si el sistema es capaz de un *autorrestablecimiento* del estado de *bienestar*, o si se necesita alguna *intervención de otro*.

Una intervención desde fuera no debe identificarse con terapia. En primer lugar, tal intervencionismo podría de hecho acabar empeorando el sistema; en segundo lugar, puede que sea capaz por sí mismo de proporcionar la terapia adecuada. Y, en tercer lugar, el autorrestablecimiento no significa necesariamente una intervención consciente, intencionada. El sistema puede simplemente «cuidarse a sí mismo». Nuestros cuerpos tienen esa milagrosa capacidad de restaurar el equilibrio mediante mecanismos hipercomplejos que apenas somos capaces de comprender, menos aún de influir sobre ellos. Lo que podemos hacer es proporcionar condiciones positivas para esas funciones restauradoras.<sup>3</sup>

Fijémonos ahora en el tercer ángulo del triángulo, la *terapia*, que se refiere a los esfuerzos intencionados del propio agente o de otro por mover el sistema de nuevo hacia algún estado de *bienestar*. Estrechamente relacionada con la diferencia entre salud y paz negativas y positivas está la diferencia entre la terapia curativa y la preventiva. Los cuatro conceptos representan estados de bienestar con ninguna (o muy poca) enfermedad o violencia. Los sistemas están (casi) libres de síntomas. Pero en el caso negativo, es lo máximo que puede decirse de ellos. El equilibrio es tan inestable que incluso un insulto menor puede inclinar el sistema a un estado de malestar. En el caso positivo, el equilibrio es más estable, en cuanto que hay más capacidad de autorrestablecimiento incluso si el sistema no está completamente libre de síntomas. La terapia curativa se dirige al primero, la preventiva al segundo. Ambas son necesarias para la salud, y para la paz.

## 2. EL TRIÁNGULO DE LA VIOLENCIA DIRECTA-ESTRUCTURAL-CULTURAL

La creación de la paz tiene que ver, obviamente, con la reducción de la violencia (cura) y con su evitación (prevención). Y violencia significa dañar y/o herir. Por lo tanto, asumimos la existencia de algo que puede experimentar el ser dañado y ser herido, y seguimos la tradición budista al identificar ese algo como la vida. La vida puede sufrir (*dukkha*) la violencia infligida al cuerpo y a la mente, violencias a las que nos referimos respectivamente como violencia física y violencia mental. Pero la vida también puede experimentar la felicidad (*sukha*), el placer que llega al cuerpo y a la mente. Algunos podrían reservar el término de *paz positiva* para esa experiencia.<sup>4</sup>

Hasta ahora hemos mirado la violencia desde la perspectiva de quien la recibe. Si hay un emisor, un actor intencionado sobre las consecuencias de esa violencia, podemos hablar de violencia *directa*; si no lo hay, hablamos de violencia indirecta o *estructural*.<sup>5</sup> La miseria es una forma de sufrimiento; por lo tanto, ahí hay violencia en algún punto. La posición que se adopta aquí es que *violencia indirecta* es igual a *violencia estructural*. La violencia indirecta proviene de la propia estructura social: entre seres humanos, entre conjuntos de seres humanos (sociedades), entre conjuntos de sociedades (alianzas, regiones) en el mundo. Y en el interior de los seres humanos existe la violencia indirecta, no intencionada, interna, que emana de la estructura de la personalidad.

Las dos principales formas de violencia estructural externa son bien conocidas a partir de la política y la economía: *represión* y *explotación*. Ambas actúan sobre el cuerpo y la mente, pero no son necesariamente intencionadas. No obstante, escaso consuelo le procura eso a la víctima.

Tras todo esto está la violencia *cultural*: toda ella simbólica, en la religión y la ideología, en el lenguaje y el arte, en la ciencia y en el derecho, en los medios de comunicación y en la educación. La función es bien sencilla: legitimar la violencia directa y estructural. De hecho, abordamos la violencia en la cultura, en la política y la economía, y después la violencia directa. Necesitamos un concepto más amplio que violencia y también más amplio que paz. Ese concepto es el de *poder*. El poder cultural mueve a los actores convencidos de lo que está bien y lo que está mal; el poder económico por el método de la zanahoria del *quid pro quo*; el poder militar (o la *fuerza*, en general) por el método del palo de «esto o si no...»; y el poder político mediante la producción de decisiones.

El esquema nos da cuatro tipos de poder, o discursos: *cultural*, *económico*, *militar* y *político*. Palabras bien conocidas, pero no para jugar alegremente con ellas. Representan cuatro campos del poder y cuatro tipos de violencia (la violencia estructural tiene caras

políticas y económicas), y, por deducción, cuatro tipos de paz. Antes de pasar a la cuestión de cómo aparecen concretamente, hagamos algunas consideraciones sobre las relaciones entre los cuatro ámbitos de poder.

Todos inciden en los demás; se pueden trazar doce flechas. Pero, aunque eso sea cierto, es la salida fácil, porque no se adopta ninguna posición. Se debe añadir otra verdad. Existe también un impulso general en el sistema de poder: actos de violencia directa únicos surgen de estructuras de decisiones políticas y transacciones económicas; y los dos últimos elementos son causa uno del otro. Pero detrás de todo ello acecha la cultura; legitimando algunas estructuras y actos, deslegitimando otros.

La suposición *realista* de que sólo cuenta el poder militar es la menos realista de todas. Sin embargo, la fe liberal en la estructura política correcta y la fe marxista en la estructura económica correcta no son mejores. Todas importan, especialmente la cultura. Pero un culturalismo unidimensional es también insuficiente. Mi propia posición es ecléctica, pero situando el flujo de causalidad más en la dirección desde la cultura pasando por la política y la economía hasta lo militar que al contrario. Así, la dirección causal principal para la violencia va de la violencia cultural pasando por la estructural a la violencia directa.

## 3. CAMINOS HACIA LA PAZ: EL SENDERO OCTOGONAL

Acabamos de señalar dos tipos de terapia o remedio: curativo y preventivo, que buscan la paz negativa y la positiva\* respectivamente. Y se han identificado cuatro tipos de violencia (con los dos subtipos). Nos da un total de ocho combinaciones, el *sendero octogonal* del encabezamiento de esta sección. Cada combinación —por ejemplo, «poder cultural, paz positiva»— nos enfrenta a una pregunta: ¿qué se puede hacer? Los lectores hallarán algunas respuestas en el cuadro 1, y pueden sumar y restar. Los seis enunciados que rodean el cuadro son quizás más importantes que el propio contenido: su intención es inspirar nuestra búsqueda. Por supuesto que son posibles otras clasificaciones de políticas de paz, por ejemplo, construcción sobre el esquema Naturaleza-Yo-Sociedad-Mundo-Tiempo-Cultura de espacios para localizar condiciones.

No hay un punto de partida y desde luego no hay un punto donde acaban las políticas para la paz. El mejor consejo es trabajar sobre las ocho celdas a la vez. Es mejor obtener algunos avances en todas ellas que un solo impulso en una, a la espera de que los demás se las vayan arreglando solos o se puedan manejar con facilidad después. Las experiencias con teorías de la paz basadas en un solo factor han sido casi siempre negativas. Kant aspiraba a las repúblicas y la democracia, los liberales al libre mercado y la democracia, los marxistas a la producción social y las democracias tuteladas, los mundialistas a una ONU fuerte. La estela de sus planteamientos no trajo la paz.

La mayor parte de las propuestas aspiran al mundo como un sistema de países con estados dentro de cada uno: el sistema interpaíses que generalmente se conoce como el sistema interestados. Con ligeras variantes, también se aplica a los sistemas intergénero, intergeneracionales, interclases e internaciones (étnicos), todos de aplicación hoy.

\* Galtung utiliza *paz negativa* no en el sentido de contraponerla a *paz positiva*, sino para definir una paz que supone decir «no» a aspectos conflictivos del sistema, como a una defensa agresiva, un planteamiento cultural cerrado, etc., cambiándolos. La paz positiva dice «sí» a acciones para mejorarlo. En alguna ocasión utilizo expresiones como «paz que dice no» y «paz que dice sí» como sinónimos. (N. de la T.).

Cuadro 1. Políticas de paz para el siglo XXI

	Paz negativa	Paz positiva
Política	<p><i>Democratizar los estados</i></p> <p>Derechos humanos en todo el mundo, pero con desoccidentalización</p> <p>Iniciativa, referéndum, democracia directa</p> <p>Descentralización</p>	<p><i>Democratizar la ONU</i></p> <p>Un país, un voto</p> <p>Abolición del poder de veto de los grandes</p> <p>Segunda Asamblea de la ONU</p> <p>Elecciones directas (un escaño/un millón de votos)</p> <p>Confederaciones</p>
Militar	<p>Defensa defensiva</p> <p>Deslegitimación de las armas</p> <p>Defensa no militar</p>	<p>Fuerzas de paz</p> <p>Técnicas no militares</p> <p>Brigadas de paz internacionales</p>
Económica	<p><i>Autogestión/Independencia I</i></p> <p>Internalizar las externalidades o efectos colaterales</p> <p>Utilizar recursos propios</p> <p>También a nivel local</p>	<p><i>Autogestión/Independencia II</i></p> <p>Compartir las externalidades o efectos colaterales</p> <p>Intercambio horizontal</p> <p>Cooperación Sur-Sur</p>
Cultural	<p><i>Desafiar el:</i></p> <p>Singularismo</p> <p>Universalismo</p> <p>Conceptos de 'pueblo elegido'</p> <p>Violencia, guerra</p> <p><i>Diálogo</i></p> <p>entre duros y blandos</p>	<p><i>Civilización global</i></p> <p>Un Centro en todas partes</p> <p>Un tiempo relajado</p> <p>Holístico, global</p> <p>Asociación con la naturaleza</p> <p>Justicia, igualdad</p> <p>Ensalzamiento de la vida</p>

Hacen falta muchos comentarios al cuadro 1, sin duda. Quienes trabajan por la paz mundial, sea en el sistema estatal o en el de las organizaciones no gubernamentales, reconocerán algunos elementos; pocos los reconocerán todos o estarán necesariamente de acuerdo con ellos. Ese debate es básico para que el movimiento por la paz crezca y llegue a ser al menos tan influyente como lo fueron en su momento los movimientos contra la esclavitud y los anticolonialistas. Estar contra la guerra es una buena posición moral, pero los interrogantes sobre *alternativas a la guerra* y sobre las condiciones para la *abolición de la guerra* no van a desaparecer por ello. Hay que afrontarlos.

Lo ideal sería abordar todos estos puntos a la vez para recalcar la sincronía por la que abogamos. Pero ese estilo de comunicación no comunica bien, así que vayamos línea por línea, teniendo en cuenta que no se establece ningún orden de prioridades.

#### 4. LA DIMENSIÓN POLÍTICA

La democracia es una idea estupenda, pero se ha entendido mal en relación con los asuntos interestatales. Si la democracia funciona bien dentro de un país, en principio producirá una población relativamente contenta que, por término medio y a lo largo del tiempo, verá satisfechos muchos de sus deseos, dentro de lo posible. Una vez más, en principio esto debería llevar a un excedente de paz dentro del país, con la democracia funcionando como árbitro no violento entre partes de la población que compiten por el poder y privilegios. Pero no hay garantías de que este plus de paz intraestado se traduzca en actividad pacífica

en el sistema interestatal. La democracia tiene que ser global, en el sistema interestatal, en el sistema mundial. Pero ese sistema es hoy feudal-conservador, no liberal-democrático.

Esa constatación abre dos enfoques: democratizar más el sistema interestatal y hacer el sistema intraestatal aún más pacífico, por medios democráticos. Ambos son objetivos y enfoques loables: no hace falta justificar un país más democrático con la suposición (como mínimo no probada, como máximo abiertamente errónea) de que intrapaz se traduce automáticamente en interpaz. Si ése fuera el caso, las principales democracias del mundo no habrían sido también esclavistas, colonialistas y altamente beligerantes en general, salvo las democracias más pequeñas, que probablemente son pacíficas más por ser pequeñas que por ser democráticas. Eso también funciona al revés: un sistema interestatal democrático no garantiza automáticamente que todas las partes que lo componen pasarán a ser democracias de la noche a la mañana.

La aproximación más directa es democratizar el sistema interestatal. *Un país/un voto* es una fórmula que podría aplicarse a las instituciones de Bretton Woods, recortando el poder financiero de los países más ricos del mundo. Probablemente se reduciría también la cantidad de crédito disponible. La pregunta es si el historial del Banco Mundial hace tan lamentable esa posibilidad. Evidentemente, la fórmula excluye el veto de los grandes poderes; hay que acabar con él.

Pero la democracia tiene que ver más con *una persona/un voto*, y eso apunta sin ninguna ambigüedad hacia un Parlamento mundial, como una Segunda Asamblea de las Naciones Unidas, una Asamblea Popular de las Naciones Unidas (APNU), en la que los estados miembros serían las circunscripciones con derecho a un escaño por cada millón de ciudadanos (los estados con menos de un millón tendrían un escaño), pero sólo si los representantes fueran elegidos por sufragio popular y secreto, no seleccionados por el estado. Éste sería un canal de articulación adicional a la AGNU, es decir, la Asamblea de Gobierno de las Naciones Unidas. Las dos asambleas podrían marcar una agenda para la transferencia de mayor poder de la AGNU a la APNU, haciendo que los gobiernos fueran responsables ante la población, en vez de al revés.

*Los derechos humanos* apuntan en la misma dirección, aunque también tienden a fortalecer el sistema estatal haciendo a los estados garantes de los derechos humanos, responsables ante los mecanismos de la ONU. Hoy esos derechos tienen un inconfundible sello masculino, adulto, occidental y de especie humana; todo se podría mejorar sin perder el poder de esa noble tradición contraria a la violencia directa y estructural.

También ayudaría el acercar los gobiernos al pueblo, mediante formas confederales de cooperación más que federaciones y estados unitarios; mediante la descentralización dentro de los países y con iniciativas y referendos. Pero esto no es la panacea: la gente no siempre es pacífica. El pueblo, la *sociedad civil*, también puede matar.

#### 5. LA DIMENSIÓN MILITAR

Defendemos aquí no la abolición de lo militar, sino el otorgarle nuevas funciones. La institución militar ha tenido muy malas costumbres en el pasado, como atacar a otros países y naciones, y a otras clases sociales, generalmente por orden de las élites dominantes, matando y arrasando en guerras internas y externas. Pero también ha tenido sus virtudes: buena organización, valor, disposición al sacrificio. Hay que desterrar los malos hábitos, no necesariamente lo militar en sí mismo, y por supuesto no las virtudes.

Otorguemos nuevas tareas a la institución militar, sustituyendo la guerra agresiva, externa, por una defensa defensiva, con medios defensivos (armamento militar conven-

cional de corto alcance, defensa paramilitar y no militar). La defensa pura no provoca a nadie y no causa temor, pero deja claro que habrá fuerte resistencia a los ataques.

Se pueden utilizar las fuerzas de paz para prevenir la agresividad, incluso en lugares donde no ha habido episodios abiertos de violencia (pero hay buenas razones para pensar que algo puede suceder). Una propuesta podría ser estacionar esas fuerzas, de manera preventiva, en la treintena de pequeños países que no tienen fuerzas armadas, para adelantarse a la posibilidad de que algún Gran Hermano pretenda ser el *protector* en una crisis.

Pero esto no es suficiente. Tiene que haber más desarrollo en líneas no violentas, deslegitimando las armas, promoviendo técnicas no violentas, reduciendo los componentes convencionales y paramilitares; a la vez, construyendo la defensa no militar, orientándose hacia el mantenimiento de la paz por civiles y a las brigadas internacionales de paz en áreas conflictivas. Estamos en el umbral de tan importantes esfuerzos; hay que profundizarlos mucho más. ¡Dense por invitados los militares!

Todo esto tiene también un lado negativo. El objetivo a largo plazo es la abolición de la guerra como institución, un objetivo totalmente realista, pero exigente, difícil y absolutamente necesario, al igual que lo fueron la abolición de la esclavitud y el colonialismo. Por supuesto que aún quedarán focos de violencia por ahí, algunos aún organizados colectivamente como guerras. Pero no serán institucionalizados, no serán interiorizados. Tampoco serán legítimos.

¿Qué sostiene la guerra? Muchos factores, siendo tres de ellos el patriarcado (dominación de la especie humana por el género masculino), el sistema estatal con su monopolio de la violencia, y el sistema superestatal o de superpoderes con el definitivo monopolio de las hegemonías. Los varones tienden más a la violencia que las hembras, y quienes poseen armas tienden a pensar y actuar de acuerdo con el viejo proverbio que dice que a una persona con un martillo el mundo le parece un clavo. Esto, dicho sea de paso, no es necesariamente porque la persona sea violenta, sino porque tiene el uso del poder militar por profesión y como monopolio y simplemente quiere incidir.

Luchar contra el patriarcado significa luchar contra las culturas y estructuras patriarcales y llegar a un reparto del poder más equilibrado entre los sexos. El peligro es que, en el curso de la lucha, las mujeres asuman algunos de los valores masculinos contra los que luchan.

La lucha contra la tendencia de los estados a recurrir al poder militar pasa por alternativas que sean más convincentes. Y la lucha contra las tendencias hegemónicas en la sociedad mundial de sociedades pasa por la democratización de esa sociedad, la creación de alianzas de países no hegemónicos dentro o a través de sus *esferas de intereses*, y la toma de decisiones del estilo de un país/un voto. Volveremos a eso más adelante, en el capítulo IV de la primera parte.

## 6. LA DIMENSIÓN ECONÓMICA

En este caso, el problema no es sólo la práctica económica, sino también la teoría económica con su cuidadosamente estudiado olvido de los elementos externos o efectos colaterales de la actividad económica, las *externalidades*. Algunos efectos son positivos, como el *reto* que se deriva de asumir problemas complejos para los cuales no hay soluciones inmediatas, rutinarias. Y algunos son negativos, como la *degradación ecológica*, por no mencionar la *degradación humana*. No se reflejan en la teoría económica, o, como mucho, aparecen como reflexiones colaterales u ocurrencias tardías. Los economistas se centran en las cantidades y precios de productos, bienes y servicios ofrecidos en el mercado, sin

pararse a pensar que podrían ser también males y deservicios. A estas variables se las denomina *internalidades*, internas al modelo. Un ejemplo es *términos de cambio*, la cantidad de un producto necesaria para obtener a cambio una cantidad constante de otro producto, como cuánto aceite hace falta para un tractor. Otra opción sería comparar las horas de trabajo necesarias.

La explotación significa que una parte saca mucho más del intercambio que otra, medida por la suma de lo externo y lo interno. Los términos de cambio pueden ser malos y estar empeorando: además, una parte se queda con todos los retos, dejando el trabajo rutinario a la otra, que, encima, se lleva en el paquete toda la degradación humana y ecológica. Dado que ésta es una descripción bastante adecuada del comercio entre los países ricos (no todos en el Norte) y los pobres (no todos en el Sur) en el mundo hoy, nos enfrentamos a un caso clave de violencia estructural. Esta condición desemboca con frecuencia en violencia directa con la intención de cambiar o de mantener la estructura, y está sólidamente protegida por la violencia cultural que proporcionan las teorías dominantes. Un pesado triángulo de violencia.

Una forma de salida es comerciar menos, dependiendo más de los propios recursos (factores), lo que significa que los efectos colaterales positivos se quedan en casa; los negativos serán padecidos por uno mismo antes que repercutidos sobre otros. La esperanza está en que el interés propio pueda llevar a mejores formas de actividad económica. Si esto es autogestión/independencia I, entonces autogestión/independencia II lo extiende hasta incluir intercambios con otros países, pero con sensibilidad por los efectos externos. La fórmula rápida es compartirlos. Lo que eso significa en la práctica es aportar mutuamente los efectos colaterales positivos y cooperar en la reducción de los negativos.<sup>6</sup>

En este punto se llega al callejón sin salida. Esa actitud de tomarse los efectos de las transacciones internacionales sobre otros tan en serio (como mínimo) como los que tienen sobre uno mismo, supondría en general algún tipo de cercanía, un sentimiento de parentesco. Así se supone que son las buenas relaciones familiares. Una fórmula puede ser «países vecinos», otra «países con afinidades», una tercera «países al mismo nivel de desarrollo». Se supone que la autogestión II debe desarrollar esas afinidades..., pero esas afinidades son a la vez la condición necesaria para que se den.

Pese a todo, la mejor actitud es sencillamente ponerse en marcha. Es lo que hicieron los países nórdicos, los de la ASEAN (Asociación de Naciones del Sureste Asiático) y los de la Unión Europea. Probablemente sea la mejor, quizás la única, forma de que se desarrollen los países pobres/en desarrollo del Sur, levantándose no sólo a sí mismos, sino mutuamente, por sus propios esfuerzos. En esa perspectiva, la cooperación Sur-Sur por la que abogaba la Comisión Nyerere es una política no sólo para el desarrollo, sino también para la paz, al menos en los confines del Sur.<sup>7</sup>

## 7. LA DIMENSIÓN CULTURAL

¿Por qué mata la gente? En parte porque así ha sido criada, no directamente para matar, pero viendo que matar es legítimo en algunas condiciones. Eso nos trae a la cultura, ese gran legitimador de la violencia, pero también de la paz. ¿Dónde encontramos los principales transmisores de la violencia? La respuesta fácil sería «religión e ideología», puesto que se sabe que las personas matan en nombre de ambos. Sin embargo, no todas las religiones ni ideologías son violentas; algunas incluso proclaman sin tapujos su defensa de la no violencia. O, por utilizar el enunciado que preferimos aquí: las religiones y las ideologías vienen en formatos *duros* y *blandos*: las duras tienden a centrarse en una meta abs-

tracta, trascendente, y las más blandas lo hacen en la empatía, incluso en la compasión. Muestras de las primeras serían el triunfo de un dios trascendente, por ejemplo en la versión occidental de una deidad masculina «que está en los cielos», o una utopía política extendida por todo el mundo (capitalismo, socialismo, democracia, fascismo), o alguna *gran* nación. Muestras de objetivos más blandos o suaves serían un dios inmanente, como «lo que hay de dios» en cada persona; la satisfacción de necesidades básicas concretas en los seres humanos; el respeto a toda forma de vida.

Evidentemente, las mayores religiones e ideologías occidentales, el islam y el cristianismo, el liberalismo y el marxismo (éste tendrá, probablemente, algún tipo de renacimiento), tienen rasgos de ambos, así que deberíamos hablar de *aspectos* duros y blandos más que de religiones e ideologías duras y blandas, o incluso de variedades duras y blandas. Además, las cuatro son también *singularistas* —reclaman ser el único, válido, transmisor de la verdad— y *universalistas* —reivindican validez mundial y para todo el tiempo venidero—.

Estos dogmas resultan especialmente peligrosos cuando definen a un *pueblo elegido* (género, generación, raza, clase, nación), con el derecho y la obligación de extender y defender la fe. Las religiones occidentales (y no sólo ellas) tienen elementos de ese planteamiento, siendo arquetípica la concepción judaica de un Pueblo Elegido con una Tierra Prometida.

Todas estas nociones deben ser desafiadas, cargadas como están de violencia y guerra. Y hay que desafiar directamente a la violencia misma. En el pragmático Occidente quizás la mejor manera de hacerlo es subrayar cómo *la violencia engendra violencia*, probablemente uno de los enunciados más seguros de las ciencias sociales. Y la mejor forma de desafío es el diálogo. El cristianismo viene en versión dura y blanda, el diálogo entre las dos variedades dentro de una misma fe puede ser más significativo para los creyentes que los diálogos ecuménicos entre distintas religiones. Sin embargo, un enfoque no tiene por qué excluir necesariamente al otro.

Como suele ocurrir, el mejor enfoque es probablemente el positivo. Los cuatro sistemas criticados más arriba son transmisores de un máximo de fe, con respuestas para (casi) todo. Pedir la misma fe a todo el mundo es como recetar zapatos del mismo tamaño para todos. Sin embargo, la civilización mundial necesita algunos mínimos en los que creer.

El cuadro 1 da algunas ideas que pueden ser útiles. Un mundo donde cada lugar sea un centro y ninguno una periferia. Un concepto menos trágico del tiempo; son normales las subidas y los bajones, pero deben mantenerse en ciertos límites. El mundo sólo puede comprenderse de una forma razonablemente holística y global. Asociación con la naturaleza, en la que los seres humanos y la naturaleza se sirven mutuamente, cubriendo las necesidades básicas de ambos. Igualdad y justicia dentro de y entre las sociedades. Enalzamiento de la vida como el fin, y como los medios. Palabras, palabras, palabras; pero importantes, de todas maneras.

## 8. ¿QUIÉNES SON LOS TRANSMISORES DE LAS ESTRATEGIAS DE PAZ?

En principio, la respuesta es todo el mundo. Pero en la práctica surgen problemas cuando el transmisor es el sistema estatal. Antes se ha mencionado una razón: la tendencia a transformar el sistema, o al menos su imagen, de forma que los medios de que uno dispone sean influyentes o al menos parezcan serlo. Se acaba con palos —lo que significa violencia—, premios y élites negociadoras.

Por otra parte, hay también serios problemas en que sea el sistema no estatal, no gubernamental, el transmisor de las estrategias de paz. Como ya se ha comentado, la gente no siempre es pacífica, e, incluso cuando lo es, lo que tiene a su disposición es básicamente poder cultural, no los palos y las zanahorias del poder militar y económico utilizado por el sistema estatal. Los sistemas no estatales también pueden tender a ver el mundo como un clavo, aunque su martillo sea considerablemente más blando: la persuasión por la palabra y el ejemplo. Lo cual puede ayudar, pero también puede que no. Se podría defender el sistema de doble carril, añadiendo un pacificador potencial que suele pasarse por alto: las corporaciones transnacionales.

A la vista de dos posibles errores fundamentales —que la paz sólo pueden hacerla las élites, o sólo las no élites—, el reto es no cometer ninguno de ellos, intentando utilizar ambos carriles. Quizás el fin de la guerra fría pueda servir de ejemplo. El sistema estatal dio pasos importantes, especialmente en relación con el proceso de Helsinki. Pero más importantes incluso fueron los pasos dados por el sistema no estatal, los movimientos disidentes del Este que dejaron meridianamente clara la ilegitimidad del (post)estalinismo, y el movimiento pacifista en Oriente y Occidente que hizo lo mismo con lo nuclear. Las dos tendencias se unieron en la persona y actuación de Gorbachov, con un final feliz que acabó en la caída de 1989.<sup>8</sup> ¿No podría repetirse ese éxito?

---

## Notas

- Una persona se siente bien, o se siente enferma, pero los sistemas de actores no se sienten así. Sin embargo, se les pueden atribuir estados de bienestar y de malestar (indisposición), o *eufunción* y *disfunción*. (El autor hace un juego de difícil traducción escrita, con *eu-functioning* y *dis-functioning*, utilizando la partícula *eu* como sinónimo de *buen*. He optado por respetárselo al máximo posible. [N. de la T.]). La palabra *malestar* (mal-estar) de los estudios sobre la salud se puede relacionar con lo segundo. Pero ¿quién decide, según qué criterios? ¿Nos inclinamos hacia el *subjetivismo* (las personas mismas deciden si están sufriendo o no) o hacia el *objetivismo* (otros deciden, según su criterio, que deben estar sufriendo)? Yo me inclino por ambos/y, y por un diálogo, la única conclusión posible desde una perspectiva *yin/yang* (hay sufrimiento en la felicidad y felicidad en el sufrimiento). A menudo las personas pueden ganar en profundidad personal del malestar; la sociedad puede aprender a conocer sus puntos fuertes y sus debilidades a partir de una conmoción violenta, como puede serlo una invasión. Pero ¿quiere eso decir que siempre hay que pagar ese precio?
- Un ejemplo sería el enfoque unilateral sobre el terror y la propaganda que se dio durante la guerra fría, y lo que empezó a ocurrir cuando la guerra fría se dio por acabada oficialmente. Los problemas multicausales o multicondicionados requieren remedios multi-ámbito/capa/nivel. La fórmula actualmente en vigor en los estudios sobre la salud, *psicosomática*, es un reconocimiento de ello, aunque podría enmendarse a *sociopsicosomática* para ser aún más satisfactoria. Y sin embargo, los análisis oficiales de, por ejemplo, los conflictos en la ex Yugoslavia se hicieron en la línea de la guerra fría: sólo dos partes, las partes son estados, quien no esté catalogado como *bueno* es *malo*, etc.
- Para la restauración de la salud, el ejemplo típico serían unos hábitos alimentarios y de ejercicio físico razonables, en otras palabras, el *estilo de vida*. Para la restauración de la paz, un ejemplo sería mantener abiertos los canales de comunicación.
- Una razón por la cual eso no se hace aquí es que el esfuerzo se centra en percibir el concepto de paz más como suelo que como techo, algo sobre lo que puede haber un amplísimo grado de acuerdo. Cuanto más se detalla la paz, cuanto más rica es su definición, menor es el consenso.
- En otras palabras, la estructura es el medio por el cual se transmite la violencia, similar al *campo* de la gravedad, la electricidad y el magnetismo en física. El colonialismo es un buen ejemplo: hay una entrada inicial de megaviolencia que se utilizó para construir la estructura conocida como colonialismo, que está en gran medida operativa tras una descolonización formal.

6. Si A solicita a B un producto que reta y estimula a B, entonces B debería, a su vez, solicitar un producto igualmente estimulante a A, no un simple producto de cadena. Y si uno o ambos de estos procesos llevan a degradación ecológica y/o humana, tanto A como B deberían cooperar para reducir las consecuencias donde quiera que aparezcan.
7. Véase *The South Commission Report* (Informe de la Comisión del Sur), Ginebra, South Center, 1990.
8. Para un intento de análisis de lo que ocurrió, véase mi trabajo «Eastern Europe Fall 1989—What Happened and Why?» (La caída del Este de Europa 1989. ¿Qué pasó y por qué?), en L. Kriesberg y D.R. Segal, *Research in Social Movements, Conflict and Change* (Investigación en movimientos sociales, conflicto y cambio), Greenwich (Connecticut), JAI Press, 1992, vol. 14, 75-97.

---

*Primera parte*  
**TEORÍA DE LA PAZ**

# *I. Ciencias de la paz: una base epistemológica*

---

## **1.1. UN PUNTO DE PARTIDA: PAZ POR MEDIOS PACÍFICOS**

Para empezar, dos definiciones compatibles de la paz:

- La paz es la ausencia/reducción de todo tipo de violencia.
- La paz es transformación creativa y no violenta del conflicto.

Para ambas definiciones es válido lo siguiente:

- El trabajo por la paz es trabajo para reducir la violencia por medios pacíficos.
- Las ciencias de la paz son el estudio de las condiciones del trabajo por la paz.

La primera definición está orientada hacia la violencia, siendo la paz su negación. Para conocer la paz tenemos que conocer la violencia.

La segunda definición está orientada al conflicto; la paz es el contexto en el cual se despliegan los conflictos de forma no violenta y creativa. Para conocer la paz tenemos que conocer el conflicto y saber cómo pueden transformarse los conflictos, tanto de manera no violenta como de manera creativa. Evidentemente, la segunda definición es más dinámica que la primera.

Las dos definiciones se centran en seres humanos en un medio social. Esto convierte las ciencias de la paz en una ciencia social, y más en concreto en una ciencia social aplicada, con una orientación explícita hacia los valores.

Epistemológicamente, la investigación sobre la paz compartirá algunos supuestos con todas las investigaciones científicas, algunos con otras ciencias sociales, y algunos con otras ciencias aplicadas como la investigación médica (sobre la salud), la arquitectura y la ingeniería.

Por lo tanto, las ciencias de la paz obedecen a normas generales de la investigación científica como comunicabilidad y aceptabilidad interdisciplinar. Las premisas (datos, valores, teorías), las conclusiones y las vinculaciones entre ellas tienen que estar abiertas al escrutinio público. La ciencia y la idiosincrasia no casan. Ni la ciencia y el secretismo, como en la investigación sobre seguridad protegida por el sello de «confidencial». La ciencia es pública.



## 1.2. DIVISIÓN TRIPARTITA DE LOS ESTUDIOS SOBRE LA PAZ

Un buen punto de partida es distinguir tres ramas de investigación sobre la paz:<sup>1</sup>

1. *Investigación empírica sobre la paz*, basada en el *empirismo*: la sistemática comparación de teorías con la realidad empírica (datos), revisando las teorías si no coinciden con los datos, teniendo los datos más peso que la teoría.
2. *Investigación crítica sobre la paz*, basada en la *crítica*: la sistemática comparación de la realidad empírica (datos) con valores, intentando, mediante palabras y/o acciones, cambiar la realidad si no coincide con los valores, teniendo los valores más peso que los datos.
3. *Investigación constructiva sobre la paz*, basada en el *constructivismo*: la sistemática comparación de teorías con valores, intentando ajustar las teorías a los valores, produciendo visiones de una nueva realidad, teniendo los valores más peso que la teoría.

En sentido general, éstos son estudios sobre la paz en pasado, presente y futuro, respectivamente. En la lógica del empirismo, los datos prevalecen sobre la teoría; en la de la crítica, los valores sobre los datos, y en la del constructivismo, la conclusión (transitiva) se deriva de lo siguiente: los valores prevalecen sobre las teorías. Así, en la investigación sobre la paz, los valores agrupados bajo el encabezamiento *paz* tienen el dominio, dirigiendo la construcción de las teorías que se utilizan para justificar los datos. Pero también los datos tienen el dominio, puesto que se utilizan teorías para explicarlos.

¿Cómo pueden tener ambos el dominio? Porque las ciencias de la paz, como cualquier otra disciplina aplicada, se basan en el convencimiento de que el mundo es susceptible de cambio, es maleable, al menos hasta cierto punto. Seguidamente se analizará cómo todo esto equivale a una epistemología para ciencias aplicadas.

La *investigación empírica sobre la paz* nos informará sobre pautas y condiciones para paz/violencia en el pasado, dado que sólo el pasado puede aportar esos datos. Los cánones de la investigación son los mismos que para otras ciencias sociales: recolección cuidadosa de datos, procesamiento, análisis y formación inductiva de teorías; o, dándole la vuelta, deductivamente, comparación de datos y teorías, ajustando las segundas a las primeras para obtener consonancia entre unos y otras.

Se puede aprender mucho así, especialmente sobre el pasado. Pero la asunción (positivista) de que lo que fue válido en el pasado también lo será en el futuro es un supuesto sobrecogedor, que presupone que los fenómenos sociales tienen una homogeneidad temporal, sin grandes cambios, continuos o discontinuos (rupturas) a lo largo del tiempo. Pueden predecirse los cambios continuos por extrapolación, especialmente si son monótonos, con tendencias que nunca crecen o disminuyen. Los cambios discontinuos son más problemáticos. Las personas que habitaron en el Imperio romano, ¿podrían haber comprendido la Edad Media, las fases feudales? ¿Podrían los pueblos medievales entender la Edad Moderna? Incluso, ¿entendemos nosotros la postmodernidad? Los futuros que trascienden experiencias pasadas, alcanzables mediante estudios empíricos, son desconocidos y probablemente imposibles de conocer. Son *sui generis*, de una nueva especie. La historia —sociedades o personas— da *saltos espectaculares*, como la naturaleza física. Y también, según la teoría de la evolución, los da la naturaleza biológica.

Los instrumentos conceptuales y de otro tipo necesarios para concebir el futuro no se encuentran necesariamente en una caja de herramientas de investigación ajustada al presente y al pasado, aunque una visión macrohistórica de conjunto puede ayudar. Es una

razón para entender el futuro por medios no científicos, mediante sueños y mitos, por la intuición, siendo artistas y místicos los mejores científicos. Más imaginativo.

La *investigación crítica sobre la paz* valoraría datos o información sobre el presente en general, y sobre políticas reales en particular, a la luz de valores paz/violencia. Tales comparaciones pueden concluir con consonancia o disonancia (acuerdo o desacuerdo). En el segundo caso, la conclusión no es la empírica de «las teorías/valores eran falsos», sino la crítica de «la realidad es mala/equivocada», como en la crítica literaria o en la jurisprudencia (penal). La disonancia no es razón para cambiar los valores, pero es la razón para cambiar la realidad de forma que los datos futuros puedan mostrar consonancia. Los estudios críticos sobre la paz, como la crítica de arte, no tienen por qué llevar necesariamente a conclusiones negativas, aunque la palabra *crítica* se interprete en ese sentido tantas veces. Se pueden y se deben aplaudir las políticas elogiadas. Hay ocasiones en que los acusados son absueltos. Pero el derecho rara vez ofrece alabanzas, y la crítica rara vez llega a la conclusión de «ni bueno ni malo».

La *investigación constructiva sobre la paz* toma teorías sobre lo que podría funcionar y las junta a valores sobre lo que debería funcionar; es lo que hacen arquitectos e ingenieros, diseñando nuevos hábitats y construcciones en general. Si sólo hubieran sido empíricos, se habrían limitado al estudio empírico de las cuevas y de la capacidad para albergar seres humanos; si sólo hubieran sido críticos, se habrían limitado a lamentar los defectos de las cuevas y de los seres humanos. El constructivismo trasciende lo que el empirismo revela, y ofrece propuestas constructivas. La crítica es un puente indispensable entre ambos. Tiene que haber motivación, anclada en valores.

La *investigación empírica sobre la paz* es una ciencia social de primer orden. Cuando se aplica a las relaciones internacionales, por ejemplo, ése es exactamente el resultado: el campo de las *relaciones internacionales*.<sup>2</sup> La investigación crítica sobre la paz toma posiciones explícitas. Lo que mueve sus investigaciones es lo explícito, no sólo de los datos, sino también de los valores, detallando qué es bueno/justo y qué es malo/injusto, por qué y cómo. A menudo esto tendrá que hacerse en referencia al futuro: lo que hoy aparece como una política factible puede resultar desastrosa; lo que hoy parece inaceptable puede funcionar a largo plazo.

Se añade un pronóstico, con todas sus incertidumbres. Y la investigación constructiva sobre la paz suma a todo ello una dimensión de terapia o remedio, proporcionando planes para el futuro: visiones, imágenes. Quien hace el pronóstico se la juega a un pronóstico erróneo como una profecía que se niega a sí misma; el terapeuta se la juega con la naturaleza autoconfirmadora de una visión terapéutica como profecía. Ambos trascienden el empirismo como forma de definir los confines epistemológicos, defendidos por algunos y traspasados por otros. Pero eso no quiere decir que cada una de las investigaciones por la paz tenga que concluir con consecuencias explícitas para la elaboración de políticas. Es indispensable una ciencia empírica sobre la paz. Pero ése no es el producto final: tan sólo el inicio de un proceso complejo, mucho más difícil que los meros estudios empíricos.

## 1.3. CIENCIA TRILATERAL: EL TRIÁNGULO DATOS-TEORÍAS-VALORES

Los tres enfoques se apoyan unos sobre otros debido a las conexiones internas en el triángulo y datos-teorías-valores (véase la figura 1.1). Los datos dividen el mundo entre lo *percibido* y lo *no percibido*, las teorías entre lo *previsto* (con el significado de «explicado por la teoría», que puede implicar o no elementos de predicción) y lo *imprevisto*; y los valores dividen el mundo entre lo *deseado* y lo *rechazado*. La lógica del empirismo es la de ajustar

teorías de manera que lo percibido se convierta en previsto y lo imprevisto en no percibido. La lógica de la crítica es ajustar la realidad de tal forma que el futuro produzca datos en los que lo percibido sea lo deseado y lo rechazado sea no percibido. Y la lógica del constructivismo es dar con nuevas teorías, ajustadas a valores, de forma que lo deseado sea previsto y lo rechazado imprevisto. No hay nada nuevo en ello: los médicos, arquitectos e ingenieros llevan generaciones haciéndolo, siglos.

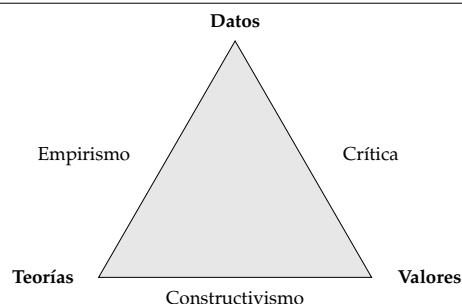
Si lo percibido es previsto y deseado, y lo no percibido es imprevisto y rechazado, viviremos en el mejor de los mundos. El segundo mejor es aquel donde lo deseado es no percibido pero es previsto mediante un proceso de evolución con cierto automatismo, como «estamos condenados a la paz» a la larga. Ambos son improbables.

Las otras seis combinaciones tienen disonancias intrínsecas, en las que el empírico intenta resolver las discordancias previsto/no percibido e imprevisto/percibido; y el crítico llama la atención sobre las disonancias percibido/rechazado y no percibido/deseado. El constructivista intenta crear una nueva realidad ajustando las tres entre sí. El punto de partida es la disonancia deseado/imprevisto o rechazado/previsto; esto requiere nuevas teorías para hacer previsible lo deseable.

Antes o después, sin embargo, hay que pasar la prueba del nueve: lo previsto también tiene que ser percibido. Una cosa es prever, *imaginar* a las Tropas de Paz de la ONU con armas de mano básicamente como símbolos de autoridad, combinando dos *deseables*: no violencia y mantenimiento de la paz. Otra cosa es si funciona; es decir, si se percibe en la realidad.

Para esto resulta útil recordar la distinción entre *realidad empírica*, la que está ahí en el pasado y/o el presente; *realidad potencial*, la que ocurrirá en el futuro, e *irrealidad*, la que nunca es posible. Las ciencias aplicadas exploran la realidad empírica buscando ideas sobre una realidad potencial y presumiblemente mejor. El puente cognitivo es una teoría lo suficientemente abierta para prever lo no percibido, no un sistema cerrado que sólo da cuenta de una realidad empírica ya percibida. Y el puente se compone de los valores que marcan fuertes gradientes entre lo rechazado y lo deseado, con la pregunta omnipresente: «pero ¿no podría funcionar en el futuro?». Ésta es una pregunta sin sentido en un mundo que se asume que no cambia o que se mueve de acuerdo con leyes inmutables, que es como se nos ha enseñado a pensar sobre el mundo físico, pero no sobre los mundos biológico, social y personal.

Figura 1.1. El triángulo datos-teorías-valores



La prueba final sólo se halla en la lógica del empirismo, donde los datos tienen la última palabra. Pero dado que la realidad no acaba sino que se está constantemente creando (un supuesto que es más budista/humanista que cristiano/físico),<sup>3</sup> siempre hay un nuevo enfoque, una nueva realidad, nuevos datos, en un proceso eterno. La negación de ese proceso —insistir en que el potencial deseado nunca puede ser empírico, por ejemplo, «porque la violencia es inherente a la naturaleza humana»; o en que el potencial deseado ya se ha materializado por definición «porque somos revolucionarios/hicimos una revolución»— es lo que se conoce como dogmatismo.

Aunque este proceso en espiral puede iniciarse en cualquier punto del triángulo y moverse en cualquier dirección, un punto de partida habitual es la disonancia percibido/previsto/rechazado. Algo empírico está bien justificado, *explicado*, en teoría. Pero también es *malo*, por decirlo en palabras sencillas, como la guerra. Ahí es donde la imaginación tiene que entrar en el proceso. Justificar lo empírico requiere también de ese producto. Pero justificar lo no existente o lo aún no existente requiere aún más, puesto que no hay realidad empírica que inspire o que permita un enganche.

Lo que suele hacerse es localizar alguna pequeña realidad empírica en los recovecos más lejanos de la sociedad, la historia y la geografía y analizar las condiciones para su existencia (incluyendo las condiciones para su no existencia si desapareciera) e intentar hacer generalizaciones.<sup>4</sup> Otro enfoque, más prometedor, es explorar una realidad empírica consolidada que sea isomorfa —es decir, parecida estructuralmente— a la realidad potencial que se desea crear; por ejemplo, derivar de la vida saludable hipótesis sobre la paz.

#### 1.4. LA CIENCIA COMO ACTIVIDAD QUE BUSCA Y ROMPE LA INVARIABILIDAD

Una fórmula para atravesar el muro que las teorías han construido en torno a la realidad empírica (y cuanto mejor sea el encaje, más fuerte es el muro) es introducir una tercera variable o conjunto de variables (generalmente una  $n + 1$  primer). La pregunta pertinente es: ¿en qué condiciones es válido ese hallazgo empírico? ¿Es realmente invariable ante variaciones en todas las demás variables? Por ejemplo, ¿es realmente cierto que la demanda aumenta con un descenso de los precios? ¿Puede ocurrir que algunos artículos sean especialmente atractivos para personas que tienen mucho dinero y que los utilicen como elementos de ostentación de su estatus, de forma que la demanda se incrementaría con un aumento de los precios? Sí, esto pasa con los llamados bienes Giffen.<sup>5</sup>

En otras palabras, un *hallazgo* que vincule una serie de variables en una fina curva (una *ley*) o las agrupe con un respetable coeficiente de correlaciones (una *tendencia*), tanto si esas variables pueden ser separadas con suficiente claridad entre independientes y dependientes como si no, no es nunca realmente invariable, en el sentido de que será válido pase lo que pase. Siempre está el resto del mundo, el contexto, que puede entenderse como un conjunto de variables llamadas *condiciones*. Éstas a su vez pueden dividirse entre pertinentes o impertinentes, dependiendo de si su variación afecta al hallazgo. La cuestión no es si esas invariables están hechas de goma o acero. La cuestión es especificar las condiciones en las cuales parece que son de acero, y seguidamente analizar si cambiar esas condiciones hace aflorar cualidades más gomosas. En ese punto intentamos producir una realidad más cercana a lo que deseamos, irrumpiendo en el ángulo de lo deseado/no percibido.

## 1.5. LOS VALORES EN LAS CIENCIAS DE LA PAZ

Mientras que no existe razón para comentar nada en particular sobre los datos en las ciencias de la paz (al igual que los datos en las ciencias sociales en general, deben ser recogidos de forma válida y fiable, procesados y analizados), los valores tienen un papel especial, si no único. Se pueden hacer comparaciones con el trabajo social y la criminología. Comencemos con algunas tesis.

*Primera tesis sobre valores. Sin valores, los estudios sobre la paz se convierten en estudios sociales en general y estudios sobre el mundo en particular*

La dimensión *valores* es la que permite a las ciencias de la paz ser una disciplina *sui generis*. Sin el valor *paz*, resultan imposibles tanto los estudios críticos como los constructivos sobre la paz; lo que queda es el juego de ajustar las teorías a los datos —importante, pero sólo una parte de las ciencias de la paz—. En otro lenguaje, que se desarrollará más adelante, el pronóstico y la terapia serían también imposibles, y con ello la misma idea de la profesión de pacificador, la profesión de la paz. Debemos señalar aquí que el pronóstico es más que predicción: es predicción en una dimensión de valores que abarca los extremos de paz y violencia. Y la terapia es, por supuesto, la intervención deliberada dirigida a la inflexión de la trayectoria del pronóstico hacia arriba, hacia las regiones más pacíficas.

La lógica es lógica constructivista, inspirada por la lógica crítica y sometida a prueba por la lógica empírica. Recurrir a la teoría y práctica de la medicina lo único que hace es añadir un toque de legitimación, dado que hoy día los estudios médicos reciben más reconocimiento que los de la paz. Hoy. Ayer tampoco se reconocían los estudios médicos. ¿Y mañana?

*Segunda tesis sobre valores. El valor esencial, la paz, tiene que estar bien definido, pero no demasiado bien definido*

Si el valor paz es el faro que guía las ciencias de la paz, para sus ramas empírica, crítica y constructiva, entonces hay que definir este término. Hay que trabajar mucho para hacer que el término *paz* sea suficientemente preciso, con indicaciones, con indicadores, de forma que una situación determinada (el término médico correspondiente es *caso*) pueda ser clasificada y entendida en términos de su carencia o abundancia de paz. Tenemos que saber de qué pensamos y hablamos, y poder ser capaces de actuar.

Tal como queda definido arriba, un valor es un patrón que divide los posibles estados de cosas en deseables y rechazables, permitiendo una tercera categoría de indiferente/indeciso. Definir es también refinar, hablar de diversas gradaciones, e introducir tipologías, uni- o pluridimensionales, todo lo cual se hará en los siguientes párrafos. Esperemos que sin perder la luz del faro.

*Tercera tesis sobre valores. Conocer los valores no es lo mismo que tener valores*

La ciencia es pública, intersubjetiva, lo que quiere decir, como mínimo, que puede ser comunicada y recibida aproximadamente como fue enviada. El conocimiento del valor/valores de la paz, tal como se entienden en las ciencias de la paz, es condición para realizar y comprender estudios sobre la paz, y para evaluar correctamente una situación

y un proceso. Aquí debe hacerse una importante diferenciación. Es totalmente posible conocer un valor sin tenerlo. Es posible tener conocimientos sobre la paz sin ser una *persona pacífica*, sin creer en la paz o sin ni siquiera desearla en el sentido de haber interiorizado el valor.

El valor es un patrón conocible, sabido desde el momento en que ha sido comunicado y recibido: la piedra de toque es si los mismos estados de cosas se clasifican como estados de abundancia de paz o de carencia de paz, respectivamente. El saber es un proceso cognitivo: la prueba a aplicar es si ha sido recibido correcta o incorrectamente. La interiorización es parte de un proceso emocional: la prueba a aplicar es si la falta de paz, incluida la propia, duele o no. Es la diferencia entre la consciencia y la conciencia, en la que la concienciación de Paulo Freire engloba las dos, puesto que no son contradictorias entre sí.

*Cuarta tesis sobre valores. Se necesita un mínimo de consenso sobre valores; un máximo de consenso sobre valores no es deseable*

Es necesario un mínimo para establecer un discurso para el pensamiento, la palabra y la acción. Y no sólo entre los practicantes en el campo, sino entre todos los sectores implicados. Para que se produzca la comunicación importa menos si estos valores se tienen y no sólo se conocen: lo que importa es que las situaciones concretas se clasifiquen más o menos de la misma forma. El problema está en que la línea entre educación y adoctrinamiento es muy fina en este campo. Cuanto más refinado y enriquecido esté el valor paz, más situaciones se van tachando si asumimos denotaciones decrecientes con connotaciones crecientes. En otras palabras: cuantos más criterios inyectemos en la definición de paz, menos probable es que nos encontremos con situaciones empíricas en las que todos los criterios han sido satisfechos. Así pues, es mejor pensar en la paz en plural, como paces. Pero el plural es incorrecto; en inglés y alemán, por ejemplo, *wars* y *Kriege*\* no son problemáticas, permitiendo tipologías de las dos últimas pero no de la primera.<sup>6</sup>

Y así, parece incluso deseable que existan diferencias entre los investigadores de la paz y otras personas sobre los significados profundos de la paz. Por ejemplo, la mayoría de la gente estaría de acuerdo con la definición de paz (negativa) como ausencia de violencia directa, pero no estaría necesariamente de acuerdo con una definición adicional de paz (positiva) como la presencia de simbiosis y equidad en las relaciones humanas, ni con la tesis de que la paz positiva es equivalente a ausencia de violencia estructural y cultural. Éstas y otras son materias de disensión erudita, formándose escuelas alrededor de las distintas definiciones y tesis. Los desacuerdos entre especialistas y profesionales en una materia pueden complicar las cosas y confundir tanto a quienes están dentro del tema como a quienes están fuera, hasta el punto de perder confianza en la materia. Pero el acuerdo entre especialistas y profesionales de un campo, especialmente el acuerdo total, hasta el último detalle —en otras palabras, el consenso máximo—, es mucho peor. Es fácil que eso se convierta en dogmatismo masivo, erudito e intolerante.

La comparación con la medicina es tentadora. No hay nada malo en las escuelas de medicina, en plural; el problema es cuando sólo hay una disponible. Tanto los de dentro como los de fuera tienen derecho a la elección. La materia de estudio puede beneficiarse de la diversidad sólo mientras sea interactiva en lo general y dialogística en lo particular, en vistas al enriquecimiento mutuo y en algunos casos a una síntesis. Una síntesis estable

\* *Guerras*, en inglés y en alemán. (N. de la T.).

sería el consenso máximo, sin embargo, así que deben alentarse nuevas divisiones. Que florezcan cien escuelas —pero no sectas—. Las sectas están cerradas a los otros y reclaman el monopolio de la verdad.

*Quinta tesis sobre valores. La objetividad es intersubjetividad; la condición para la intersubjetividad es lo explícito*

Uno se podría preguntar: ¿puede ser objetivo un campo tan absolutamente impregnado de valores? Pero esa pregunta se basa en una comprensión muy particular de la ciencia como algo que revela, que desvela (levantando el *maya*, el velo) una realidad *objetivamente existente*. Esto, a su vez, supone un nivel casi cero de interacción observador-realidad. Bien, ésta es una suposición que aún puede dar frutos para los estudios de ciencias naturales sobre fenómenos diferentes de los subnucleares (en éstos, los principios de incertidumbre de Heisenberg otorgan otro significado a la objetividad). En estudios biológicos, sociales, humanos, sobre seres vivientes en general, sin embargo, el supuesto de una interacción cero o de bajo nivel no puede defenderse como sostenible de no ser que se cree una distancia artificial entre observador y observado, *objetificando* (cosificando) al Otro, al observado.

Todo esto no tiene por qué implicar que las ciencias sociales están condenadas a ser un proceso totalmente subjetivo, incluso teniendo en cuenta que dos científicos sociales que estudian el mismo fenómeno raramente formularán las mismas conclusiones en el mismo lenguaje. Las ciencias sociales, como todas las ciencias, son públicas, están disponibles al escrutinio de los demás. Para que esto sea posible, todo tiene que ser explícito. Antes, se han definido las ciencias aplicadas como un proceso dialéctico que ajusta entre sí lo perceptible, lo previsible y lo deseable. La regla general es que lo previsible tiene que ceder ante lo perceptible y lo perceptible ante lo deseable, el primero ajustando la teoría a la realidad empírica, el segundo ajustando la realidad empírica a los valores, como se razonó más arriba.

Es completamente posible hacer explícitos los tres conceptos, definiendo los seis conjuntos y las tres zonas intermedias. La comunicación es posible con la claridad, explicitando, y con la comunicación son posibles la intersubjetividad, la comparación, el diálogo, el debate bien documentado. En el momento en que esos supuestos básicos —sean sobre lo percibido, lo previsto o lo deseado— sean implícitos, se puede alegar subjetividad. Puede ocurrir por un acto de omisión, por no explicitar los supuestos, porque a quien los mantiene le parezcan tan normales y naturales que no merezcan ser mencionados, incluso ni a uno mismo, o incluso no sean ni vistos por quien los tiene. O puede ocurrir por un acto de acción, mediante el cual los supuestos se meten deliberadamente bajo la alfombra.

Cuando se esconden supuestos básicos, ocurrirán saltos inexplicados en el razonamiento. Sacar a la luz los supuestos ocultos, aunque sea con sacacorchos, es un paso importante en el camino a la objetividad en el sentido que se le otorga aquí. Otro paso sería agrupar esos supuestos en una historia coherente, convincente; lo que se llama un *paradigma*.

La conclusión derivada de las tesis sobre valores cuarta y quinta está ya en la tercera: hay que dedicar tanto trabajo a los valores como a los datos y las teorías. Las conferencias sobre ciencias de la paz pueden tener, sin ningún riesgo, el apartado «Definiciones de la paz» como plato fijo en sus agendas.

Resumiendo, se rechaza la *objetividad* como reflejo de una realidad subyacente inal-

rable, por dinámica que sea, planteamiento que también está en retroceso en las ciencias naturales. Aquí argumentamos a favor de la objetividad como un diálogo intersubjetivo, basado en premisas explícitas; en otras palabras, conciencia de las propias presunciones.

## 1.6. LA TEORÍA EN LAS CIENCIAS DE LA PAZ

Si el punto «Teorías de la paz» debiera ser un apartado permanente en la agenda de las conferencias de investigación sobre la paz, entonces la pregunta es si hay algo especial en la formación de teorías en relación con la paz. Y yo diría que no lo hay. Una buena teoría de la paz es una buena teoría de ciencias sociales, incluso cuando lo contrario no sea necesariamente así. Sin embargo, lo que no está tan claro es qué es *buena teoría social*. Algunos de mis puntos de vista, más basados en la experiencia de campo que en razonamientos filosóficos a priori, se exponen en las siguientes tesis o perspectivas.

*Primera tesis sobre teorías. Avanzar de las dicotomías al 'yin/yang', y de las tablas cuádruples a la dialéctica doble*

Tomemos paz frente a violencia. Por supuesto que estas dos palabras pueden definirse como negación la una de la otra, y se puede construir un discurso lógico. Pero la epistemología taoísta proporciona una mejor percepción al apuntar a la violencia que hay en la paz (por ejemplo, siendo demasiado pasivos) y a la paz que hay en la violencia (por ejemplo, siendo activos). Existe la presencia del *yin* en el *yang*, y el *yang* en el *yin*; de *yang* en el *yin* del *yang*, y *yin* en el *yang* del *yin*, y así *ad infinitum*. Más aún, un aspecto más hindú/budista/jainista: hay que tomar siempre en consideración las posibilidades ambos/y y ni/ni. El estricto *tertium non datur* aristotélico es un mal consejero para construir la realidad, excepto como juego de lógica. La distinción hombre/mujer es útil, pero limita nuestra conciencia del amplio espectro de la realidad de género, por no mencionar su potencialidad.

*Las dicotomías deben manejarse con cuidado.* Dicho eso, pueden ser herramientas analíticas muy útiles, a pesar de no ser exhaustivas (dejando fuera el ni/ni) ni exclusivas (dejando fuera ambos/y, incluso en el más sutil sentido *yin/yang*). Lo mismo es aplicable a la tabla cuádruple o dicotomía doble, que nos permite ver una dicotomía a la luz de la otra (como ver paz/violencia a la luz de mujer/hombre).

La dicotomía como tal es algo muerto: no hay proceso. La dicotomía maniquea, tan habitual en el pensamiento occidental, tiene vida porque uno es el bien, el otro es el mal y hay lucha entre ambos, sin que esté garantizado de antemano el resultado. Hay un desnivel. Lo ideal es que prevalezca el bien, pero las fuerzas del mal pueden demostrar ser demasiado poderosas; en cualquier caso, la dicotomía acaba como una monotomía (muy próximo a monotonía, una especie de lobotomía mental). No hay duda de que las ciencias de la paz, como las ciencias de la salud, se basan en un agudo desnivel entre violencia y paz, enfermedad y salud; sin embargo, deben estar abiertas a la naturaleza *yin/yang* de estas contradicciones.

La oposición o contradicción *yin/yang* está dotada de mucha más vida. *Yin* y *yang* son el opuesto el uno del otro, pero en el sentido de complementariedad, de ser el uno en el otro, no en el sentido de triunfar uno sobre el otro. Uno equilibra al otro; no prevalece sobre el otro, proporciona un estado de equilibrio. Pero ese equilibrio no es estable. El aspecto que iba rezagado continuará avanzando hasta que empiece a ir por delante y el otro aspecto vaya quedando rezagado, y éste seguidamente vaya avanzando hasta ir por

delante del primero, etc.

El resultado, por tanto, es un proceso ondulante con un equilibrio inestable entre los dos puntos de retorno. Al contrario que el proceso maniqueo lineal, este proceso *yin/yang* cíclico (o en espiral) no tiene un estado final, un triunfo final del bien sobre el mal (o al revés). La perspectiva es más rica, pero impide la acción, dejando que el *yin/yang* siga su curso. Por contraste, el pensamiento simplista occidental facilita la acción, interviniendo en la lucha del bien y del mal, pero a riesgo de cometer errores cruciales.

Los periodistas andan preguntando siempre «¿habrá finalmente paz en el mundo?». Esta pregunta viene inspirada subcientemente por la dicotomía maniquea entre violencia (o, más concretamente, guerra) y paz: ¿triunfará finalmente una sobre la otra? Como ¿habrá salud en el año 2010? Por supuesto que no. No habrá ni paz total ni salud global para el año 2010 o para ningún otro año. Lo que puede suceder es que exista un mejor equilibrio entre paz y violencia: es decir, más y mejor paz y menos y *mejor* (menos mala) violencia, un mejoramiento de la condición humana. Lo mismo vale para la salud: algunas enfermedades serán eliminadas, surgirán otras, al igual que pueden ser eliminadas algunas violencias (en plural) y pueden emerger otras nuevas. La tarea de las ciencias de la paz es la misma que la de las ciencias de la salud: nada de triunfos irreales del bien sobre el mal, sino lograr mejores condiciones, con menos sufrimiento, tanto de la violencia como de la enfermedad.

¿Cómo se combinan esos dos procesos ondulantes *yin/yang* en una dialéctica doble, la versión taoísta de la tabla cuádruple aristotélico-cartesiana? Tomemos como ejemplo dos dicotomías muy habituales en los estudios internacionales: Norte/Sur y Occidente/Oriente; ambos interpretados aquí como dominante frente a dominados. A la persona profana esto le puede sonar tan estable como la geografía, con sus categorías fijas, marcadas por la brújula.

Pero la metáfora *yin/yang* llama inmediatamente nuestra atención hacia las impurezas de tales dicotomías: hay *dominados* en el Norte, como los no blancos, las mujeres, la Europa central/oriental y los no rusos bajo la desaparecida Unión Soviética; y hay *dominantes* en el Sur, como los argentinos y brasileños blancos, sudafricanos, australianos. Hay *dominados* en Occidente, de nuevo, los no blancos, mujeres y minorías nacionales; y *dominantes* en Oriente, como los rusos, los chinos Han, los japoneses. Dentro de esas categorías también pueden hallarse los reverses: el *yin* en el *yang* del *yin*, etc. La lógica de las cajas chinas es un buen modelo, que refleja la realidad social mucho mejor que cualquier estricta dicotomía aristotélica. Pero eso no debe llevarnos a un salto dogmático del pensamiento aristotélico al taoísta. Es mucho mejor ver ambos como formas de pensamiento, partiendo a menudo de las muertas dicotomías aristotélicas, siempre alerta ante la vida taoísta.

El punto clave es el proceso dialéctico que postula la lógica taoísta. Los postulados *yin/yang*, integrados en esa forma de entendimiento como conocimiento apodíctico (sintético a priori), se entienden aquí como fuente de hipótesis, una intuición, que siempre debe contrastarse con la realidad empírica venidera.

Más concretamente, la hipótesis requiere un equilibrio, una armonía entre los dominantes y los dominados, o entre los aspectos dominantes y dominados de su relación. Sin embargo, si no se vigila y protege, ese equilibrio no es estable, podría darse la vuelta. Así, la predicción sería una tendencia mundial a largo plazo en la que el Sur dominase al Norte tras un cierto período de equilibrio, y Oriente a Occidente. La historia avanza en oleadas hacia el futuro. A cada *actio* su *reactio*.

Pero, en ese caso, el sureste del mundo, concretamente los países budista-confucianos (China y Japón, Corea y Vietnam), avanzan en una doble oleada. Se podía esperar

que el reto a los doblemente dominantes llegase de los doblemente dominados —una China humillada, un Japón derrotado/nuclearizado— y de Corea y Vietnam, ambos divididos por el Norte. Y, de igual manera, cabría esperar una búsqueda de equilibrio, quizás para ser rechazado por aquellos acostumbrados a ser dominantes, con lo cual la marea continuará hasta que dé la vuelta en algún punto de un futuro más distante.

Resumiendo, con la lógica taoísta, la vida estalla en dicotomías. El razonamiento es que toda dicotomía y otras clasificaciones deben ser vistas así, sin aceptar esto como un conocimiento a priori, sino sólo como un campo heurístico, un criadero, para hipótesis. Más en concreto, deberíamos fijarnos en las diagonales de una tabla cuádruple porque están operando dos procesos, generalmente diferentes. Así, en la más sutil lógica taoísta habría sido imposible la forma estática utilizada en la guerra fría para hablar del conflicto Norte-Sur y del conflicto Oriente-Occidente como dos fenómenos separados, olvidando las contradicciones internas en todas las categorías, su naturaleza pasajera, olvidando el conflicto Noroeste-Sureste, y olvidando cómo un conflicto o diagonal puede impactar sobre el otro. Noreste y Suroeste también se convierten en categorías interesantes, incluyendo su relación mutua. Pero tendría que haber dos mareas en direcciones opuestas, con el Noreste en reflujo como Norte y en flujo como Este (y el Suroeste en flujo como Sur y en reflujo como Oeste), anulándose parcialmente el uno al otro.

La reciente geopolítica parecería confirmar esas perspectivas, dejando en absoluto ridículo las dicotomías Oriente/Occidente y Norte/Sur.

*Segunda tesis sobre teorías. Identificar procesos, acontecimientos y constantes; utilizarlos para localizar rupturas*

Los *procesos*, como cambios, son normales y naturales: todo se mueve, fluye, *panta rhei*. Pero su velocidad puede variar. Dada la duración de la vida humana y nuestras limitadas capacidades perceptivas, sí importan las diferencias entre la velocidad con la que se desmorona una montaña y se mueven los glaciares, y la velocidad de las ondas electromagnéticas. Hay tiempo de montaña, tiempo de glaciar, tiempo biológico, tiempo social (la historia), tiempo humano (biografía), tiempo del electrón. Si, a todos los efectos *prácticos*, un fenómeno medido en tiempo humano es estable, entonces podemos referirnos a él como *constante*. La variable es un elemento duradero como función del tiempo.

Hay que hacer también otra distinción. Frente al tiempo cronológico, los cambios aparecen como continuos o discontinuos. En un cambio continuo, cuanto menor sea el intervalo temporal, menor será el cambio; en un cambio discontinuo, sin embargo, el cambio no disminuye a medida que disminuyen los intervalos temporales; por el contrario, se escapa, es *saltarín*. Este salto aparece como un *acontecimiento*. La variable es una función temporal discontinua.

Así que estamos hablando de acontecimientos, procesos (en el sentido de funciones continuadas en el tiempo) y constantes. Los tres están en relación con el tiempo humano y social. En la tradición *Annales/Braudel* de la reciente historiografía francesa, se les denomina *événementielle*, *conjoncturelle* y *la longue durée* respectivamente (eventual, coyuntural y larga duración). Esto cobra interés cuando combinamos entre sí estas tres modalidades de fenómenos temporales, algo que tenemos que hacer para reflejar, y reflexionar sobre, una realidad en la cual todas las partes se mueven, pero de diferentes modos.

¿Cómo impactan los acontecimientos (rápidos), los procesos (lentos) y las constantes (muy lentas) en los acontecimientos, procesos y constantes del mismo sistema? Depende del grado y tipo de relación entre los fenómenos, pero en el cuadro 1.1 se plantean algu-

Cuadro 1.1. Modos de cambio, dos variables

	Acontecimientos	Procesos	Constantes
Acontecimientos	<i>Actio-reactio</i> Diálogo sobre el acontecimiento o hecho	Aceleración Deceleración	Liberación de equilibrio inestable; acontecimientos
Procesos	Intensificación Moderación	Sinérgico +, 0, -	<i>Rupturas</i> , producción de acontecimientos
Constantes	Moderación de acontecimientos	Moderación, de lineal a cíclico	Coexistencia

nas hipótesis.

En primer lugar, la diagonal principal de fenómenos del *mismo tipo*, partiendo de dos conjuntos de acontecimientos producidos en dos partes o *recovecos* del sistema. Dado que reflejan, topológicamente, la acción humana en general y el habla en particular, siendo ambos fenómenos discontinuos, una imagen sería la de acción o diálogo hablado; en cualquier caso, como *actio-reactio*. Ambas pueden no estar relacionadas, pero verlas de esa forma hace aflorar nuevas facetas.

Lo mismo es aplicable a dos *procesos*: la sinergia puede ser cero, pero la hipótesis de que podrían reforzarse o moderarse mutuamente (por no mencionar reforzarse uno y moderarse el otro) puede mantenerse y contrastarse con la realidad venidera. Para dos *constantes*, sin embargo, es difícil imaginar otra cosa que no sea la coexistencia. Hay algo constante aquí y algo constante allí, y es como la geografía y la raza, medidas en tiempo humano.

Cuando los fenómenos se desarrollan de *diferentes modos*, todo se vuelve más animado. Los acontecimientos pueden impactar con fuerza en los procesos y constantes. Lanzados en el momento justo, pueden ser procíclicos o contracíclicos, acelerando o desacelerando procesos. Y pueden tener aún mayor impacto sobre las constantes, como el tradicional inuit que con un pequeño empujón echa al mar un iceberg situado en equilibrio inestable.

Más interesante es el impacto que un proceso puede tener en una constante. Si algo cambia gradualmente (continuamente), y otra cosa no cambia en nada, y las dos están vinculadas entre sí, entonces, antes o después, sucederá algo. Una de las dos cosas tiene que ceder.

Una cesión definitiva se conoce como *rupture* (en francés). La también tradicional nieve que se va acumulando sobre la rama de un cerezo es un ejemplo. Lo normal es que la nieve vaya cayendo, dada la superficie redondeada y resbaladiza de la rama. Pero si la nieve está húmeda será también pegajosa, y se enganchará a la rama; al inclinarse, la rama ofrecerá más posibilidades a la nieve de resbalar, pero también puede partirse si es demasiado rígida. Aquí empiezan las artes marciales.

Esto también sirve como ilustración de cómo incide una constante en un proceso: negando su linealidad. La acumulación lineal (nieve sobre la rama) alcanza un máximo (el espacio disponible), se frustra y la nieve es enviada hacia abajo para derretirse, evaporarse y volver en un segundo esfuerzo, un tercero, un cuarto... Un fenómeno lineal se convierte en cíclico, es decir, se modera, y ello es importante porque un mundo finito no puede dar cabida a la linealidad ilimitada. Lo que puede tener cabida es *rupture*, o lo cíclico, o ambos.

El principio de *rupture* al que se alude se conoce también en la dialéctica hegeliana como el principio de transición de cantidad (acumulación) a calidad (el salto, el hecho,

*rupture*). Ésta puede ser una razón, por ejemplo, por la cual los movimientos pacifistas nunca se dan por vencidos, puesto que antes o después se dará la ruptura con algunas estructuras violentas. Por otro lado, están condenados al largo plazo, *la longue durée*, como la política más de fondo en general.

¿Cómo repercuten los procesos y las constantes en los acontecimientos? Las constantes moderan sus efectos. Introdúzcase una reforma en el currículum, o aumentense los salarios de los maestros en un sistema educativo rodeado de un sistema que no cambia, muy antieducativo, y véase qué ocurre. Lo más probable es que las constantes anulen los hechos: una interpretación del mecanismo subyacente es el cínico pero realista *plus ça change, plus c'est la même chose* (cuanto más cambia algo, más es la misma cosa).

Pero los procesos pueden incidir de distinta forma en los acontecimientos. Pueden potenciar el hecho, sorprendiéndolo por la espalda, por decirlo así; o pueden moderarlo, viniendo de frente, de la misma forma que los acontecimientos inciden en los procesos. El fenómeno es bien conocido para los políticos como el principio del *momento justo* o el *timing más adecuado*, dejando que el acontecimiento se desarrolle sobre el proceso apropiado. O, con algo de suerte, el proceso puede estar dándose de todas formas. Sea como fuere, entonces pueden causarse intencionadamente las sinergias.

*Tercera tesis sobre teorías. Construir teorías sobre estructuras y diseñar reconocimiento/isomorfismo más que variables únicas*

Un enfoque diacrónico —fenómenos a través del tiempo— no debería ensombrecer el igualmente importante enfoque sincrónico —fenómenos en el tiempo—, hecho a la vez. Si el lenguaje matemático para los fenómenos diacrónicos es una *serie temporal* representada como trayectorias (entrelazadas), el lenguaje matemático para los fenómenos sincrónicos sería *geométrico*. El concepto paraguas es una estructura, *S*, definida como un conjunto de elementos, *E*, con una serie de relaciones, *R*, que relaciona entre sí esos elementos:  $S = S(E, R)$ . Las relaciones pueden dividirse en sincrónicas y diacrónicas, abarcando ambas perspectivas.

Otro sinónimo de estructura es *patrón*. Los sistemas con la misma estructura, con patrones similares, son isomorfos. La piedra de toque está en si los elementos correspondientes están relacionados en ambos sistemas por relaciones correspondientes, como el terreno y el mapa. En la vida real, contrastados con la puridad (y esterilidad) de las matemáticas, los isomorfos nunca son perfectos, sino aproximados, como las metáforas.

*Cuarta tesis sobre teorías. Prefiéranse teorías politeístas y panteístas a las monoteístas y ateas*

En cualquier tipo de teoría, algo, el *explicandum*, es explicado por otra cosa, el *explicans*. La relación es lógica, por deducción. ¿Cómo explicamos «Sócrates es mortal»? Porque «todos los hombres son mortales» (premisa mayor) y «Sócrates es un hombre» (premisa menor), por lo tanto, «Sócrates es mortal» (el silogismo *barbara*). ¿Cómo nos explicamos la paz entre los países nórdicos? Por un «alto nivel de simbiosis equitativa» y «alto nivel de maquinaria de resolución de conflictos»; ambos son mecanismos de paz, y los nórdicos los poseen.

El *explicans* tiene cierta fuerza explicativa. En su núcleo encontramos los axiomas, dogmas de fe que no necesitan o están más allá de ninguna explicación. En general, estamos hablando aquí de cadenas lógicas, en las que el *explicans* en un contexto es el *explicandum* en otro. Un axioma no tiene *explicans*, siendo su propia explicación. Más que

autoexplicativo es Autoexplicativo.

Pero eso concede a los axiomas características divinas. Son autosuficientes, al igual que dios, su propia explicación es su propia causa (*causa sui*). Son omniscientes, en el sentido de que contienen todos los conocimientos, aunque sólo parcialmente revelados. Son omnipotentes y omnipresentes, capaces de explicar todo en todas partes. Irradian significado. Como un dios trascendente situado sobre la condición humana, los axiomas irradian desde la punta de la pirámide axiomática, el sistema deductivo. Incluso el más humilde y pequeño hallazgo empírico tiene algún significado otorgado desde los axiomas, encajando por tanto en el gran esquema, como cualquier pequeño ser humano encaja en el esquema de dios.

Bajo cualquier teoría hay un acto de fe, por una razón muy sencilla. Incluso si el *explicandum* se deriva lógicamente del *explicans*, obteniendo con ello razón de su existencia empírica —una especie de certificado para habitar en el mundo—, lo contrario no es necesariamente así. De «P implica Q» no se sigue que «Q implica P» (el recíproco); sólo que «no-P implica no-Q» (el contrapositivo). El provecho y la utilidad como *explicans* no dan como resultado la prueba, ni de los axiomas, ni de los dioses.

Siempre puede haber explicaciones alternativas; razón por la cual este capítulo se titula «ciencias de la paz» y no «ciencia de la paz». Es un argumento poderoso a favor de una concepción politeísta más que monoteísta de la formación de teorías en este campo, en la que la fuerza/luz explicativas vienen de fuentes diversas y no de una sola.

Puede haber varios modelos: un dios/teoría para esto y otro para aquello, o incluso varios dioses/teorías para el mismo fenómeno. Sí, eso podría ser sobreexplicar, pero ¿y qué? Si la comunidad de paz nórdica puede explicarse tanto en términos de simbiosis equitativa (si llamamos a esto *interdependencia*, añadámosle al menos *horizontal*) como en términos de maquinaria para procesar conflictos, se resaltan dos factores que pueden explicar aspectos del sistema que son distintos pero que, al menos, se solapan en parte. O se pueden proporcionar dos explicaciones diferentes de la misma cosa. Sólo en las mentes monoteístas son excluyentes las teorías.

¿Qué correspondería, entonces, al panteísmo y al ateísmo? El panteísmo lo impregna todo: dios no está arriba, es inmanente, está dentro. Traducción: el significado está en el *explicandum* mismo; lo que debe ser explicado es su propia explicación, no derivada de arriba, sino inherente a él mismo. Lo ilustra bien la rueda budista, que interrelaciona percepciones, no destacando ninguna, no pasando ninguna por alto: el significado está en el campo tejido por las intuiciones. Para la explicación monoteísta desde lo alto, el símbolo correspondiente sería la pirámide o triángulo.

El ateísmo proclama que no hay dios. Traducción: no hay sentido. Todas las intuiciones son hallazgos desperdigados, solitarios, desprovistos de conexiones internas. No hay explicación, nada que deba explicarse. En ciencias sociales esto correspondería al *empirismo de a pie*: saca tus hallazgos del ordenador, haz con ellos una lista, uno por uno, ni siquiera los clasifiques, puesto que ello ya arroja alguna luz.

De estas cuatro posiciones, hay que rechazar dos extremos. El concepto de una teoría, la teoría, es una invitación abierta a la violencia cultural, rechazando todas las otras verdades, intentando hacer encajar la realidad con una sola verdad, amontonando todas las demás como *no occidentales, no cristianas, no marxistas*, etc. Casi inevitablemente, eso lleva a una escuela, la escuela, en la que la cabeza es el profeta. Puesto que se supone que esta escuela o iglesia representa al único dios verdadero, singular y universal, en ese tipo de organizaciones la violencia estructural es inevitable. El monoprofetismo es un compañero casi inseparable del monoteísmo, aunque el judaísmo es un interesante ejemplo de cómo el monoteísmo es compatible con el poliprofetismo, viendo cada uno diferentes

aspectos de la Verdad. ¡De ahí el altamente dialogístico Talmud!

Pero el concepto de ningún sentido, ninguna verdad, ninguna luz, es también incompatible con las ciencias de la paz. Aquellos descubrimientos empíricos sueltos a los que no se atribuye ningún significado pueden ser fascinantes, pero probablemente porque llegan sin ninguna explicación, invitando a la persona que lee o ve a hacer su propia interpretación. La fascinación no está en la ausencia de significado, sino en el acto de crear ese sentido, de insuflar vida a datos muertos.

Para las ciencias de la paz el mundo no es neutral. Está cargado de significado, y de gradientes desde la violencia hasta la paz —o de la muerte a la vida, por decirlo de forma más trágica—, aunque la mayor parte del mundo sea *adiafora, no alineada*.

Esto nos deja con las opciones politeísta y panteísta, con pluralismo teórico y significados compartidos. No hay razón para escoger entre las dos, se complementan entre sí bastante bien.

## 1.7. SOBRE LAS ESCUELAS INTELECTUALES DE LAS CIENCIAS DE LA PAZ

En cierto sentido, la escuela intelectual debe resumir todo lo señalado más arriba, intentando incorporarlo a un marco coherente. Se hace un relativo hincapié en *paradigmas* (cimientos), *datos* (descripciones, qué hay en el mundo), *teorías* (explicaciones, por qué está en el mundo), *comentarios* (qué dicen los demás sobre ello, también la tradición talmúdica), *crítica* (ver la realidad presente a la luz de los valores de la paz), *constructivismo* (crear espacios para un futuro viable y alcanzable), *educación* (atraer a más gente a las ciencias e investigación de la paz), *acción* (la traducción de todo esto en una praxis con incidencia para la paz).<sup>7</sup>

La llamada escuela sajona hace hincapié en los datos; tanto la escuela teutona como la gala en la teoría y los paradigmas; la nipona subraya el comentario, un pasatiempo en el que incurren también las otras (además, se están analizando las escuelas intelectuales judaica, islámica, índica y sínica). Todas se dedican a la educación, probablemente porque es el precio que hay que pagar para trabajar en la Universidad. Y todas están entrenadas para abstraerse de la crítica, del constructivismo y de la acción, de no ser que estén ya metidas en ciencias aplicadas certificadas. Si no es así, tienen que abrirse camino ahí, una tarea no demasiado fácil.

¿Qué se deduce de la anterior sección para estos ocho puntos? En términos generales, expandir el perfil intelectual para cubrirlos todos. Traspasar esa barrera artificial de valores —la de trabajar datos, teoría y educación de 9 de la mañana a 5 de la tarde, y cualquier cosa que huelva a valores de 5 de la tarde a 9 de la mañana—. Ser estudiante/investigador con todas las de la ley.

Es básicamente una apelación al eclecticismo, a la combinación creativa de diferentes estilos. Se ve especialmente bien en la construcción de teorías, que, a su vez, es una función de la visión completa de la realidad.

Podemos describir así dos posiciones. La primera, más occidental: la realidad es atomista, con partes que son separables entre sí y que pueden ser estudiadas una por una. Las proposiciones que reflejan lo observado pueden formularse y encadenarse en teorías deductivas. La segunda, más oriental: la realidad es holística, global, con partes que pueden ser estudiadas únicamente como parte de un todo; en ese todo habrá tensiones, y el *yin/lyang* es un discurso para expresar contradicciones.

Las ciencias de la paz toman dos puntos de partida explícitamente holísticos, uno por el lado de la unidad, otro por el de las variables. Así, no tiene sentido estudiar países

(u otros actores mundiales) como si éstos no tuvieran lazos de conflicto y cooperación con otros países (y otros actores). Las ciencias de la paz no son sólo interestado e internación: son una aproximación a los estudios internacionales en el sentido de que deben intentar abarcar el sistema mundial total. Y no tiene sentido estudiar ese sistema sólo en función de variables militares, políticas, económicas o culturales: hay que tomarlo todo en consideración. No es sólo interdisciplinar, sino holístico, procurando comprender la rica trama de contradicciones en ese *holon*.

Por otra parte, la combinación atomista-deductiva es también muy eficaz, quizás como una primera aproximación (como lo es lo holístico-deductivo y lo atomístico-dialéctico). Por eso es por lo que detallamos todas las combinaciones que hay en un discurso, explorándolas todas en busca de posibles intuiciones. Es deductivo. Y sensible.

Y finalmente, algunos comentarios sobre el hincapié relativo. Los paradigmas de la investigación sobre la paz son de máxima importancia. Concretamente, esto significa el análisis interminable del término *paz*, controlando el excesivo o insuficiente hincapié en los discursos sobre la paz, y especialmente la subyugación de discursos. Debemos beber de todos los significados de *paz* en todos los recovecos de la historia y la geografía, utilizando a tope la naturaleza transnacional de las ciencias de la paz.

En lo tocante a los datos, se puede argumentar que la naturaleza transdisciplinar de las ciencias de la paz haría posible recurrir a datos recogidos en las disciplinas que alimentan las ciencias de la paz. Es correcto hasta cierto punto; a partir de ahí son necesarios datos para verificar las espirales triádicas (véase la figura 1.1 en la sección 1.3).

La construcción de teorías (en plural) es una empresa sin fin, y absolutamente esencial para esa espiral. El comentario, por otra parte, es menos importante. Se puede defender la necesidad de conocimientos inmediatos, de nuevos comienzos, sin conocer la *literatura del campo* excepto tras los esfuerzos propios, para no verse demasiado condicionados por ella.

La crítica y el constructivismo son tan básicos para los estudios sobre la paz como el empirismo; de ahí la plena atención a ambos, como en el empirismo. No hace falta decir que esto sirve para orientar la educación para la paz. Pero el punto crítico es la acción basada en las habilidades.

En este punto el modelo a imitar más adecuado no es el de ingeniero y arquitecto, sino el de médico, por razones que se analizarán con más detalle. Para ello necesitamos paradigmas, incluidos paradigmas para la acción. Un punto de partida es el diagnóstico-pronóstico-terapia, con el que nos volveremos a encontrar en el próximo capítulo.

Las ciencias de la paz exigen una epistemología que vea el mundo como algo flexible, y ello produce imágenes igualmente flexibles de ese mundo.

evitando la palabra *étnica*, ya que se utiliza sobre todo en referencia a las naciones de otros pueblos (como *tribu*). *Relaciones internacionales* suena a que todos los países se hubieran convertido en estados-nación, cuando de hecho tan sólo una veintena (de 200) puede decirse que entran en la categoría de ser uninacionales. ¿Por qué no utilizar el término *ciencias del mundo* para cubrir todo esto, como *ciencias sociales* o *ciencias humanas*?

3. Para un análisis de la diferencia entre la epistemología de inspiración cristiana y la de inspiración budista, véase Johan Galtung, «Back to the Origins: on Christian and Buddhist Epistemology» (Regreso a los orígenes: sobre la epistemología cristiana y la budista), en *Methodology and Development* (Metodología y desarrollo), Copenhague, Eljers, 1988, cap. 1.1, 15-27.
4. Así fue como Margaret Mead estimuló la imaginación de generaciones enteras con sus informes sobre la situación social en las islas del Pacífico, muy remotas para la mayoría de la gente: *Growing Up in New Guinea* (Crecer en Nueva Guinea), *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas), *Coming of Age in Samoa* (Hacerse adulto en Samoa). Todos estos trabajos se reunieron en su *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World* (Varón y hembra: un estudio de los sexos en un mundo cambiante), Nueva York, Dell, Sixth Laurel Printing, 1973. Mead sobrevivirá muy bien a sus críticos gracias a su tema fundamental: las increíbles variaciones en los usos del cuerpo humano y cómo género, actitudes y comportamientos aparecen en otras combinaciones en otras sociedades.
5. El nombre deriva de sir Robert Giffen (1837-1910), pese a que estudiaba a los pobres, que compraban pan cuando su precio subía (compraban más porque no podían permitirse artículos de lujo), y no a los ricos que compraban bienes por su valor de ostentación.
6. Por supuesto no se puede argumentar que el habla determine el pensamiento sin ambigüedades. Cualquier investigador está acostumbrado a trabajar con Tipo A, Tipo B, etc. (en la paz o en cualquier otro ámbito). Pero en el pensamiento común, la forma singular de paz puede llevar también al pensamiento único sobre la paz, por ejemplo, el clásico dibujo infantil con un campo, cielo azul, sol, y animales y niños jugando, con o sin el león y el cordero.
7. Véase Johan Galtung, *Methodology and Development*, Copenhague, Eljers, 1988, cap. I, y *Essays in Peace Research*, vol. VI, Copenhague, Eljers, 1988, cap. 14.

---

## Notas

1. Véase Johan Galtung, *Methodology and Ideology* (Metodología e ideología), Copenhague, Eljers, 1977, cap. 2.
2. En realidad, la denominación del campo, *relaciones internacionales* (abreviado como IR), es un nombre erróneo. Lo que se suele querer decir es *relaciones interestatales*, e incluso sería mejor *relaciones interpaíses*, dado que el Estado es tan sólo una organización en el país, sin que tenga el monopolio de los *asuntos exteriores* en la era de las compañías transnacionales para el capital, las ONG y las Organizaciones Populares Internacionales para la sociedad civil. Ciertamente, los seres humanos se organizan también en naciones, y las naciones se relacionan entre sí, como los serbios y los croatas en la ex Yugoslavia. Un posible nombre para esa disciplina bien pudiera ser *relaciones internaciones*,



## II. Ciencias de la paz: algunos paradigmas básicos

---

### 2.1. DE NUEVO EL TRIÁNGULO DIAGNÓSTICO-PRONÓSTICO-TERAPIA

Evidentemente, este lenguaje se toma prestado de la ciencia médica, una ciencia aplicada que tardó varios siglos en viajar desde la Escala del subreconocimiento hasta la Caribdis del sobreconocimiento. Las ciencias de la paz tienen mucho que aprender de las tres etapas. La falta de reconocimiento adoptó dos formas básicas fácilmente identificables en el marco analítico antes descrito: por un lado, lo que se rechaza —la enfermedad— debe en realidad ser deseado, porque tras ello hay un significado, el plan de Dios; es difícil de comprender, pero el sufrimiento te ennoblecerá. Por otro, el dogmatismo puro, recetando sangrías para una muy amplia gama de enfermedades; proclamando, sin comprobarlo, que es eficaz, o aceptando los muy bajos niveles de éxito como el único nivel alcanzable. También existió la incapacidad de explorar aproximaciones alternativas, competitivas, a nuevas realidades, con nuevos datos; se tomaba por eterno el proceso triangular en espiral que utiliza el empirismo, la crítica y el constructivismo.

Y ahora estamos ya en el otro extremo: una profesión tan dogmática quizás como aquellas a las que sustituyó, víctima fácil de sus propios éxitos, cerrada a nuevos enfoques, aferrada a la *medicina de facultad*. La historia es reveladora y descorazonadora. Y sin embargo, ¿por qué han de tener garantizada la vida eterna un enfoque especial o un grupo especial? ¿O siquiera la reencarnación? ¿Por qué no un renacimiento bajo alguna otra forma, inspirada por el mismo faro, el mejoramiento de la condición humana? El proceso normal de la ciencia, como el de tantas otras cosas, es el de rupturas discontinuas con el pasado porque los viejos paradigmas no dan cabida a nuevos datos y especialmente a nuevas teorías.

Desde hace algún tiempo, la emergente profesión de trabajadores de la paz ha estado llamando suavemente a la puerta de las disciplinas que están básicamente al servicio de los intereses de los dirigentes de las naciones-estado, el derecho internacional y las relaciones internacionales, anunciándoles *¡vuestro tiempo se acaba!* Hay razones de peso contra el derecho internacional y los estudios de seguridad, con su fe ciega en los *intereses nacionales* y en el *equilibrio de poder* como panaceas para regular la fuerza en el sistema de estados, pese al evidente derramamiento de sangre que parece darse como consecuencia de la acumulación del poder. *Caveat* (aviso): Si las ciencias de la paz se cierran sobre sí mismas, también llegarán otros que llamarán a su puerta...

Volvamos al triángulo diagnóstico-pronóstico-terapia, donde hay mucho que aprender. Es espejo del triángulo datos-teorías-valores. El diagnóstico es un análisis basado en datos; una parte de los datos es conocida como *síntomas*, otra como *anamnesis*, el historial enfermedad-salud del paciente, con información del contexto. El pronóstico consiste de predicciones basadas en la teoría sobre el desarrollo probable de una enfermedad, dadas las variables del contexto. Y la terapia es una intervención basada en valores y teorías, generalizando a partir de otros casos, guiada por los valores de la salud, en negativo (librarse de los síntomas), y la salud, en positivo (construir más defensas).

La tarea del diagnóstico es levantar un mapa del paciente, o, precisando más, de una serie de enfermedades descritas en los textos de patología. Hay subdivisiones, como por ejemplo, catalogar las embolias según la vena afectada. Con el desarrollo de la medicina como ciencia, el sistema de clasificación se ha ido depurando, con cada vez más descripciones (*connotata*) y menos enfermedades (*denotata*) por clase y sub(sub-sub)clase.

El objetivo es un sistema donde pacientes clasificados como afectados por la misma dolencia serán también clasificados por tener el mismo pronóstico, *ceteris paribus*, y necesitar la misma terapia, de nuevo *ceteris paribus*. Esto significa el ajuste mutuo de los tres conjuntos de diagnósticos (D), pronósticos (P) y terapias (T). Un cambio en uno de los conjuntos, como la aparición de una nueva terapia, requerirá reajustes en D y P en los que se especifiquen las condiciones para aplicar o justificar la terapia. Siempre se da el caso de la nueva terapia en busca de un diagnóstico cuando los beneficios de la terapia —en metálico, en prestigio— son considerables, respaldados por un sombrío pronóstico; es una tesis bien conocida en las ciencias de la paz (un nuevo sistema armamentístico en busca de una estrategia en busca de un conflicto con mal pronóstico). El triángulo D-P-T tiene una dialéctica sumamente dinámica.

Un pronóstico es una trayectoria a través del tiempo futuro (la parte que rastrea el pasado es el análisis) que da como fruto la mejor estimación sobre la situación malestar/bienestar del paciente. La zona gris entre el malestar (enfermedad) y el bienestar nos da una región cero en lo ordinal, con un borde más bajo entre niveles aceptables y no aceptables de enfermedad y un borde más alto entre niveles no aceptables y aceptables de bienestar. Una trayectoria descendente o estable requiere intervención con ánimo de sanar, y más urgente cuanto más bajo esté el punto de partida y más aguda sea la pendiente de la trayectoria. Hay una línea tope, llamada muerte —extinción—, al igual que para la violencia. Pero no hay límites a la salud —igual que con la paz—.

El objetivo de una intervención, fijado por el Yo (paciente) o el Otro (los sanadores) es curvar la trayectoria hacia arriba:

- *Resultado óptimo*: entrar en la zona de *bienestar aceptable*, no sólo con la curación, sino saliendo de la situación con un excedente de bienestar —salud positiva—.
- *Segundo mejor resultado*: entrar en la zona de *bienestar no aceptable*, dejando al paciente libre de síntomas, pero saliendo de la situación sin excedentes de salud.
- *Tercer mejor resultado*: entrar en la zona de *malestar (enfermedad) aceptable*, dejando al paciente con una enfermedad crónica, de larga duración, pero aceptable.
- *Cuarto mejor resultado*: alejar la muerte, dejando al paciente con un malestar inaceptable, pero vivo, prolongándole la vida.

Los cuatro pueden ser calificados de *éxitos*, en grados diferentes; el criterio medio en el cuarto caso es de cinco años de evitación de la muerte.

Bajo esto subyace otra división en cuatro trayectorias:

- *Autocuración*: la trayectoria se curva hacia arriba por sí sola, mediante la capacidad de autocuración del cuerpo, mente y espíritu humanos.
- *Curación por otros*: hay intervención externa, la capacidad autocurativa del paciente se estima insuficiente.
- *El caso autista*: la trayectoria no responde a intervención del Yo o de Otros; está estable o descendente.
- *El caso letal*: la trayectoria se curva hacia abajo por sí sola, independientemente de la autocuración o la curación por otros, alcanzando esa línea tope.

En última instancia, la edad nos hace a todos y todas alcanzar esa línea.

En este pensamiento hay una serie de puntos flacos: hay un sistema clasificatorio, D, para enfermedades, pero no hay sistema clasificatorio para la salud. ¿Por qué salud en singular pero enfermedades también en plural? ¿Por qué una persona puede padecer varias enfermedades pero no disfrutar varias saludes? ¿Por qué se da esta asimetría, igual que con las guerras y la paz?

Como en toda clasificación correcta, la división cuatripartita en malestar-bienestar (enfermedad-salud), aceptable-inaceptable, pretende ser exhaustiva y mutuamente excluyente. El problema es que puede haber malestar en el bienestar (¿sentido de superioridad?, ¿indiferencia?, ¿insensibilidad ante la enfermedad del Yo y de los Otros?) y bienestar en el malestar (las negaciones de lo anterior y los valores espirituales derivados de algún sufrimiento que pone a prueba los límites externos e internos de la condición humana).

Y luego está el problema básico: el triángulo D-P-T descansa sobre vidas concretas, específicas, con toda su enorme complejidad y contextos. El punto de partida no es una enfermedad, sino, en la medicina humana, un ser humano específico, en un contexto específico. Definiendo a esa persona como *paciente* se ha fijado una cierta conducta modelo, en la que el paciente acepta la curación por otros, sacando a la persona del contexto del sistema social habitual al contexto del sistema de salud, dando poca importancia al primero y mucha al segundo.

Este proceso de abstracción va más allá al definir al paciente —que sigue siendo un ser humano— como *caso*, completo con anamnesis, diagnóstico, pronóstico y terapia propuesta. La generalización sólo es posible mediante la abstracción, levantando planos de ese ser humano sobre un elemento de D, marcado en elementos de P y T. Tal abstracción/generalización es indispensable para que funcione todo el sistema. La cuestión es cuánta importancia humana/social e importancia salud/enfermedad se pierde en ese proceso.

Sin embargo, un problema se resuelve fácilmente en este paradigma. No se da por supuesto que haya un mapa único de enfermedad, que un paciente sólo tiene una enfermedad, que una enfermedad sólo puede tener un pronóstico, que a la combinación enfermedad/pronóstico sólo le corresponde una terapia. Un paciente puede sufrir más de una enfermedad, con importantes efectos sinérgicos. Las personas ancianas suelen sufrirlas, padeciendo algunas enfermedades crónicas, otras agudas. El envejecimiento se manifiesta como una acumulación de múltiples dolencias, sin que ninguna sea *la* enfermedad, la raíz de un árbol causal con ramificaciones en las otras dolencias. E incluso si sólo se identifica una enfermedad, son posibles múltiples pronósticos, lo que significa que hay incertidumbre sobre el futuro. Por supuesto, también se pueden recetar múltiples terapias, no sólo para enfermedades múltiples sino para una sola, para *estar seguros*. Y a ello se suma la distinción entre salud positiva y salud negativa.

Las ciencias de la paz tienen mucho que aprender del paradigma. Recojamos aquí un solo punto: concebir la diagnosis, el pronóstico y la terapia en plural, ajustando unos a

otros. Buena parte del pensamiento, palabra y obra en el campo de la violencia/paz da un diagnóstico de violencia, pero sólo como violencia directa y física, y principalmente en el caso más agudo. El pronóstico es que, si no se trata, la violencia se repetirá. La terapia es inhabilitación del cuerpo por castración, lobotomía, quimioterapia (o incluso eliminación en casos extremos), o lo mismo por el castigo tras un proceso de adjudicación para la prevención individual y/o general, a menudo realizado de forma que también sirve para la inhabilitación mediante el exilio o el encarcelamiento.

Un esquema verdaderamente simplista: una enfermedad, un pronóstico, dos terapias. Los aforismos folclóricos para las dos terapias son: *Un ataque es la mejor defensa* y *La violencia es el único idioma que comprende*, junto a *Si vis pacem, para bellum*, para la prevención.

Traducción: «A mí no me consta que él hable ningún otro idioma».

Lo que se necesita en las ciencias de la paz es un esquema clasificatorio mucho más depurado para los tres elementos. La fórmula todoterreno de *violencia* debe ser sometida a mucho refinamiento y especificación. En cuanto al pronóstico, todas las trayectorias anotadas antes tienen sentido cuando ya hemos definido el excedente y la falta de paz. Y podemos darnos cuenta de que el pronóstico común de que la violencia engendra violencia aguantará mejor empíricamente que los elementos terapéuticos citados, ambos violentos. Lo que necesitaríamos son terapias no violentas.

Pero es el conjunto de terapias, las respuestas al «y qué, ¿qué vais a hacer al respecto?», la verdadera piedra de toque para ver si las ciencias de la paz han llegado a su madurez. Se necesita un rico conjunto de rutinas de intervención activa con una correspondencia adecuada al conjunto de diagnósticos, y estamos aún muy lejos de eso. O ¿es básicamente cuestión de reunir todos los conocimientos hoy dispersos? ¿Y de utilizar varias terapias no violentas?

¿O —una cuestión más estratégica—, se trata de saber qué hacer, por qué y cómo, y además dónde y cuándo, por quién y para o con quién, y quizás también contra quién? El qué y el porqué es el problema de la investigación sobre la paz, utilizando el enfoque D-P-T citado antes como paradigma que subyace en las epistemologías analizadas. El cómo es el problema básico de la acción por la paz. Pero el cuándo y dónde, de quién y para quién, también tendrán que ser parte de la teoría general de la acción por la paz, que es de lo que estamos hablando. Para eso, necesitamos mapas de la realidad social en la que la violencia y la paz pueden desplegarse.

## 2.2. ¿CÓMO PODRÍAN LOS INVESTIGADORES DE LA PAZ HACER TRABAJO DE PAZ (TERAPIA)?

Preguntémoslo primero: ¿dónde actuarían los investigadores de la paz para promover la paz? De las muchas respuestas que hay, algunas pueden servir como una primera aproximación, utilizando un mapa muy sencillo de la sociedad. Más adelante se darán mapas más completos.

Utilicemos un modelo con dos clases y dos países; nos referimos a las clases como *élite* y *pueblo*, y a los países como A y B (añadir más clases y países no cambia nada). Insertando investigadores de la paz en A y B obtenemos la figura 2.1.

Hay muchas posibilidades para que actúen los investigadores de la paz. Pero primero debemos descartar lo que no es una posibilidad: investigadores de la paz que hablan únicamente entre sí, en seminarios, asociaciones académicas nacionales o internacionales, etc. Podemos pasar ahora a una lista de seis posibilidades.

Figura 2.1. Canales de influencia

	País A	País B
Élites	Élites A	Élites B
Investigadores	Investigación sobre la paz A	Investigación sobre la paz B
Pueblo	Pueblo A	Pueblo B

1. *Investigación sobre la paz-Élite, propio país.* Éste es el canal de influencia clásico, *dem Kurfürsten etwas in die Ohren flüsteren*, tanto si la iniciativa la toman las élites como si la toman los investigadores. El objetivo debería ser el diálogo, pero las élites tienden a buscar consejos que puedan adaptarse a sus propios paradigmas, no consejos que puedan ser identificados con la oposición o con países contrarios. En general, verán a los investigadores como productores de premisas, no de conclusiones, y como sirvientes, no como socios para un diálogo.

Si podemos dar por hecho que las conclusiones de la élite se encontrarán en el campo de *paz por medios pacíficos*, no hay problema, mientras se tenga presente la naturaleza pública de los conocimientos sobre la paz. Si hay que mantener en secreto esos conocimientos, no son conocimientos sobre la paz, dado que se supone que otros no deben participar de ellos. Esto margina a otros; es decir, está funcionando la violencia estructural. Tras ella acecha la posibilidad, o al menos la sospecha, de que está actuando la violencia directa y/o cultural, en forma de información sobre medios violentos o pautas de pensamiento, etc., que no pueden ser expuestos al ojo y oído público. Esta sospecha no es irracional en un mundo en el que la clase política, propietaria o administradora de los estados, se ve a sí misma como detentadora del monopolio tanto sobre los medios de fuerza finales como sobre las decisiones en última instancia en asuntos exteriores. Ambos encuentran una fácil combinación en las guerras.

2. *Investigación sobre la paz-Pueblo, propio país.* Este enunciado se conoce también como educación para la paz o educación del pueblo. En una crisis de política exterior como la guerra fría o la crisis del Golfo, podría adoptar la forma concreta de relacionarse con los movimientos pacifistas, de tres maneras:

- El modelo 2.1 considera el movimiento pacifista como básicamente ignorante, posiblemente también ineducable, y desarrollaría una educación de arriba abajo, de vía única; sermoneando al movimiento.
- El modelo 2.2 considera el movimiento por la paz como infalible, al ser popular, y se dedicaría a la producción de premisas, de abajo arriba, para llegar a conclusiones (por ejemplo, el desarme) sacadas por el movimiento pacifista.
- El modelo 2.3 rechaza el 2.1 como no democrático y el 2.2 como entreguista porque descarta la libertad académica de buscar y después investigar. La alternativa es el diálogo con el pueblo, manteniendo siempre la total libertad académica.

3. *Investigación sobre la paz-Pueblo-Élites, propio país.* Éste es un canal de dos carriles: los investigadores se comunican con el pueblo, que a su vez ejerce presión sobre las élites. Bien puede ser éste el canal más efectivo, si al menos hay un acceso correcto a los medios de comunicación, si el país no es demasiado grande y si hay una actitud general demo-

crática. Esto último no es lo mismo que un sistema electoral democrático, ya que los partidos o personas que se presenten a las elecciones pueden tener posturas sobre grupos de temas más que sobre temas únicos, y los asuntos de la paz pueden no ser la primera prioridad popular. Un referéndum podría situar la cuestión de la paz en primer plano.

4. *Modelos 1, 2 y 3, otro país.* Sería lo mismo, sólo que en otro país. Dado que la problemática de la paz entre los países es internacional, debe promoverse en todos sus puntos. No hay razón para limitar la acción sobre un problema global al propio país, que puede tener élites muy intransigentes o resultar relativamente insignificante incluso si sus élites adoptan políticas de paz. El diálogo con las capas altas de otros países puede ser muy delicado, porque además no implica una divisoria posición-oposición nacional. El diálogo con la población de otros países puede tener la misma función en relación con esa divisoria en ese otro país. Y el canal indirecto para llegar a las élites a través de su propio pueblo puede funcionar en ocasiones mejor que en el propio país, ofreciendo nuevas perspectivas. Si está actuando una doble oposición —en la que el pueblo de B está contra las élites de B, que a su vez están contra las élites de A—, estas últimas pueden incluso valorar el contacto con el pueblo de B: el enemigo de mi enemigo es mi amigo. Sin embargo, esto no es demasiado pacífico.

5. *Modelo 4 internacionalmente.* Significa que los investigadores por la paz actúan juntos en conjunción, y en parte mediante un movimiento por la paz internacionalizado, desarrollando la diplomacia popular, la diplomacia de la sociedad civil, para ejercer presión sobre las élites estén donde estén, y tengan o no intereses compartidos. Viene a ser lo que pasó al final de la guerra fría, siendo los investigadores por la paz la intelectualidad del movimiento por la paz. Los dos grupos estaban unificados en líneas muy generales, y ejercieron presión sobre élites estalinistas y nucleares que no estaban para nada unificadas entre sí. La más débil se desmoronó primero; la segunda podría haberle seguido de haberse podido mantener la presión.

6. *Combinación de todos los modelos.* Evidentemente, el mejor enfoque es el ecléctico. Vivimos en un mundo militarizado que tiende a utilizar la violencia directa respaldada por la violencia estructural y cultural de complejos militares-burocráticos-corporativos-intelectuales altamente institucionalizados y por ideologías militaristas fuertemente interiorizadas. Señalar la naturaleza contraproducente de la violencia y que hay alternativas tiene sentido en todas las direcciones, y lo único que pueden hacer éstas es reforzarse entre sí. De hecho, una percepción obtenida del final de la guerra fría puede ser, precisamente, que la paz no se puede obtener únicamente por la acción de élites (el proceso de Helsinki, impresionante en muchas facetas, acabó de alguna forma en el limbo), ni solamente mediante la acción de movimientos populares (tanto los movimientos disidentes como los pacifistas se habían estado dando durante mucho tiempo), sino por la acción combinada de ambos (el triángulo movimiento disidente-movimiento pacifista-Gorbachov). He aquí un aspecto que hay que recordar una y otra vez: en este terreno es preferible el exceso a demasiada escasez.

### 2.3. PARADIGMA I DE LA INVESTIGACIÓN SOBRE LA PAZ: SEIS ESPACIOS, SISTEMAS INTER/INTRA

La *sistematización* es un ejercicio indispensable en cualquier ciencia, personificado por celebridades tales como Lineo en el caso de las plantas y Mendelejev-Meyer para los ele-

mentos de la tabla periódica. La materia de la disciplina se subdivide, y esa división debería satisfacer los viejos criterios para las clasificaciones divinas: ser mutuamente excluyentes hasta un punto razonable, exhaustivas y basadas en *fundamentum divisionis* (en el caso de Lineo, el número de las partes de una flor que producen y reciben células masculinas; en el de Mendelejev, el número atómico). Una buena sistematización debe servir para cuatro objetivos: ser un mapa del campo definiéndolo mediante un listado de las subdivisiones que comprende la óptica de esa disciplina; servir de guía para la recopilación de datos; para la formación de teorías, y para ordenar de manera fácilmente accesible los informes sobre la investigación. Estos cuatro fines deben obedecer al mismo esquema; los tres primeros generando nuevas investigaciones, y el cuarto organizándolas.

Antes que nada, algunas advertencias sobre caminos que *no* deben tomarse.

La conceptualización en términos de localización geográfica —sea del problema analizado, sea del autor— va en sentido contrario al *globalismo* de las ciencias de la paz. Y la conceptualización según disciplinas lleva a una sistematización con enfoques socio-económico-politológico-antropológicos, de relaciones y derecho internacional, que van en sentido contrario al *holismo* (globalidad) de las ciencias de la paz. La vieja estructura disciplinar se desbordaría, yendo hacia una nueva disciplina en busca de sus propias perspectivas, a la que bien podemos referirnos como transdisciplinar o como una nueva disciplina. La multidisciplinariedad, con un diálogo interno a través de las fronteras disciplinares, es tan sólo una fase temprana.

Otro enfoque sería preguntar a los investigadores de campo cómo definen ellos mismos lo que están haciendo —la lista de comisiones de la Asociación Internacional de Investigaciones sobre la Paz, por ejemplo—. El enfoque es democrático, y excelente para la definición de comisiones de estudio. Pero entonces no habría un esquema conceptual subyacente, no habría *fundamentum divisionis*, no habría una visión de conjunto, posiblemente holística. Por otra parte, una visión holística puede también resultar artificial, incluso ser una camisa de fuerza para las personas que, trabajando en este campo, han definido, por reducción o extensión, su propia especialidad. Ambos enfoques son legítimos, ambos se pueden utilizar para dialogar y para servir mutuamente de listas de control.

Lo que propongo es un enfoque que tome como punto de partida la visión de las ciencias de la paz como una ciencia aplicada, parecida a la ciencia médica o de la salud, animada por un paradigma D-P-T subyacente (diagnóstico-pronóstico-terapia). Recapitulemos:

- *Diagnóstico* es el trazado de un sistema empírico sobre un conjunto de estados de sufrimiento (*dukkha*, enfermedad, intranquilidad, violencia) y sobre un conjunto de estados de felicidad, de potenciación de la vida (*sukha*, bienestar, tranquilidad, salud, paz), definido en negativo como ausencia de sufrimiento o en positivo como intensificación de la vida. O ambos.
- *Pronóstico* es la predicción sobre la trayectoria de ese sistema a lo largo del tiempo, generalmente de *dukkha* hacia *sukha*, de enfermedad a salud, de violencia a paz, diferenciando entre la autocuración, o automatismo, y la intervención.
- *Terapia* es esa intervención, bien por el Yo, el Otro o ambos, y estrechamente relacionada con el diagnóstico y el pronóstico. Las terapias pueden ser preventivas, *ex ante* (*dukkha*) o *ex post*, como las terapias curativas. O ambas, pero no ni una ni la otra.

Una forma de medir la madurez de una ciencia aplicada sería mediante el nivel de diferenciación, en términos generales, la medida cardinal, en tres conjuntos de diagnósticos,

pronósticos y terapias. Una segunda forma sería la precisión del mapa de estos tres conjuntos unos sobre otros, una tercera el acierto de los pronósticos con o sin intervención, una cuarta la precisión de las terapias. Aún estamos lejos de todo esto en las ciencias de la paz, y quedan por aclarar importantes problemas filosóficos sobre viabilidad y conveniencia.

Pero el lamentable estado de cosas actual (diagnóstico: problemas; pronóstico: las cosas empeoran; terapia: llamar a la policía/los marines/la ONU) no es digno del *Homo sapiens*.

Por lo tanto, nuestro punto de partida es el siguiente:

- Diagnóstico: estados de violencia.
- Pronóstico: procesos de violencia; aumentan, se estabilizan, decrecen.
- Terapia: procesos de reducción de violencia (paz en negativo); procesos de potenciación de la vida (paz en positivo).

Un punto del que podrían partir las ciencias de la paz sería aclarar lo que es violencia, o sufrimiento, mediante estas preguntas:

*¿Cuál es la causa de la violencia? ¿Cuáles son los efectos de la violencia?*

También podríamos empezar desde el punto opuesto, el de la paz, preguntando:

*¿Cuál es la causa de la paz? ¿Cuál es el efecto de la paz?*

En cualquiera de las dos formulaciones necesitaremos una tipología lo suficientemente amplia para las respuestas. Una tipología mínima utilizaría estos seis espacios: Naturaleza, Persona, Sociedad, Mundo, Cultura, Tiempo. Sumado a ello viene la distinción sistemática *intra/inter*, como entre la *dialéctica intrapersonal* y las *relaciones interpersonales*.

Combinando espacios y sistemas llegamos a los 12 factores que se reflejan en el cuadro 2.1, y que se detallarán más en el cuadro 2.2.

Ahora podemos proponer subtipologías para los seis espacios:

- Naturaleza (N): seres humanos, animales, plantas, microorganismos, virus.
- Persona (P): necesidades de supervivencia, bienestar, libertad, identidad (categorías que también se pueden aplicar a la naturaleza viva).
- Sociedad (S): naturaleza, género, generación, raza, clase, nación, país.

**Cuadro 2.1. Sistematización de los estudios sobre la paz y el conflicto I**

Espacio	Intra	Inter	Violencia	Paz negativa	Paz positiva
Naturaleza					
Persona					
Sociedad					
Mundo					
Cultura					
Tiempo					
	Dialéctica interna	Relación externa	Reducción de la vida	Reducción de la violencia	Potenciación de la vida

- Mundo (M): Noroeste, Noreste, Suroeste, Sureste; territorial (sistema de Estado); no territorial (capital, sociedad civil, pueblo).
- Cultura (C): Occidente I, Occidente II, Índica, Budista, Sínic, Nipona.<sup>1</sup>
- Tiempo (T): tiempo interior, *kairos*; y tiempo exterior, *cronos*.

Este esquema puede simplificarse para distinguir entre naturaleza, actor, estructura, cultura y tiempo, violencia o paz.

- La *violencia natural* se originaría en la naturaleza, incluido el cuerpo humano, y sería involuntaria, no intencionada (por cualquier sujeto humano).
- *Violencia directa o de actor* es la que se define en espacios personales, sociales y mundiales, y es intencionada, bien por acciones individuales, bien por personas dentro de colectividades.
- *Violencia indirecta o estructural* es la que se define como inserta en los espacios personales, sociales y mundiales, y no es intencionada.
- La *violencia cultural* sirve para legitimar la violencia directa y estructural, motivando a los actores a cometer violencia directa o a evitar contrarrestar la violencia estructural; puede ser intencionada o no intencionada.
- La *violencia temporal* implica repercusiones negativas sobre futuras generaciones. Caso extremo: la vida ya no es reproducible (*sostenible*).

La violencia directa puede dividirse en *verbal* y *física*, y en violencia que daña al *cuerpo*, *mente* o *espíritu*. Todas las combinaciones posibles dejan una estela traumática que puede suponer violencia con el paso del tiempo.

La violencia estructural se divide en *política*, *represiva* y *económica*, *de explotación*; respaldada por la *penetración*, *segmentación*, *fragmentación* y *marginación* estructurales. Además, existe también la *violencia estructural horizontal* al estar todo demasiado estrechamente relacionado, o demasiado poco relacionado, o incluso no estarlo. Las estructuras pueden ser demasiado dominantes (verticales), demasiado apretadas (horizontales), y serlo excesivamente (ambas/y) o demasiado poco (ni una, ni otra).

La violencia cultural se divide por su contenido (*religión*, *derecho e ideología*, *lenguaje*, *arte*, *ciencias formales/empíricas*, *cosmología* —*cultura profunda*—) y por sus transmisores (*escuelas*, *universidades*, *medios de comunicación*).

La violencia intencionada sólo puede surgir en las personas (humanas), de forma individual o colectiva, en espacios sociales y mundiales; utilizando a veces violencia natural, estructural y cultural. Pero los efectos dañinos de la violencia intencionada se encuentran en todas partes: en los seres humanos, en la naturaleza sensible, en la naturaleza insensible, y en estructuras y culturas dañadas; también como violencia temporal. La violencia también lesiona y daña las partes insensibles del mundo, siendo más amplia que la *dukkha*. Existen términos especiales para casos extremos:

- Ecocidio: violencia extrema contra la naturaleza.
- Suicidio: violencia directa, terminal, hacia el propio Yo.
- Homicidio: violencia directa, terminal, hacia el Otro.
- Genocidio: violencia directa, terminal, contra todo un pueblo.
- Estructuricidio: destrucción de una estructura, desestructuración.<sup>2</sup>

- Culturicidio: destrucción de una cultura, desculturación.<sup>3</sup>
- Omnicidio: todas las anteriores.

*Paz negativa es la ausencia de cualquier tipo de violencia.*

La ausencia de violencia estructural no puede interpretarse como inexistencia de estructura, entendida como ausencia de relación interior o exterior. La dialéctica interior humana es eterna; como personas podemos huir de los demás, pero no de nosotros mismos. Y no tener relaciones con el exterior no es solución; de ahí la búsqueda de estructuras horizontales, fuera y dentro.

He aquí una tipología para la paz positiva, más allá de *sukha*:

- La *paz natural* es cooperación entre especies, la ausencia de lucha.
- La *paz positiva directa* consistiría en bondad verbal y física, el bien para el cuerpo, la mente y el espíritu del Yo y el Otro; dirigida a todas las necesidades básicas, supervivencia, bienestar, libertad e identidad. El amor es el compendio de todo ello: una unión de cuerpos, mentes y espíritus.
- La *paz positiva estructural* sustituiría represión por libertad, equidad por explotación, y los reforzaría con diálogo en lugar de penetración, integración en lugar de segmentación, solidaridad en lugar de fragmentación y participación en lugar de marginación. Podrían ser necesarias grandes estructuras verticales (alfa), pero las pequeñas estructuras horizontales (beta) son más hermosas (evitan una estructuración excesiva). Esto vale también para la paz interior: la tarea es lograr la armonía del cuerpo, la mente y el espíritu. La clave es el diálogo interno y externo con uno mismo.
- La *paz positiva cultural* sustituiría la legitimación de la violencia por la legitimación de la paz; en la religión, el derecho y la ideología; en el lenguaje, en el arte y las ciencias, en las escuelas, universidades y medios de comunicación; construyendo una cultura de paz positiva. En el espacio interior del Yo, esto significa abrirse a diversas inclinaciones y aptitudes humanas, sin reprimirlas.

El sexto espacio, el *tiempo*, es el medio en el que cualquier sistema se mueve o sufre procesos, violencia o paz crecientes o decrecientes, o *dukkha* y *sukha*, más allá de la acción humana o movido por una intervención, del Yo o del Otro. La violencia del tiempo, o *violencia temporal*, encaja también en forma de procesos de paz que se mueven demasiado despacio, o procesos de violencia que se mueven demasiado deprisa, o como procesos mal coordinados. No hay límites a la paz, al igual que no hay límites a la violencia. La omnipaz es tan significativa como el omnicidio. El lema clave de nuestra cultura debería ser *pax omnium cum omnibus, no bellum omnium contra omnes*. Pero no lo es.

Es útil este discurso con seis espacios y sistemas intra/inter (doce combinaciones). Un discurso es un andamiaje intelectual en cuyo marco se pueden formular teorías; una teoría es un conjunto interrelacionado de hipótesis; una hipótesis excluye algunas combinaciones y queda falsificada por su apariencia empírica. Pero un discurso excluye aquello que no puede ser formulado; debería dar cabida al pensamiento, no subyugarlo o silenciarlo.

Estos teoremas encajan bien en este discurso:

- *Cualquier tipo de violencia engendra violencia de cualquier tipo.*
- *Cualquier tipo de paz engendra paz de cualquier tipo.*
- *La paz positiva es la mejor protección frente a la violencia.*

Más en concreto, la violencia directa se autogenera mediante la venganza y la disuasión ofensiva; la violencia estructural se autogenera mediante la clonación y la terminación; la violencia directa puede ser utilizada para construir violencia estructural; la violencia estructural lleva a la violencia directa revolucionaria y contrarrevolucionaria; y la violencia cultural legitima todas las anteriores.

El esquema que aparece en el cuadro 2.2 es en realidad muy sencillo. VD, VE, PD y PE tienen seis subdivisiones (N, P, S, M, C, T); VC y PC tienen once cada una, en total  $(4 \times 6) + (2 \times 11) = 46$ . Hay subdivisiones para N, P, S, M, C, T y para las subdivisiones culturales. Y así sucesivamente.

Un punto básico a tener en cuenta es que las ciencias de la paz presuponen ciencias de la violencia. Si la violencia es el problema y la paz el remedio, entonces cada aspecto requiere investigación, educación y acción.

Para someter el esquema a prueba, veamos cómo encajarían en él tópicos como el militarismo, el ecologismo, la democracia y el patriarcado.

El *militarismo* se situaría en la columna VD-VE-VC, con armas y despliegue para intervención militar M, respaldada por estructuras de E como complejos industriales, legitimada por elementos patrióticos y patriarcales de C, y por el patriotismo en escuelas y el entrenamiento militar en las universidades. El militarismo debe estudiarse en tiempo y espacio, geografía e historia, y, en su relación dialéctica, con la columna PD-PE-PC: desmilitarización.

La *ecología* y la crisis ecológica en general es violencia directa contra la naturaleza, por ejemplo, en la guerra; la violencia estructural de la industria y la agroindustria; y las pautas culturales que legitiman todo eso; también en relación con sus correspondientes categorías de paz.

La *democracia* (como los derechos humanos) es una institución, lo que quiere decir un conjunto de normas legales que, como la cultura, pueden legitimar o no la paz directa o estructural o la violencia/guerra. Tiene que analizarse en los seis espacios, y no puede decidirse a priori.

El *patriarcado* es violencia estructural con los hombres arriba y las mujeres más abajo, que se expresa en S y M como incontables formas de violencia contra las mujeres, legitimada por ciertas pautas culturales. Una vez más, debe comprenderse en función de sus negociaciones pacíficas.

Así pues, el tópico se extiende sobre varios aspectos del sistema, pero un estudio concreto puede ser más limitado. La sistematización sirve como un reto para completar el estudio, dando entrada a más aspectos.

¿Cómo clasificamos entonces las dieciocho comisiones instituidas por la Asociación Internacional de Investigaciones sobre la Paz (AIIP)?

- *Comunicación*. Una forma de interacción en S y M; y un estudio de los medios como transmisores de cultura de paz/guerra.
- *Materias de reconversión*. Desmilitarización de los aspectos armamentísticos y logísticos del militarismo, para objetivos civiles.
- *Defensa y desarme*. Seguridad (baja probabilidad de guerra en M), reducción de la defensa ofensiva e incremento de la defensiva.
- *Seguridad ecológica*. Resolución de conflictos en P, S y M, surgidos de crisis ecológicas en N, para prevenir brotes de violencia.
- *Política alimentaria*. Una de las más elementales necesidades de P en su relación con todo el esquema VD/PD, VE/PE y VC/PC.

**Cuadro 2.2. Sistematización de los estudios sobre la paz y el conflicto II: algunos ejemplos de ámbitos de educación, investigación, acción**

<p><b>Violencia directa (VD)</b>                      N: 'supervivencia de los más aptos'                      P: violencia al Yo, suicidio                      S: violencia a través de líneas de fractura                      M: geografía de la guerra; genocidio                      C: culturicidio                      T: historia y futuro de la violencia y la guerra</p>	<p><b>Paz directa (positiva) (PD)</b>                      N: 'ayuda y cooperación mutuas'                      P: crecimiento intra- e interpersonal                      S: liberación no violenta                      M: movimientos por la paz, defensa alternativa                      C: liberación cultural                      T: historia y futuro de la paz</p>
<p><b>Violencia estructural (VE)</b>                      N: ecocidio                      P: psicopatologías                      S: patriarcado, racismo, clase                      M: imperialismo, comercio                      C: imperialismo cultural                      T: historia y futuro de la explotación y la represión</p>	<p><b>Paz estructural (positiva) (PE)</b>                      N: paz ecológica no humanocéntrica                      P: paz intra- e interpersonal                      S: desarrollo, paridad, equidad                      M: regiones de paz, gobernabilidad, ONU                      C: coexistencia cultural                      T: sostenibilidad de los anteriores</p>
<p><b>Violencia cultural (VC)</b>                      Religión: trascendente                      Derecho: democracia, derechos humanos                      Ideología: universalista, singularista                      Lenguaje: sexista, racista                      Arte: patriótico, patriarcal                      Ciencia I: ¿lógica occidental?                      Ciencia II: para destruir la vida                      Cosmología: ¿Occidental I? ¿Sínica? ¿Nipona?                      Escuela: militarización                      Universidad: militarización                      Medios: periodismo de guerra, de violencia</p>	<p><b>Paz cultural (positiva) (PC)</b>                      Religión: immanente                      Derecho: democracia, derechos humanos                      Ideología: particularista, pluralista                      Lenguaje: humanista, no de especies                      Arte: humanista, no de especies                      Ciencia I: ¿Taoísta? ¿Budista?                      Ciencia II: para potenciar la vida                      Cosmología: ¿Occidental II? ¿Índica? ¿Búdica?                      Escuela: educación para la paz                      Universidad: estudios e investigación sobre la paz                      Medios: periodismo de paz</p>

- *Marginación humana en la política económica global.* Un aspecto básico de la violencia estructural en M, y sus consecuencias.
- *Derechos humanos y desarrollo.* Una institución concreta (conjunto de normas legales) y su relación con la paz estructural en P y S, potencialmente también en N y M, y en T (sostenibilidad).
- *Conflictos internos y su resolución.* Transformación creativa del conflicto como alternativa a la violencia en S (no en M).
- *Resolución de conflictos internacionales.* Transformación creativa del conflicto como alternativa a la violencia en M (no en S).
- *Finalización de la guerra y construcción de la paz en Oriente Medio.* Todos los anteriores puntos y los siguientes (y más) en Oriente Medio.
- *No violencia.* Paz directa por medios pacíficos en todos los campos, en el contexto de (amenazas de) violencia de grandes dimensiones.
- *Educación por la paz y estudios universitarios sobre la paz.* Educación y estudio a todos los niveles como forma de transformar la cultura.
- *Movimientos por la paz, movimientos pacifistas.* Movimientos en la sociedad civil en S y M, a favor de la paz directa, estructural y cultural en S y M.

- *Refugiados.* La situación de los pueblos obligados a abandonar sus hogares por crisis en N, S y M; víctimas de la violencia en general.
- *Religión y conflicto.* Un aspecto importante de la cultura, en su papel como legitimador de violencia o paz directas o estructurales.
- *Cambios en Europa del Este.* Todos los anteriores (y más) en Europa del Este en el actual proceso de transformación.
- *Mujeres y paz.* Todo lo anterior (y más) en relación con una división de S; patriarcado y su deconstrucción.
- *Paz y Japón.* Todos los anteriores (y más) para Japón.

Estas 18 comisiones tienen su propia definición; la tarea de (re)definición es siempre un aspecto importante de la actividad investigadora. Aquí se trata sólo de que todas las comisiones de la AIIP tienen cabida en el discurso que se plantea. Tres de ellas son no globales, al ser específicas de áreas (Oriente Medio, Europa del Este y Japón), lo cual es bastante razonable. Ninguna comisión es no holística por ser específica de una disciplina. Se podrían proponer más comisiones (por ejemplo, P, paz interior; T, macrohistoria; C, más aspectos de la cultura). ¡Hay tanto trabajo por hacer!

Se aprecian algunos olvidos de consideración: una *teoría general de la paz* (protección y potenciación de las necesidades básicas de los seres humanos y la naturaleza), una *teoría general del conflicto* (qué ocurre cuando son incompatibles los objetivos de distintos sistemas que van en pos de sus metas) y una *teoría general del desarrollo* (realización reproducible de necesidades y objetivos). Lo mismo es aplicable a *bases y epistemología/metodología*, que también deben añadirse a los dos esquemas aquí expuestos. Para que las ciencias de la paz puedan abordar nuevos problemas (el Golfo, Europa del Este, Somalia, Ruanda, Chiapas), son indispensables conocimientos técnicos generales. El fin de la guerra fría marcó también el final de más de un investigador de la paz.<sup>4</sup> Está surgiendo una Comisión de Teoría de la Paz en la AIIP.<sup>5</sup>

## 2.4. CIENCIAS DE LA PAZ, DE LOS CONOCIMIENTOS DE PAZ A LAS TÉCNICAS DE PAZ

La paz es la transición, de izquierda a derecha, en la Sistematización I y II de las ciencias de la paz. Los estudios para la paz pueden contribuir mediante conocimientos basados en la investigación. Pero los estudios solos no frenan la violencia directa, ni desmantelan estructuras violentas, ni construyen paz directa, estructural y cultural. Lo hacen las personas preparadas, con técnicas; y *técnicas = conocimientos de cómo hacer + imaginación + compasión + perseverancia*.

Para construir paz directa y estructural se necesita acción, y el medio en que todo ello se despliega es el *tiempo*, bien como *kairos*, bien como *chronos*. Un ingeniero puede saber qué está mal en un puente y cómo debe quedar un buen puente. Pero para ir de A a B se necesita una acción, es decir, todas las soldaduras que hay que hacer; una tarea que es asignada a los *trabajadores*, mientras que en medicina un cirujano con un bisturí puede hacer las tres cosas. Ambas son profesiones. La ingeniería tiene un alto nivel de conocimientos y un bajo nivel de técnicas materiales; de ahí la necesidad de trabajadores con bajo nivel de conocimientos y alta calificación técnica. La medicina tiene un alto nivel tanto de conocimientos como de técnicas, con enfermeras y pautas de división interna del trabajo.

Hay razones muy convincentes para integrar conocimientos y técnicas en la misma persona: transferencia directa de ida y vuelta entre la teoría y la práctica, asun-

ción de una responsabilidad personal —por contraste a requerir la acción de otros—, para conseguir un mundo más pacífico. Pero también hay argumentos a favor de la división del trabajo.

Dejemos bien claro que no se está argumentando aquí en contra de los estudios, investigación y ciencias de la paz en estado puro, al margen de la exigencia de materializaciones inmediatas y factibles. La experiencia demuestra que, cuando se persigue el conocimiento puro, siempre habrá como propina resultados prácticos no buscados, descubrimientos casuales afortunados. No es un argumento tampoco contra la apertura hacia técnicas para la paz además de los conocimientos sobre la paz.

De la segunda sistematización hecha más arriba, se deduce fácilmente cómo estructuraría el autor de este trabajo un curso de un año de duración sobre conocimientos y técnicas de paz:

Básicos:	Teoría general de la violencia Formación de conflictos Epistemología	Teoría general de la paz Transformación de conflictos Metodología
Especiales:	Violencia directa Violencia estructural I: <i>Explotación</i> Violencia estructural II: <i>Represión</i> Violencia cultural	Paz directa Paz estructural I: <i>Justicia económica</i> Paz estructural II: <i>Justicia política</i> Paz cultural

La violencia estructural y la paz estructural se dividen aquí en el ejercicio violento o pacífico del poder político y económico, y se han añadido seis cursos básicos; en total, 14 cursos. En una versión abreviada, los lados *yin* y *yang*, los problemas y los remedios, pueden combinarse en un solo curso, y obtenemos siete cursos. O, como una introducción muy, muy corta, sólo los primeros cuatro.

La formación clásica impartida en escuelas de diplomacia y similares desafía el globalismo fijándose en estudios de área, definidos de tal forma que Centro y Periferia quedan disgregados intelectualmente (Latinoamérica sin estudiar Estados Unidos; Europa del Este sin estudiar la Unión Europea), lo que, a su vez, hace invisibles las estructuras. Se desafía el holismo al concebir al *experto* como alguien firmemente arraigado en una disciplina tradicional. La perspectiva general sobre conflicto y paz es legalista, sin cuestionar el derecho como una fuente más de violencia cultural y estructural (pero también potencialmente de paz estructural y cultural). El poder militar, la intervención, son legítimos como último recurso, con insuficiente atención y conocimientos sobre alternativas; el poder económico (sanciones y ofertas positivas como palos y zanahorias respectivamente) se entiende dentro de las corrientes económicas dominantes, que son en sí mismas elementos legitimadores básicos de la violencia estructural económica. El poder político se percibe en términos de una teoría democrática acrítica, y respecto al poder cultural, o bien ni se le toma en consideración o bien se refuerza por la pauta de «nosotros les estudiamos a ellos» (estudios de área). En resumen, ese tipo de formación de diplomáticos no sólo está cargada de fuertes prejuicios ideológicos con resultados fácilmente predecibles, sino que está sencillamente pasada de moda.

Hay un amplio campo para la modernización, y este proyecto es una de las posibilidades. La combinación clásica de estudios de área (incluida la formación lingüística),

legalismo, *realismo* (centrarse en la violencia más que en la no violencia), atención sólo al conflicto entre países, y una o dos disciplinas de la corriente dominante..., todo ello son recetas para garantizar deficiencias.

Se necesitaría urgentemente en el mundo una formación postgraduada, en cuantos más sitios mejor, con un Máster en Paz y Resolución de Conflictos, similar a los Máster de Administración Empresarial. No hay sustituto para la resolución de conflictos creativa en la búsqueda de la paz. Un conflicto no resuelto puede llevar a la frustración, que puede llevar a la agresión, que puede desembocar en la violencia. Para fortalecer más aún la paz y la resolución de conflictos, podríamos añadir el desarrollo, pero ese campo es tan vasto que sería mejor que se dieran títulos separados. En ambos casos, se debería prestar la debida atención a la interacción entre paz y desarrollo; y a la relevancia de la civilización (cultura) como contexto a tener en cuenta y como causa importante tanto de violencia como de paz.

En todos los cursos deberían desarrollarse conocimientos y técnicas. Los conocimientos pueden desarrollarse en vertical (conferencias), en horizontal (seminarios y debates) y horizontalmente entre estudiantes, y entre profesores (coloquios). Los dos últimos faltan con frecuencia en las universidades de Estados Unidos, con gran costo tanto para profesores como para estudiantes. Pero ¿qué hay del *cómo hacer*, de la imaginación, compasión y perseverancia? Las universidades flojean en los cuatro, especialmente en los dos últimos.

En última instancia, no hay sustituto para la formación sobre el terreno y para la práctica, en realidades directas estructurales, culturales y sociales. Esto tendrá que ser parte de un segundo año de formación y/o fruto de que la práctica sea un requisito previo para acceder a dichos cursos. Pero la realidad puede entrar en las clases también por medio de *testigos*, o medios *audiovisuales*; puede simularse en *ejercicios con lápiz y papel* con descripción de situaciones problemáticas, petición de recetas con directrices de actuación y análisis de consecuencias, y *juego/simulación* (del tipo ordenador-ordenador, ordenador-persona, persona-persona —*juego de rol*—).

Además de esas propuestas (no sustituyéndolas), se debe utilizar el *teatro*, que es mucho más global que el juego de rol, reflejando situaciones de la vida real o imaginaria, y en el cual las personas participantes escriben y escenifican la obra. Una clase dividida en pequeños grupos escribiendo y actuando sobre el mismo tema, o a la que se le dan «seis personajes en busca de autor» (con perdón de Pirandello), daría una buena base para comparaciones y posteriores desarrollos. Un equipo debatiendo sobre cómo escribir sobre un conflicto está en sí mismo en alguna forma de conflicto, lo que enriquece la profundidad de la experiencia. Lo ideal sería que la obra cubriera todo un ciclo de elementos interrelacionados, y, por supuesto, que fuera objeto de un intenso debate posterior.

En resumen, ¿en qué puntos de S y M podrían personas con este tipo de formación actuar en favor de la paz negativa y positiva?

La respuesta fluye de otra subdivisión de S y M en *Estado* (gobierno-burocracia), *capital* (corporaciones, empresariado) y la *sociedad civil* del pueblo y las organizaciones populares, sociales, de todo tipo, formales e informales, conociéndose éstas en M como organizaciones no gubernamentales (ONG). Uno de los tres —el Estado— tiene el monopolio de la violencia y tiende con facilidad a utilizarla en una *situación* («a un hombre con un martillo, el mundo le parece un clavo»); algo parecido a la manera en que las compañías transnacionales (CTN) utilizarían el capital, y las organizaciones sociales utilizarían el poder moral, no violento, del pueblo, incluida la desobediencia civil.

Los especialistas de la paz podrían trabajar en los seis aspectos:



- En gobiernos y organizaciones intergubernamentales, y la ONU, incluyendo el nivel municipal, que tiene enormes potencialidades para la paz.
- En corporaciones nacionales y transnacionales (CTN).
- En organizaciones sociales nacionales e internacionales (OPI).

En el sistema de estados, incluida la ONU, la atención podría centrarse más en la prevención de la violencia señalando alternativas; en los otros, más en la puesta en marcha de esas alternativas.

Una breve lista de futuros empleadores de especialistas de paz incluye:

- Gobiernos locales, para conflictos locales.
- Ministerios de Asuntos Exteriores y Defensa para lograr políticas mundiales y exteriores más creativas.
- La ONU y otras organizaciones intergubernamentales, en las cuales estarían inmejorablemente situados.
- En corporaciones nacionales y transnacionales, para conseguir que la economía fuera más cooperativa y se centrara en las necesidades humanas básicas.
- En organizaciones sociales nacionales e internacionales, tales como iglesias y sindicatos.
- En escuelas, universidades y medios de comunicación.

## 2.5. PARADIGMA II DE LA INVESTIGACIÓN SOBRE LA PAZ: CUERPO-MENTE-ESTRUCTURA-CULTURA

Uno de los problemas de la sistematización, y del paradigma I que se presentó en la sección 2.3, es la complejidad. El discurso es muy rico, como puede verse en el cuadro 2.3.

La distinción intra-inter es fundamental, porque hace aflorar dos perspectivas analíticas diferentes pero no mutuamente excluyentes: dialéctica, tensiones internas, contra-

Cuadro 2.3. Sinopsis del paradigma I: el discurso de los 12 factores

Espacio	Intra (dialécticas internas)	Inter (relaciones externas)
Naturaleza	Intraespecies Evolución	Interespecies Antibiosis, simbiosis
Persona	Conflicto interno Paz interior	Interpersonal; por ejemplo, relaciones en el matrimonio
Sociedad	Dialéctica intrasocial Grietas en la sociedad	Relaciones internacionales Conflicto y cooperación
Mundo	Dialéctica intramundial Grietas mundiales	Relación interplanetaria (empíricamente vacío)
Cultura	Dialéctica intracultural Nacimiento-madurez-muerte	Diálogo intercultural Antítesis, síntesis
Tiempo	<i>Kairos</i> : tiempo biológico, tiempo subjetivo	<i>Cronos</i> : tiempo físico, tiempo intersubjetivo

diciones, *yin/yang* y una perspectiva relacional entre unidades distintas. Las líneas de quiebra en los espacios social y mundial desempeñan un papel principal en los análisis de conflictos.

Tres perspectivas para hipótesis sobre violencia y paz:

1. *Causalidad*: la violencia/paz se origina en un lugar, por ejemplo, en lo intrapersonal (freudiano), o intrasocial, clase (marxista) o intrasocial, *Volk* (pueblo) (hitleriano) y se representa en otro lugar.
2. *Isomorfismo*: cada espacio puede servir de metáfora para el otro, siendo lo suficientemente similar en sus estructuras como para generar hipótesis.
3. *Isomorfismo causal*: se transfieren pautas entre espacios por aprendizaje individual o colectivo, consciente o subconsciente.

Fijándonos en el cuadro 2.3, debemos indicar que la hipótesis causal se aplica normalmente de forma horizontal, acumulándose el estrés dentro y *representándose* en el mismo espacio: conflictos internos que saltan en las relaciones de un matrimonio; conflictos de clase y nacionales que se dirimen a nivel internacional; la posibilidad de que nuestro tan contradictorio mundo se uniera contra otros planetas; culturas no creativas que se ceban en otras culturas, y un *kairos* (como un trauma individual o colectivo) que se transmite a través del *cronos* como disposición duradera.

La hipótesis isomorfista se suele aplicar verticalmente, en la columna intra, o en la inter. Si asumimos la existencia de diez líneas de quiebra o grietas en un espacio social de seres humanos (especies/naturaleza, género, generación, raza, clase, nación, territorio y los tres bordes del triángulo Estado-sociedad civil-capital), y nueve grietas en un espacio mundial de países (especies/naturaleza, antigüedad, raza, clase, civilización, región y los tres cantos del triángulo organizaciones gubernamentales internacionales-organizaciones sociales internacionales-compañías transnacionales), encontraremos muchos paralelismos, banales y no banales. En el espacio mundial se citan nueve líneas sólo, porque el género entre los seres humanos en un espacio social no tiene un homólogo claro en un espacio internacional. Si, además, desde un punto de vista somático contemplamos a la persona como un gigantesco universo celular, incluso con células que crecen a costa de otras (cáncer, conocido como explotación en S y M), hay mucho que aprender. La arquitectura freudiana de la mente —en términos de id, ego y super-ego— también tiene paralelismos S y M.

Pero lo más interesante es la utilización causal de los isomorfismos mediante el aprendizaje. Por ejemplo, la hipótesis del *darwinismo social* del espacio naturaleza, que se prolonga a otros espacios como norma en la cultura profunda (cosmología) y se convierte en una causa en sí mismo. El paradigma I es básico para las ciencias de la paz. Pero simplificuemos, y acerquemos más el discurso a los discursos de violencia/paz directa-estructural-cultural y poder militar-económico-político-cultural. Al dividirse la violencia estructural (vertical) en dos tipos (económica —explotación— y política —represión—), resulta que son muy similares. Para agarrar por los cuernos el toro de la paz y la violencia, un discurso mínimo, no resumible, sacado del paradigma I, tendría que incluir la naturaleza humana (N) y la cultura (C). Pero ¿dónde quedan entonces P, S y M —los espacios personal, social y mundial—? Necesitamos sin duda la persona interna en relación con otras personas, de P. Pero podríamos compaginar S y M bajo el encabezamiento más general de *estructura*. El tiempo, T, entra a través del indispensable triángulo DPT, ya que la terapia es un esfuerzo basado en el diagnóstico para que un pronóstico gire hacia la paz.

Cuadro 2.4. Paradigma II: el discurso de los 4 factores, con hipótesis

	Productores de violencia	Productores de paz
N: Cuerpo	Masculino	Femenino
P: Mente	No empático	Empático
S, M: Estructura	Vertical (alfa)	Horizontal (beta)
C: Cultura	Centrífugo	Centrípeto

Con estos cuatro factores —*cuerpo, mente, estructura, cultura*— no hemos abandonado totalmente el paradigma I, sólo lo hemos simplificado. De hecho, el discurso es ahora tan simple que está peligrosamente cerca la tentación del reduccionismo a un solo factor, o, mejor dicho, a un síndrome de factores. Debe evitarse el enfoque unilateral sobre la biología (humana), (*biologismo*); sobre la psicología humana (*psicologismo*); sobre la estructura (*estructuralismo*) y sobre la cultura (*culturalismo*). Hay que buscar el interjuego entre estos factores y la violencia/paz.

La vinculación a los otros dos discursos no podría ser más sencilla: la violencia/paz estructural y cultural ya están presentes; además, la interacción cuerpo/mente lleva directamente a la violencia/paz directas. Un acto violento implica tanto al cuerpo (agresión) como a la mente (agresividad); un acto pacífico también a ambos: el cuerpo (amor) y la mente (compasión).

Ahora podemos ser más concretos, tal como se presenta en el cuadro 2.4, en el que estas hipótesis generales sobre violencia y paz pueden leerse en vertical. El problema es que no se puede construir un mundo social (post)moderno sólo con los elementos de la segunda columna.

Hay otras dicotomías (o variables, en general), que pueden ser utilizadas para experimentar los cuatro síndromes, pero para nuestra intención actual detallemos el discurso en esas direcciones concretas.

El primer par está a nivel individual y el segundo a nivel colectivo; cuerpo y estructura son somáticos/materiales (una estructura es la suma total de transacciones pautadas), y la mente y la cultura son espirituales/inmateriales. La primacía de la hipótesis cultural aparece en tanto que la cultura forma la mente (*socialización*), y la estructura las pautas de interacción (estructuración). El cuerpo recibe órdenes en parte de la mente y en parte del contexto social, de la estructura.

Y aquí la objeción es obvia: la mente puede influir en la microcultura interna y en el entorno de cada persona (algunas mentes incluso pueden influir en la macrocultura); la cultura puede reflejar lo que ya estaba incrustado en la estructura (por ejemplo, debido a una conquista). Y es bien sabido que el cuerpo puede desafiar órdenes de la mente y la estructura, normas interiorizadas e institucionalizadas. Resumiendo, hay flechas causales en las doce direcciones, que ahora exploraremos.

El próximo capítulo (en esta primera parte, sobre la *paz*), sobre diferencias de género (N), se centrará en el *cuerpo* como factor de gran importancia, y los siguientes dos capítulos sobre democracia (S) y el sistema estatal (M), se centrarán en la *estructura política*. La segunda parte, sobre el *conflicto*, meterá en juego la *mente* y la *empatía* (P); la tercera, sobre el *desarrollo*, trata sobre la *estructura económica*, y la cuarta parte, sobre la *civilización*, detalla la trascendencia que tiene la *cultura* profunda (cosmología) para la paz.

## Notas

1. Estas categorías macroculturales serán definidas en el capítulo II de la cuarta parte.
2. Desestructuración es destrucción sin implantación de otra estructura: no hay estructura alguna, sólo seres humanos aislados.
3. Desculturización es destrucción sin implantación de otra cultura: no hay cultura alguna; sólo ego-céntricos cálculos costo-beneficio.
4. Más en concreto, podría interpretarse la guerra fría como dos partes enfrentadas y un tema básico: la carrera nuclear para unos, los derechos humanos para otros. Durante ese tiempo se acumularon muchos conocimientos, que se proyectaron sobre la guerra del Golfo y las guerras de la ex Yugoslavia, como si fueran únicamente cuestión de dos partes y sólo una cuestión militar (véase la segunda parte, apartado 1.4).
5. Existen actualmente (1998) varias comisiones nuevas de la AIPP: Teorías de la paz; Resolución de conflictos y construcción de la paz; Política económica global; Historia de la paz; Paz a través de la literatura; Reconciliación, Pueblos indígenas, que vienen a llenar algunos de los vacíos señalados. Por otra parte, han desaparecido las comisiones sobre Conversión, Oriente Medio y Japón, junto con Política alimentaria y Marginalización.

### III. ¿Mujer/hombre = paz/violencia?

---

#### 3.1. EL PATRIARCADO COMO VIOLENCIA DIRECTA, ESTRUCTURAL Y CULTURAL

En esta sección analizamos la relación entre género y violencia directa, y más específicamente entre la sexualidad masculina y la agresividad masculina. El razonamiento será en parte biológico, pero no biólogo, en el sentido de que se construirá un discurso con variables independientes extraídas de una única disciplina, en este caso la biología. Para explicar la paz/violencia como variable dependiente, utilizaremos un discurso de cuatro factores variables independientes basado en *cuerpo*, *mente*, *estructura*, *cultura*. *Cuerpo* será debatido aquí como femenino-masculino; *mente* como empatía alta-baja; *estructura* como horizontal-vertical (*jerárquica*) y *cultura* como centrípeta-centrífuga (*expansionista*). Lo femenino, con alto nivel de empatía, horizontal, centrípeta, predispone hacia la paz; lo masculino, con bajo nivel de empatía, vertical, centrífugo, hacia la violencia: ésta es nuestra hipótesis básica.

Por supuesto que las cosas no son tan sencillas, y los estudios sobre la violencia y la paz son bastante más complejos. Pero este discurso puede ser suficiente para nuestras intenciones actuales. En cuanto al discurso sobre la violencia, nos quedaremos con la distinción entre violencia *directa*, deliberadamente dirigida a insultar las necesidades básicas de otros (incluida la naturaleza), violencia *estructural*, que incorpora esos insultos a las estructuras sociales y mundiales en forma de explotación y represión, y violencia *cultural*, que se refiere a los aspectos de la cultura (como religión y lenguaje) que legitiman la violencia directa y estructural. La paz negativa, la paz en negativo, es la negación de todo eso.

La combinación cuadrangular de género, estructura, cultura y paz/violencia nos lleva directamente al patriarcado como formación social. Quizás la mejor forma de explicar la incapacidad de percibir la realidad del patriarcado en la sociedad humana sea tomarla como ejemplo de violencia cultural en activo. Al señalar ese hecho, la teoría feminista ha hecho importantes contribuciones a la teoría de la paz.<sup>1</sup> Dado que cualquier concepto se entiende mejor en términos de su negación, debemos apresurarnos a puntualizar que la negación pacífica del patriarcado no es el matriarcado, sino la paridad, o la igualdad de género —con estructuras horizontales que relacionen a los géneros en asociación—.<sup>2</sup>

El patriarcado se ve como la institucionalización de la dominación masculina en estructuras verticales, con muy elevadas correlaciones entre género y posición, legitimadas por la cultura (en religión y lenguaje, por ejemplo), y que a menudo aflora como violencia directa en la que los hombres son el sujeto y las mujeres el objeto. El patriarcado, como cualquier otra formación social profundamente violenta (como las subculturas delictivas y las estructuras militares), mezcla violencia directa, estructural y cultural en un triángulo vicioso. Cada una refuerza a las demás en ciclos que empiezan en cualquiera de sus ángulos. La violencia directa, como la violación, intimida y reprime; la violencia estructural institucionaliza, y la violencia cultural interioriza esa relación, especialmente en el caso de las víctimas, las mujeres, haciendo que la estructura sea muy duradera.<sup>3</sup>

Todo esto se perpetra de incontables formas, muchas de las cuales han sido analizadas en estudios feministas, principalmente por mujeres.<sup>4</sup> Éste es un campo en el que los hombres deberían entrar mucho más, especialmente para analizar el lado masculino de la ecuación.<sup>5</sup>

### 3.2. VIOLENCIA DIRECTA: UN FENÓMENO BÁSICAMENTE MASCULINO

Decir que el 95% de la violencia directa es cometida por hombres es probablemente quedarse corto. Esto no quiere decir que no haya mujeres que participen en bandas delictivas, incluso violentas, que apoyen la guerra, etc.; sólo quiere decir que los actos de violencia directa son cometidos por hombres.

Las correlaciones entre género y violencia no sólo son muy elevadas, sino que parecen ser invariables en el espacio y el tiempo. No se han hallado pruebas de las *amazonas*,<sup>6</sup> mujeres feroces y beligerantes; es probablemente un mito masculino como el de que «las mujeres disfrutaban con la violación»; una forma de quedar a la par con las mujeres sobre la violencia. Pero estas correlaciones son demasiado altas como para ser visibles. Los científicos sociales trabajan normalmente con diferencias porcentuales más modestas. Lo evidente ha escapado a la dedicación seria durante demasiado tiempo.

Hay violencia directa masculina masiva en todos los niveles sociales; como violencia delictiva en la familia y la sociedad y como violencia política dentro de las sociedades y entre ellas. Recientes estadísticas suecas hablan de 1.400 casos de violaciones denunciadas y 14.000 casos de violencia doméstica durante un año en una población de unos 8 millones, aunque los datos reales, por supuesto, son mucho más elevados.<sup>7</sup> En criminología, la proporción de 25 hombres por 1 mujer para delitos violentos es normal; para delitos sexuales como la violación, es aún más elevada. La violencia política desde arriba, el terrorismo de Estado contra la ciudadanía, es monopolio de los hombres, bien la cometida por jueces y torturadores durante la Inquisición española a finales del siglo XV,<sup>8</sup> pero con violencia decreciente; bien hoy en día, como violencia policial y tortura (rutinaria en unos 60 países, ocasional en 30 más).

La violencia política desde abajo hace más uso de las mujeres, captando parejas enamoradas para involucrarse en actividades terroristas.<sup>9</sup> Y el combate, matar como soldado, es aún una prerrogativa masculina, tanto para dar las órdenes como en su ejecución. La predisposición positiva masculina a la violencia es tan clara como la predisposición negativa femenina: cerca del 0% de toda la violencia.<sup>10</sup> Pero ¿por qué?

Los hombres tienen interés evidente en desviar la investigación de esa cuestión, pues cualquier hallazgo da una mala imagen del hombre como varón, no como especie. Parece más seguro estudiar la *agresión humana*, escondiendo la especificidad de género al esconder *hombre = masculino* tras *humano*.<sup>11</sup>

Pero también las mujeres pueden tener motivos para eludir este tópico. Su problema no es el rechazo de los hechos, sino encontrarles una explicación satisfactoria. Con los cuatro factores mencionados antes, se pueden hallar algunas explicaciones en culturas donde la cultura masculina tiene un alto grado de agresividad y asertividad, y la femenina de compasión y sumisión; en estructuras, donde los varones tienen más incentivos y oportunidades de ser violentos; y en la mente, siendo los varones más bajos en empatía, puesto que ni han criado ni se han preparado para la crianza. Aquí estamos hablando de socialización diferenciada,<sup>12</sup> profundamente arraigada, pero modificable. En cuanto entra la biología, la violencia parece inalterable. El biologismo se utiliza como violencia cultural contra las mujeres, legitimando la dominación masculina mediante la fuerza muscular y la supuesta inestabilidad y retraimiento femenino durante los ciclos de menstruación y procreación. La utilización del biologismo contra los hombres podría convertirse fácilmente en un boomerang. Además, ¿qué se puede hacer al respecto, dados los (comprensibles) tabúes acerca de meterse contra *todos* los hombres?

Éste sería un caso especial de la tendencia humana más general a no aceptar un problema hasta el momento en que aparece una solución en el horizonte —si no en la práctica, al menos sobre el papel—. Un problema profundo sin solución se hace insoportable; por lo tanto, reprimámoslo, olvidémoslo. Éste parecería ser el mecanismo subyacente a la incapacidad de tomarse en serio esta abrumadora correlación, y lo que se pretende aquí al decir que la correlación es sencillamente *demasiado alta*. El mecanismo funciona tanto para hombres como para mujeres, incluyendo investigadores, pero de maneras diferentes. Los hombres aceptan el biologismo, no desean cambios; las mujeres no lo aceptan, desean cambios, por ejemplo, en las relaciones de poder.

### 3.3. VIOLENCIA MASCULINA: LA INTERACCIÓN SEXUALIDAD-VIOLENCIA

La tesis general que mantenemos aquí es que parte de la explicación del predominio masculino en la violencia se encuentra en la interacción entre la sexualidad y la agresividad masculinas. Esto lo saben bien los planificadores militares. Desde luego no fue por casualidad que, durante la guerra del Golfo, los pilotos de bombarderos estadounidenses del USS Kennedy vieran vídeos porno antes de sus salidas para destruir objetivos militares y civiles y matar soldados y civiles (según información de Associated Press, que fue cortada por los censores como «demasiado incómoda».<sup>13</sup> En la guerra, la violación de las mujeres enemigas es parte de la conquista. ¿A qué se debe esta vinculación sexualidad-violencia?

Una teoría habla del sexo como compensación por el riesgo y el sacrificio, y algo de eso seguro que hay. Pero lo que aquí se trataría de analizar es la interacción entre sexualidad y el trabajo del soldado, que es matar y destruir, no ser muerto y destruido.

Se proponen seis hipótesis.

1. *El orgasmo sexual masculino y la violencia comparten una fisiología bastante similar.* Visualicemos el estado fisiológico del cuerpo masculino medido a lo largo del tiempo, fijándonos en el alto nivel de adrenalina, pulso acelerado, sudor, jadeo, vocalización descontrolada y alta presión sanguínea, que lleva a una disminución de la visión y la audición. Durante un período de días, semanas, o por lo menos meses, lo probable es que el macho humano adulto medio pase por algunos orgasmos y algunos momentos de ira. Las trayectorias fisiológicas serán paralelas, dado que comparten buena parte de la

misma fisiología<sup>14</sup> —sensual en una, temerosa en la otra—. Los estados mentales fijos correspondientes a cada fase tampoco serían tan diferentes uno del otro.

2. *Dado que éstos son vecinos neurológicos, desencadenar uno puede desencadenar el otro.* Los modos fisiológicos del orgasmo y la ira son activados mediante impulsos procedentes de los mismos centros del sistema nervioso simpático. Esto requiere un modelo en el que la *energía* (¿*élan vital*?) fluya de uno al otro si se rebaja algún umbral. Un ejemplo es la tortura, donde los torturadores son varones, las víctimas a menudo hembras, y la tortura contra las mujeres se dirige casi siempre sobre las zonas genitales y del pecho.<sup>15</sup> Otro sería la violación, tanto si se concibe como forma violenta de obtener satisfacción sexual o como forma sexual de cometer actos de violencia.<sup>16</sup> El excedente, en ambos sentidos, se da fácilmente una vez que se rebaja el umbral. Los productores de películas pornográficas lo saben bien, y presentan esos vecinos neurológicos como vecinos visuales. Hay dinero en la vinculación de sexo y violencia —bloqueada en público por razones socioculturales—, dirigida prioritariamente a espectadores masculinos acomodados ante pantallas de vídeo privadas, añadiendo alcohol para rebajar el umbral. Por otro lado, también hay dinero en la vinculación de sexo y amor en películas socialmente legítimas, etc., algo que mayoritariamente prefieren las mujeres.<sup>17</sup>

Por supuesto que sexualidad-violencia no es el único eslabón. El sadomasoquismo<sup>18</sup> es otra combinación de sexo y violencia, infligiendo dolor y recibiendo dolor, antes, durante y/o después del orgasmo. Tachar este comportamiento de perverso no borra los vínculos neurológicos con la sexualidad. Quizás más importante aún es la vinculación entre tortura y sexo, donde torturador y víctima experimentan cierta excitación sexual, incluso sin que haya elementos sexuales explícitos en la tortura. Es probable que chicos y hombres experimenten erecciones, o al menos sentimientos que no son negativos, sino incluso placenteros, cuando leen sobre torturas. Hay datos de que algunos soldados en combate tienen erecciones, como los verdugos y sus *clientes*. Todos son papeles fundamentalmente masculinos.

3. *Dado que son vecinos neurológicos, reprimir uno puede desencadenar el otro.* Dada su base neurológica común, la sexualidad (S) y la violencia (V) podrían ser como vasos comunicantes:  $S + V = K$  (constante), lo contrario de la tesis anterior: S desencadena V; V desencadena S en una espiral ascendente.

Wilhelm Reich<sup>19</sup> analizó la represión de la sexualidad en la Alemania nazi y la utilización de hombres para la violencia extrema de las SS, como guardas en campos de concentración, etc. No contradice la teoría del desencadenamiento, al igual que la afirmación «no habiendo comido en todo el día, tenía mucha hambre», no contradice la de «cuanto más comía, más hambriento me sentía», lo que es tan sólo un nivel más alto del mecanismo desencadenante.

Sigmund Freud<sup>20</sup> vinculó la sexualidad socialmente inaceptable y la violencia a la creatividad (C) en una fórmula  $S + C = K$ , en la cual la energía reprimida emerge como creatividad por procesos de sublimación. Tal intuición no tiene por qué interponerse en el camino de la otra. Deberíamos tener en cuenta que Reich y Freud observaban clases sociales muy diferentes, con  $S + V + C = K$ , quedando C bloqueada para las clases más bajas y V para las más altas.

4. *La curva de testosterona de los hombres coincide con la edad militar.* Si asumimos una curva ascendente durante la prepubertad, lentamente decreciente tras la edad adulta, llegamos

a un intervalo aproximadamente entre los 12 y los 65 años, la franja de edad que movilizó la Alemania nazi al final de la segunda guerra mundial. Puede parecer una cuestión banal, dado que entra un tercer factor, la fuerza muscular. Pero no todas las tareas militares son musculares, físicas. Más bien tiene que ver probablemente con la definición de un *hombre* de verdad, capaz de secuencias de erección-eyaculación socialmente legitimadas, por oposición a los varones muy jóvenes o muy ancianos. El varón más útil para la violencia es el sexualmente maduro, y la sexualidad masculina alcanza su punto más alto en torno a los 18-20 años, justo el apogeo de la edad militar.<sup>21</sup>

5. *La curva de estrógenos de la mujer es cíclica y más compleja.* En la fase premenstrual, hasta la ovulación, las mujeres parecen ser más agresivas, en el sentido de que están más volcadas hacia afuera, son más brillantes, irradiantes, socialmente activas y creativas. Sociobiológicamente, es posible que se trate de una estrategia para atraer a los hombres para la fertilización. La menstruación significaría que esa estrategia ha fracasado (ese mes), dando paso a una cierta inactividad volcada hacia el interior, que se reactivará de nuevo en el siguiente ciclo.

Por lo tanto, cualquier uso militar de la mayor disposición de la mujer a la actividad violenta debería estar sintonizada con el ciclo menstrual, capitalizando la agresividad femenina preovulación. A la vez, el punto culminante del potencial violento del ciclo mensual de la mujer media está muy por debajo del punto correspondiente en el ciclo vital del hombre medio. También debemos tener en cuenta que, con la llegada de la tercera edad, se reduce considerablemente en el varón humano la predisposición a la violencia, haciéndose más *humano*, como en la niñez, o como en la primera infancia. La utilización de los esteroides en las competiciones deportivas está asentada en las mismas conexiones, pero a una edad más temprana.<sup>22</sup>

6. *Los niveles de monoamino oxidasas (MAO) son diferentes entre los sexos.* Un bajo nivel de estas enzimas predispone a la agresión. El nivel es bajo en el 90% de los hombres, pero aumenta con la edad, y es bajo en el 10% de las mujeres. Los MAO son responsables por la descomposición metabólica de los aminoácidos, especialmente los aminoácidos biógenos que se piensa que son componentes fundamentales en la patogénesis de diversos trastornos psicóticos.<sup>23</sup> Un bajo nivel de MAO implica menos capacidad de descomposición de los aminoácidos biógenos; de ahí la mayor probabilidad de ciertos trastornos psicóticos. La violencia podría considerarse como prepsicótica o psicótica, apuntando a un grave trastorno subyacente.

### 3.4. FACTORES CULTURALES Y ESTRUCTURALES

No hay que presuponer que la biología rijan en solitario este terreno: posiblemente sólo explica un 10-20%. Otros factores no contrarrestan necesariamente la predisposición biológica de los hombres hacia la violencia; puede que tiren en la misma dirección, o puede que no.

Empezando por la *cultura*, y más en concreto por el *lenguaje*, vemos que una palabra muy utilizada en inglés —y utilizada mucho más por hombres que por mujeres— es *fuck*, joder o follar. De algunos hombres estadounidenses se puede incluso sacar la impresión de que tienen un lenguaje reducido a una sola palabra, como verbo, nombre, adjetivo, adverbio, etc. Las connotaciones sexuales en un sentido u otro están claras. Pero la frase «ayer se me jodió el coche» («my car got fucked up yesterday») es también correcta en

inglés,\* aunque no describa nítidamente una actividad sexual, como tampoco lo hace la más imaginativa frase «me desjodieron el coche» («I had my car defucked»), probablemente tras una visita al taller. Lo que se pretende decir es evidente: los vecinos neurológicos están cubiertos por la misma expresión, válida tanto para actividad sexual como para actividad destructiva. Hay aquí también una ambivalencia hacia lo sexual: la búsqueda apasionada y el apasionado rechazo son también vecinos en el espacio psicológico.

La forma fálica de bombas y misiles ha sido comentada *ad nauseam*. Pero ¿qué decir de las nuevas bombas, las bombas inteligentes? Una de sus funciones principales durante la guerra del Golfo era penetrar en objetivos bien fortificados a través de orificios (una salida de ventilación, una puerta), casi siempre de noche, entrando y estallando, a veces incluso dos bombas seguidas. En otras palabras, violación en masa. Seguro que el comentario posterior de más de un piloto era del tenor de «los hemos jodido bien, ¿eh?».

Pasando del lenguaje a la *religión*, otro peso pesado en el síndrome general de la violencia cultural, podríamos preguntarnos: ¿cuál de los tres cristianismos —ortodoxo, católico, protestante— sería el más violento? Se podría apostar por el protestantismo como *cristianismo sin María*, una trinidad con dos seres masculinos, Padre e Hijo, siendo el tercero de género dudoso, incluso equívoco, y quedando María reducida a la madre biológica. Es un cristianismo desfeminizado, que traslada el proceso más allá de los orígenes de Oriente Medio del cristianismo,<sup>24</sup> coincidiendo con el advenimiento de los procesos contra las *brujas*.<sup>25</sup> Añádanse a esto los problemas que en general tiene el cristianismo respecto a la sexualidad, y obtenemos vinculaciones entre sexualidad y agresión que no son congénitas, sino que están arraigadas en la cultura; la deshumanización de las mujeres se ve facilitada por la ausencia de mujeres en el panteón protestante.

Yendo a la *estructura*, pero aún cerca de la religión. ¿Cómo resuelven los seres humanos el problema de la vida finita? Para las mujeres, la vida eterna está garantizada a través de sus hijos e hijas, su descendencia, especialmente en términos matrilineales. La respuesta está menos clara en el caso de los hombres. Los sistemas patrilineales, patrilocales, incluso patriarcales, son respuestas parciales, y comienzan por dar a la descendencia el apellido del (presunto) padre. Más allá de eso está la competición, entrar en la eternidad mediante la fama a prueba de bombas, lograda ya sea en las artes, las ciencias, el deporte o el espectáculo, sea en los negocios o la política, o en el poderío militar. Este último ámbito tiene la ventaja de que los cambios geopolíticos duraderos traen consigo los nombres de batallas y generales, aunque sea durante un cierto tiempo.

Los monumentos que más se ven por todo el mundo parecen ser los dedicados a hombres de violencia, y a caballo. Otra razón más para la violencia, la fama obtenida mediante estructuras competitivas.<sup>26</sup> Y cada ciudad importante, al menos en Occidente, parece tener algún monumento fálico (la columna de Nelson, la Plaza de la Concordia o la Torre Eiffel, el Monumento Washington, y otros).

Luego está el cuarto factor independiente, la *mente*. Si damos por hecho que el cuidado y la crianza son una forma de crear y extender la empatía humana, las mujeres sí que detentan una posición casi de monopolio sobre algunas formas psicológicas muy esenciales. Sin embargo, los hombres también se benefician de la maternidad durante la infancia, del calor y la seguridad y la preocupación, de ser la primera prioridad. Pero a una edad temprana surgen las diferenciaciones en la crianza. A los niños se les trata de una forma más brusca, asumiendo que pueden aguantarlo; o con más cuidado, asumiendo que son más valiosos.

El proceso general de creación de distancia física y emocional entre la madre y la criatura, varón o hembra, empieza con el nacimiento y acaba con la muerte biológica. Pero se puede adelantar con cierta seguridad la hipótesis de que se crea más distancia respecto a la descendencia masculina, aunque no sea más que por la razón de que un hombre nunca estará plenamente en el papel de la madre. La vida de una niña puede construirse en torno a un alto nivel de empatía, de la infancia a la maternidad y a la etapa de abuela. No es necesario suponer que un chico está más preparado para arriesgarse más, para ser menos considerado, incluso para la violencia, para postular un nivel de empatía más bajo. Lo único que hay que asumir es menos preparación para la maternidad. Ambos bebés pasan del mismo calor del interior al calor del exterior del cuerpo materno. Pero a la niña se la invita a permanecer ahí, mientras que el niño tendrá que marcharse. Esto debe tener consecuencias profundas.<sup>27</sup> La niña tiene un billete de vuelta a ese calor: socioculturalmente se le permite llorar, ser abrazada y consolada. El niño tiene menor posesión de ese billete, y tenderá a pasar menos tiempo de contacto piel a piel con su madre, y más tiempo dando vueltas por ahí.<sup>28</sup>

Ese contacto físico es probablemente básico psicossomáticamente. La sexualidad es una mezcla de contacto genital y de la piel; decreciendo la importancia del segundo en la entrada posterior de la mujer. Si enunciamos la hipótesis de que el contacto genital es más importante para los hombres y el de la piel para las mujeres, es más fácil comprender la frustración que sienten las mujeres cuando no son suficientemente acariciadas antes y después del coito, y por los hombres si las mujeres prefieren sobre todo el contacto de caricias. Además, la naturaleza casi sexual de amamantar a una criatura se hace más comprensible entendida como intenso contacto de piel a piel.

Tomemos la imagen tradicional de la mañana de sábado en muchas familias: la madre cerca de los hijos e hijas, con contacto piel a piel, y el padre cerca del coche, con contacto piel-metal. Qué bien ilustra este ejemplo cómo los hombres se ven privados de experiencias enriquecedoras basadas también en el complejo funcionamiento hormonal.<sup>29</sup>

El joven puede compensar el sentido de rechazo, sacrificio y envidia con nociones de superioridad como género elegido para la producción, no *sólo* para la reproducción. La envidia del útero en todos los sentidos está probablemente mucho más enraizada que la envidia del pene.<sup>30</sup> ¿Podría ser que violadores, torturadores y soldados estuvieran castigando a las mujeres? Puede que lo que estén haciendo no sea una expresión del grito de Jesús «Padre, ¿por qué me has abandonado?» (Mateo 27, 46), sino «Madre, ¿por qué me has abandonado?». Los mecanismos psicológicos y biológicos profundos pueden reforzarse mutuamente. Y ése es el mensaje general de todo este análisis: los cuatro factores/síndromes operan de forma sinérgica: negativamente para la violencia y, es de desear, positivamente para la paz.

### 3.5. CONCLUSIÓN: ¿QUÉ PODEMOS HACER?

La pregunta es totalmente legítima y va al corazón de las ciencias de la paz; no debe posponerse con el socorrido «antes tenemos que investigar más». Nunca vamos a llegar al conocimiento total, menos en un campo tan complicado como éste. Hagamos lo que hagamos, estaremos tan sólo probando hipótesis para poder desarrollar nuevas hipótesis.

Pero las hipótesis, como los conceptos, sólo pueden comprenderse si vienen completas, es decir, también con sus negaciones. Sólo comprendiendo mejor las condiciones en las cuales es falsa una hipótesis podemos comprender mejor las condiciones para que la

\* Y correcto castellano coloquial, evidentemente. (N. de la T.).

hipótesis sea cierta. Puesto que hemos estado manejando cuatro factores, en principio deberíamos tener a nuestra disposición un cierto número de enfoques.

En primer lugar, está la posibilidad de algún tipo de medicación para varones, un fármaco antitestosterona, por ejemplo. El problema está en que si S(exo) y V(iolencia) son contiguos, suprimir uno puede suponer suprimir también el otro, y pocos varones estarían dispuestos a ver reducido su potencial violento a costa de la reducción de su potencia sexual. Los varones exigirían que ese fármaco fuera específicamente anti-V. Para su propio placer y conveniencia, los hombres han estado más que dispuestos a administrar a la mitad femenina de la humanidad medicación en forma de anticonceptivos de base bioquímica, pero están mucho menos dispuestos a desarrollar los correspondientes anticonceptivos masculinos. ¿Ha llegado quizá el momento de que las mujeres se tomen la revancha? Con un 38% de mujeres entre los miembros del Parlamento sueco, la configuración del poder se va acercando a la paridad; con un 83% sería más parecido a lo que han disfrutado siempre los varones.

Pero sólo hay un 2% de mujeres en las juntas directivas de las empresas suecas, y los ministerios suecos de Defensa y Asuntos Exteriores son básicamente clubes masculinos, a pesar de que haya algunas ministras.<sup>31</sup>

En segundo lugar, existe la posibilidad de incrementar el nivel de empatía de los varones mediante pautas de socialización similares a las de las mujeres. Desde el punto de vista de la reducción de la violencia, la paridad entre los géneros no debería alcanzarse criando a las niñas como niños, ni criando a ambos en posiciones más o menos intermedias, sino más bien criando a los niños como a las niñas y haciendo a los padres más parecidos a las madres en esta área psicofisiológica tan sumamente importante. Deberían obtenerse logros considerables en la reducción de la violencia, con la advertencia de que la topología del espacio psicológico seguiría siendo básicamente similar, quizás con un umbral más elevado. Algo de todo esto debe ser también aplicable a las hembras, dado que el orgasmo y la ira femenina no son tan diferentes entre sí, aunque sean menos violentos y con menos culminantes únicos.<sup>32</sup>

En tercer lugar, tenemos la posibilidad de prolongar la relación madre-hijo en la medida en que las mujeres asuman la tarea de humanizar a los hombres, sobre bases de uno-a-uno, de muchos-a-una; de una-a-muchos, o de muchas-a-muchos. La poliginia puede ser abrazada entusiásticamente por los hombres, viendo su institucionalización en el islamismo, con cuatro como el máximo tradicional.<sup>33</sup> Podría llevar a nuevas pautas en las relaciones hombre-mujer, en las que algunas se parecerían más a las relaciones que las mujeres tienen entre ellas. Podría romperse la norma de que las mujeres tienen más amigas cercanas que los hombres amigos; siendo mujeres *los amigos* más cercanos de los hombres; pero quizás, más sus amantes que sus esposas.<sup>34</sup> En este esquema hay una traba: todo el peso recae en las mujeres.

En cuarto lugar, más que utilizar los dos factores restantes uno por uno, miremos la configuración total, partiendo del discurso multifactorial. Imaginemos una estructura muy vertical, en un país muy expansionista del tipo género-raza-nación elegida, y pongamos en la punta de la estructura a un varón con bajo nivel de empatía, adecuadamente estimulado con pornografía, algo de alcohol y drogas, y una mezcla de café y dulces (la omnipresente galleta *danesa*).<sup>35</sup> Obtenemos un alto potencial de violencia, teniendo en cuenta que la pornografía y el alcohol/drogas pueden ser para las clases más bajas y el café con pastas para las altas.

Bien, pues pongamos ahora en la punta de esa estructura, con la misma cultura, a una mujer con baja empatía hacia otras clases sociales y grupos nacionales, y obtenemos

una Margaret Thatcher, una Golda Meir o una Indira Gandhi. El género como tal no es suficiente si se encuentra aislado.

Pero cambiemos ahora la ecuación. Hagamos que la estructura sea horizontal desde una temprana edad, como escenario de participación, solidaridad, cooperación; hagamos que la cultura sea menos excluyente, sin pendientes bruscas entre el Yo y el Otro; más inclusiva, capaz de ver el Yo en el Otro y el Otro en el Yo. Pongamos ahí a una mujer y seguramente se sentiría literalmente hablando en casa. Pongamos a un hombre, y puede que se desarrolle humanamente, hasta que le agrade. Su fisiología permanecería más o menos igual, pero los umbrales, las motivaciones, las capacidades y las oportunidades cambiarían de forma drástica, o al menos eso cabría esperar. Resultado: reducción de la violencia directa, para gran beneficio de todo el mundo, utilizando la reducción de la violencia estructural y cultural como forma de conseguir ese cambio.<sup>36</sup> Y los varones no sentirían ya la necesidad de utilizar su fisiología como coartada. Lo que lleva a una conclusión sobre la adecuación epistemológica: que los estudios feministas y los estudios para la paz deben realizarse siempre en el marco de discursos multifactoriales. De quedarse con sólo uno de los cuatro factores, no sólo sufrirá el discurso y la teoría, sino que la propia práctica puede acabar siendo contraproducente. Esta forma de actuación resulta fácil a las nuevas ciencias sociales interdisciplinarias como los estudios sobre la mujer y sobre la paz. Tomen nota las ciencias más antiguas: lo único que tienen que perder son sus pobres discursos monodisciplinarios.

## Notas

1. Véase, por ejemplo, Betty A. Reardon, *Sexism and the War System* (Sexismo y el sistema de guerra), Nueva York, Teachers College Press, 1985; y Birgit Brock-Utne, *Educating for Peace. A Feminist Perspective* (Educando para la paz. Una perspectiva feminista), Oxford, Pergamon Press, 1985.
2. Véase Riane Eisler, *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future* (El cáliz y la hoja de la espada: nuestra historia, nuestro futuro), San Francisco (California), Harper & Row, 1987. Existe una débil interpretación distributiva de *igualdad de género* como correlación cero o baja entre el género y cualquier variable de estatus social, y una fuerte definición relacional como relaciones de interacción equitativa entre los géneros, en casa, en el trabajo, en la sociedad en general. La paridad aspira a la interpretación más fuerte, más allá del 50% y de las posiciones de igualdad de oportunidades.
3. Se podría hablar de violencia *ritual* o *institucionalizada* al referirnos a pautas de violencia directa que llegan a estar firmemente institucionalizadas, como la *vendetta*, la guerra de bandas o el infanticidio femenino. Ese tipo de violencia suele ser aceptada socialmente como parte de la *naturaleza humana* o la realidad social. Sacar la violación de esa categoría exige construir concienciación, movilización y confrontación: y esto es exactamente lo que se está haciendo, especialmente las feministas estadounidenses, machacando contra la interiorización y la institucionalización para presentar la violación como violencia directa, incluso como guerra entre géneros. *Sexual Politics* (Política sexual), de Kate Millet (Nueva York, Ballantine, 1969), tiene su puesto junto a *Das Kapital*, de Carlos Marx.
4. *Beyond Power: On Women, Men and Morals* (Más allá del poder: mujeres, hombres y moral), de Marilyn French (Londres, Jonathan Cape, 1985), me ha sido especialmente útil.
5. En Noruega, el trabajo de Øysten Gullvåg Holter, que desarrolla el trabajo de Harriet Holter sobre papeles de género, es muy prometedor.
6. El volumen I de *Micropaedia* de la Enciclopedia Británica sitúa a las Amazonas en la mitología griega, con el comentario de que «el hábitat atribuido a las Amazonas se fue haciendo necesariamente más remoto a medida que se desarrollaban los conocimientos geográficos de los griegos». El mito tuvo evidentemente su impacto en la cartografía española de América del Sur en el siglo XVI, después de que Francisco de Orellana «afirmase que había batallado contra mujeres luchadoras».

7. Los datos sobre Suecia están extraídos de un discurso de Margot Wallström, entonces ministra de Asuntos de la Mujer, pronunciado en Mannsmässan, Gotemburgo, el 21 de mayo de 1991.
8. Para la Inquisición, véase Cecil Roth, *The Spanish Inquisition* (La Inquisición española), Nueva York/Londres, W.W. Norton, 1989, y Robert Held, *Inquisition-Inquisición: a Bilingual Guide to the exhibition of torture instruments from the Middle Ages to the Industrial Era presented in various European cities in 1983-92* (Inquisition-Inquisición: Guía bilingüe a la exposición de instrumentos de tortura desde la Edad Media hasta la Era Industrial presentada en diversas ciudades europeas entre 1983 y 1992), Florencia, s.e., s.a. Todos los textos e imágenes atribuyen los papeles violentos a hombres, y entre las víctimas aparecen con frecuencia mujeres.
9. Véase Francesco Alberoni, *Innamoramento e amore* (Enamoramiento y amor), Garzanti, 1979; edición estadounidense: *Falling in Love*, Nueva York, Random House, 1983. La pauta de mujeres enamoradas que cometían actos de violencia directa junto a sus amantes fue hallada en la RAF alemana, las Brigadas Rojas italianas y el *sekigun* japonés. Véase también Robin Morgan, *The Demon Lover: On the Sexuality of Terrorism* (El demonio amante, sobre la sexualidad del terrorismo), Nueva York, Norton, 1989, sobre este síndrome exactamente.
10. Pero debe destacarse la contribución indirecta de las mujeres como *Mittäterinnen*. Véase, por ejemplo, Tordis Batscheider, Susanne Lang e Ilse Petry, «Kriegerische Männer—Friedliche Frauen?», *Friedensforschung Aktuell*, 24 (invierno 1990). Lo que es tan impactante de los famosos cuadros de la pintora florentina del siglo XVII Artemisia Gentileschi es que presenta el acto violento en sí mismo, con mujeres matando hombres brutal y desapasionadamente.
11. Así, Konrad Lorenz parece haber sido un extremista conservador, según la descripción que hace uno de sus antiguos asistentes, Norbert Bischof, en *Gescheiter als alle die Affen*, Hamburgo, Rasch Und Rohring, 1990. Lorenz habló siempre de *Mensch* cuando *Mann* habría sido más adecuado. ¿O es que ambos eran iguales para él?
12. Como se señala más adelante en el texto, el acceso al amor maternal en el sentido concreto del contacto físico se suma a la crianza diferenciada de niños y niñas en papeles de género estereotipados. Si los chicos reciben menor cantidad de ese tipo de amor que las chicas, también como padres pueden ser menos capaces de dárselo a sus propios hijos e hijas, reproduciendo la pauta diacrónicamente.
13. Véase *Village Voice*, 26/03/91.
14. Estoy en deuda con el profesor Herman Tennesen por este punto de vista, aportado en una comunicación privada.
15. En «Sobre mujeres y tortura», parte 5 de su *Inquisition* (Inquisición), Robert Held deja este punto muy claro al analizar los instrumentos de tortura.
16. O ambos, los discursos no son excluyentes entre sí.
17. Pero en lugar de ver estas diferencias como consecuencia del desempeño de papeles sociales durante la infancia y la edad adulta, nuestra perspectiva tiende más a verlas como consecuencia de experiencias tempranas en el cuadrilátero madre-padre-hija-hijo, en el cual las mujeres aprenden a identificar más sexo (= contacto de la piel) con amor (físico, mental, intimidad espiritual) y los hombres sexo (= contacto genital) con exploración, penetración, quizás también con violencia.
18. El marqués de Sade (sadismo) alcanzó especial notoriedad no sólo por su flagrante maltrato de una joven prostituta, Rose Keller, sino también por la legitimación del vínculo sexo-violencia en sus escritos, con títulos como *Les crimes de l'amour* (Los crímenes del amor). El novelista austriaco Leopold von Sacher-Masoch también era hombre (masoquismo).
19. Reich tenía más conciencia de clase que Freud. Esa importante dimensión falta en Freud, que ve la sociedad como si fuera horizontal. Véase su *Massenpsychologie des Faschismus*, Colonia, Kiepenheuer & Witsch, 1971. Los objetivos de los líderes están vinculados a los deseos inconscientes de las masas.
20. La teoría de la sublimación puede entenderse como una teoría general sobre el desplazamiento de energías instintivas a esferas de actividad no instintivas, persiguiendo explicar la evolución de funciones más bajas a *funciones más elevadas*. Artículo sobre la sublimación en el *Penguin Critical Dictionary of Psychoanalysis* (Diccionario crítico del psicoanálisis de Penguin).

21. Es también la cumbre de la edad de otro fenómeno relacionado, los deportes físicos de competición.
22. Las mujeres deportistas pueden intentar quedar embarazadas antes de importantes competiciones deportivas, para utilizar el efecto hormonal de las primeras etapas del embarazo, abortando posteriormente. Hay informes de que esa práctica se llevó a cabo en la antigua República Democrática Alemana, donde acceder a un aborto era fácil.
23. Véase el artículo sobre monoamino oxidasas en el *Penguin Medical Dictionary* (Diccionario médico de Penguin). También puede consultarse Lawrence A. Pervin (ed.), *Handbook of Personality* (Manual de personalidad), Nueva York/Londres, The Guildford Press, 1990, p. 259, que se refiere a D.L. Murphy y otros, en *Biochemical Medicine* (Medicina bioquímica), 16, 254-265.
24. Para un análisis de la preeminencia de las diosas en Oriente Medio y Próximo, véase Toni Liversage, *Den Store Gudinde*, Copenhague, Gyldendal, 1990. La obra clásica sobre el tema es Robert Graves, *The White Goddess* (La diosa blanca), Nueva York, Farrar, 1948. Para lo referente al Espíritu Santo, véase Mateo 1, 18.
25. Véase Gunna Heinsohn y Otto Steiger, *Die Vernichtung der weisen Frauen*, Hemsbach, Marx, 1985, sobre el trasfondo del crecimiento de la población en los *procesos contra las brujas* (en muchos casos, eran acusadas de control de la natalidad).
26. Hay algo raro en la profesión militar en lo tocante a las oportunidades de hacer carrera. Mientras otras profesiones ofrecen unas posibilidades relativamente estables para ir destacando, la profesión militar supone largos años de espera de esa oportunidad repentina, una guerra. Por supuesto que entonces la guerra se abraza con entusiasmo, al ser la ocasión de demostrar las técnicas, como si a un escritor sólo se le permitiera acceder al papel una o dos veces en su vida. En su edición del 26 de marzo de 1991, *Village Voice* informa del entusiasmo desatado entre los militares del Escudo del Desierto en el Golfo cuando se declaró la operación *Tormenta del desierto*.
27. En su famoso *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (En una voz diferente. Teoría psicológica y desarrollo de las mujeres) (Cambridge [Massachusetts], Harvard University Press, 1982), Carol Gilligan señala que las mujeres suelen abordar los problemas éticos en términos de cuidados y consecuencias directas para los implicados, y los hombres en principios abstractos. Otra forma de decirlo sería la siguiente: las mujeres ven en el cuidado y amor directos la alternativa a la violencia directa. Los hombres, temerosos de sus propias inclinaciones violentas (y de las de otros hombres), intentan dedicarse a jerarquías sociales con controles estrictos, dando a los que están arriba el monopolio de la violencia y de ordenarla; y/o en jerarquías verbales de órdenes, mandamientos y normas generales, producidas en la religión y el derecho. Se instalan en la violencia estructural y cultural para escapar de la violencia directa y de su alternativa, el cuidado, la solicitud, directa.
28. De ahí que la niña, ya de mayor, tenga más tendencia a ligar sexo y amor y el niño a ligar sexo con exploración, conquista, incluso violencia. Véase Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (La reproducción del cuidado maternal: psicoanálisis y la sociología del género), Berkeley (California), University of California Press, 1978.
29. Véase el trabajo de Anthony Walsh, «The Biological Relationship Between Sex and Love» (La relación biológica entre sexo y amor), *Free Inquiry*, verano 1991, 20-24, acerca del papel de las endorfinas en relación con el contacto genital y de la piel.
30. Zurrar a Freud por el concepto de la envidia del pene tiene ya una larga tradición. Debe subrayarse que lo que se propone aquí no es la envidia del útero, sino el anhelo del útero/madre y la doble ventaja de las mujeres: disfrutar durante más tiempo de la proximidad de la madre y poder recrearla por su propia maternidad.
31. Sobre la inclusión de mujeres en la mayoría de los ministerios del gobierno y su exclusión general de los de Asuntos Exteriores y Defensa, véase Karin Lindgren, *Participation of Women in Decision-Making for Peace* (Participación de las mujeres en la toma de decisiones para la paz), Nueva York y Viena, Naciones Unidas, 1989.
32. Sumar esto al contacto de las pieles y a las endorfinas tendería a hacer más holística la sexualidad femenina, por oposición a la sexualidad masculina genital, de cumbres únicas. Debe señalarse que esta tradición es también occidental. De la alternativa china para los varones hay una detallada



descripción en Jolan Chang, *The Tao of Love and Sex* (El tao del sexo y el amor), Nueva York, Dutton, 1977.

33. Pero con la condición de que las cuatro sean muy amadas por igual por el hombre, una condición quizás nada fácil de cumplir.
34. Cuando se ven estancados en problemas matrimoniales emocionales que no pueden resolver, y no tienen amigos íntimos masculinos, la alternativa son las amigas mujeres.
35. Véase R.M. Warshawsky, A.B. Titkin y J.C. Egle, *It All Adds Up* (Así se entiende), Englewood Cliffs (Nueva Jersey), Prentice-Hall, 1983, cap. 9, sobre la sinergia del café y el azúcar.
36. Si los tres tipos de violencia se refuerzan unos a otros en un círculo vicioso, también puede que se deshagan, en un círculo virtuoso.

## IV. ¿Democracia/dictadura = paz/guerra?

---

### 4.1. LAS DEMOCRACIAS, ¿SON BELICOSAS O PACÍFICAS?

Este capítulo es un intento de analizar algunos aspectos de la posible vinculación entre la política interior y la política exterior en un aspecto crucial: democracia en casa, agresividad fuera.<sup>1</sup>

Según la imagen que de sí mismas dan, las democracias no son agresivas, no desencadenan guerras, y no son ni siquiera belicosas, propensas a recurrir a la guerra. Son amantes de la paz, subrayan que persiguen pacíficamente sus fines, incluida la paz. Sólo de vez en cuando, y a regañadientes, se ven obligadas a utilizar armas en el extranjero. Y, sin embargo, por ejemplo, Estados Unidos<sup>2</sup> ha utilizado armas en el extranjero más de doscientas veces (una media de una vez al año); en cada ocasión supuestamente en contra de una fuerte tendencia aislacionista y pacifista. ¿Creíble? En muchas ocasiones las actividades bélicas han sido disimuladas bajo otros nombres, como «expediciones punitivas» (una tradición británica de al menos dos siglos, siendo su participación en la guerra del Golfo sólo un eslabón más en una larga cadena de acontecimientos) o «acción para proteger a nuestros ciudadanos y nuestros intereses económicos en el extranjero» (una tradición estadounidense). Pero ¿por qué de forma tan agresiva, si no es por una propensión belicosa? ¿Puede ser que haya algo mal hecho en la distribución de ciudadanos e inversiones en el extranjero si es tan indispensable la *protección* por métodos bélicos? Más aún, ¿se ha intentado realmente por métodos pacíficos?

Se puede descartar rápidamente un tercer argumento utilizado como pretexto de la agresividad de las democracias: los motivos electorales, para reelegir a un (Ronald) Reagan, a una Thatcher, a un (George) Bush, a un (John) Major. Esto sólo demuestra que las democracias no son inmunes a estrategias utilizadas también por los dictadores, algo que analizaremos más adelante, y el éxito electoral no justifica en absoluto la belicosidad.

Analizar todo esto nos lleva a un aspecto bastante turbador del historial de las democracias de Norteamérica y Europa occidental (incluyendo entre ellas Australia y Nueva Zelanda): con muy pocas excepciones, todas ellas han estado implicadas durante siglos en formas tan básicas de violencia internacional como la esclavitud y el colonialismo, y el libro de este último aún no se ha cerrado. Buena parte de todo esto ocurrió después de que se hubiesen plantado ya algunos hitos en el camino hacia la democracia, en

1688, 1776 y 1789.\* La ciudadanía que disfrutaba de derechos democráticos en esos países sabía muy bien lo que estaba ocurriendo. España y Portugal no eran democracias cuando empezaron a utilizar esas prácticas; de hecho, no llegaron a serlo, en un sentido asentado, hasta la década de 1970. Pero ello no hace sino subrayar a lo que vamos: lo que hicieron las democracias (Estados Unidos, el Reino Unido, Francia, Alemania, Italia, Bélgica, Países Bajos) fue muy parecido, casi idéntico, con diferencias en aspectos menores.

Pero podría objetarse que tanto la esclavitud como el colonialismo eran violentos, pero no belicosos. Las guerras son actos de los gobiernos. No había gobierno en el otro lado, muchas veces no lo había ni en el lado de las democracias. Al menos inicialmente, la esclavitud y el colonialismo fueron actos de individuos y compañías emprendedoras; los gobiernos entraron en juego más adelante, en muchos casos con un efecto suavizante. Pero ¿quién definió así las guerras? ¿Acaso suponía alguna diferencia para los pueblos indígenas que eran eliminados mediante prácticas genocidas? Es más, aquellos pueblos indígenas que fueron secuestrados u ocupados, suprimidos y explotados, eran entidades políticas con algún sistema de gobierno central, aunque no fueran estados al estilo occidental. Y ¿por qué unos gobiernos democráticamente elegidos se limitaron a suavizar, que no a abolir, esas prácticas? ¿Por qué tuvieron que alzarse los reprimidos y explotados y luchar por sí mismos, violenta o no violentamente, contra esa belicosidad democrática? ¿Por qué hubo tan poco respaldo a su voluntad política?

Tras la segunda guerra mundial, los países que con más frecuencia se han implicado en guerras han sido Estados Unidos, el Reino Unido, Francia e Israel, todos ellos democracias.<sup>3</sup> La mayor parte de los países de la *coalición liderada por Estados Unidos* contra Irak en la guerra del Golfo eran democracias.<sup>4</sup> Pero descartaron las oportunidades de negociación que se dieron en agosto de 1990, y no intentaron enfoques menos agresivos, como el esfuerzo francés para que se dejara que las sanciones surtieran su efecto, o el esfuerzo soviético para que no se atacara a los soldados iraquíes en retirada. Resulta que la democracia es compatible con ejercicios de violencia a gran escala, belicistas, no sólo agresivos.

## 4.2. CONSTRUCCIÓN DE UNA TEORÍA QUE RELACIONE DEMOCRACIA Y BELICOSIDAD

Por *democracia* queremos decir un sistema político en el cual los gobernantes son responsables ante los gobernados mediante un proceso de retroalimentación, una persona/un voto, que los mantienen en el poder si son positivos y los sacan de él si son negativos. Hoy día se hace mediante el voto secreto en las elecciones, estando constituido el electorado por la población adulta, que tiene garantizada la libertad de pensamiento, palabra, organización y actuación en favor de sus intereses y personas. Son posibles formas más directas de materialización de esta fórmula general, formas tales como referendos-iniciativa, por cuya medida Suiza es una *demos kraton* mejor.

Por *belicosidad* queremos decir entrar en guerras y en actos bélicos; *belicismo* es por tanto la propensión general a actuar así, lo opuesto a *pacifismo*. Un termómetro del belicismo sería en qué medida y con qué frecuencia un país se ve envuelto en guerras, y aquí deberíamos pasar por alto la diferenciación entre guerras agresivas o defensivas, es decir, entre si el país en cuestión inició la guerra lanzando la primera piedra o sencillamente respondió. Los ciclos vitales de los conflictos y la violencia son altamente complejos, de

forma que resulta una arbitrariedad hacer cortes en el tiempo para definir a uno como agresor y al otro como víctima, sin tener en cuenta su relación anterior.

Ahora se trata de analizar la relación entre dos variables, D para democracia y B para beligerancia, en la teoría más que en las estadísticas, centrándonos en las razones para esperar una relación positiva o negativa. Para ello necesitamos un conjunto de terceras variables, T, pues nada se desprende directamente de las definiciones de D y B. Si D es el antecedente y B el consecuente, entonces T puede ser un factor *subyacente*, precediendo a ambos, un factor *concomitante* respecto a D o un factor de *intervención* entre D y B.

Tenemos pues seis tipos de teoremas, ladrillos en la construcción de una teoría sobre la relación entre democracia y beligerancia:

- *Forma positiva:*
  - Cuanto más T, más D y más B (T subyacente, común).
  - Cuanto más T y más D, más B (T factor concomitante).
  - Cuanto más D, más T; cuanto más T, más B (T como elemento interventor).
- *Forma negativa:*
  - Cuanto más T, más D y menos B (T subyacente, común).
  - Cuanto más T y más D, menos B (T factor concomitante).
  - Cuanto más D, más T; cuando más T, menos B (T como elemento interventor).

El problema está ahora en cómo escoger T entre los muchos candidatos. Empezaremos con dos variables subyacentes y dos concomitantes, buscando los factores que producen democracia y beligerancia, y los factores que junto con la democracia tienden a producir beligerancia. Después, identificaremos cinco variables que son generadas por las democracias y que, a su vez, generan belicosidad. Los dos primeros conjuntos son externos a la teoría democrática, si bien no a la historicidad concreta de las democracias; el tercer conjunto es interno.

*Teorema 1. Cuanto más individualista y competitiva sea una cultura, más probable será que el país sea democrático, y más probable será que, si tiene capacidad para ello, sea belicoso*

Históricamente, tras los precedentes de Grecia e Islandia, las democracias occidentales se originaron en la zona noroccidental del mundo, es decir, en Europa occidental y Norteamérica. El proceso no puede desvincularse de la cultura del protestantismo, que define la relación del hombre con Dios, individualizándola, haciéndola más directa, desfeminizándola al otorgar un papel periférico a la única deidad cristiana femenina, María. Esa cultura ve la salvación como un bien muy escaso, más vinculado a la fe correcta y a la gracia de Dios que a buenas acciones y a los rituales adecuados, y ve el éxito/fracaso como indicativo de lo mismo para la vida futura.

La persona individual fue liberada, pero quedó imbuida de mala conciencia y una necesidad constante de probarse a sí misma. Como resultado, tanto en la esfera económica, en forma de espíritu empresarial, como en la esfera cultural en forma de ciencias, se produjo gran cantidad de actividad creativa e individualista/competitiva, con la finalidad de asegurarse un hueco en el paraíso. Se redujo el poder político del clero y de la aristocracia, mediante el recuento individualizado del voto para expandir los electorados de forma que se venciera en las elecciones a las élites atrincheradas, y mediante los derechos humanos, que declararon que todos los seres humanos son iguales. En lo militar, el resultado fueron los ejércitos nacionalistas mediante reclutamiento. El resultado fue la cultura total de la *iniciativa empresarial*, que lleva al crecimiento económico cuando se aco-

\* Fechas de la revolución en Inglaterra (Cromwell), de la independencia de Estados Unidos y de la Revolución francesa. (N. de la T.).

pla con la creatividad en la ciencia y la tecnología; la *liberación política* de las energías reprimidas de cada vez más capas de la población, y la *guerra moderna*.

La democracia protegió de sí mismos a los transmisores de toda esta competitividad agresiva, pero los protegió dentro, no fuera. Así que fueron a la guerra, en nombre de la Cristiandad, de la civilización y como *amantes de la paz*,<sup>5</sup> pero quizás más bien para asegurar y proteger la propiedad privada en el extranjero. Cuando intervino el Estado, el colonialismo se convirtió en homólogo de la propiedad privada en el espacio mundial, estableciendo la propiedad de países enteros y todo lo que ello supone. Ambos fueron de la mano.

*Teorema 2. Un país será tanto más belicoso cuanto más historia tenga de infligir traumas sobre otros, y cuanto más democrático sea*

El enunciado trasciende el verismo de que un país que es belicoso acaba teniendo el hábito de la beligerancia. La cuestión es que infligir traumas suele crear, o por lo menos refuerza, una situación cultural preexistente entre el Yo y el Otro, con una exaltación suprema del Yo y la degradación del Otro hasta el punto de deshumanizarlo; preparando al Otro para la explotación, la represión e incluso el exterminio. Los traumas degradarán aún más a la víctima, y confirmarán la teoría.

Pero son traumatismos no sólo para el Otro, sino también para el Yo: *¡puede que vengan un día y nos hagan a nosotros lo que nosotros les hemos hecho a ellos!* Aquí, en el teorema 2, la atención se centra en la violencia directa: cuanto peor tratas o hayas tratado al resto del mundo, más razones tienes para temer sus represalias. El teorema 3 se centra en la violencia estructural mundial; el 4 en la violencia doméstica estructural. Aquí la tesis es que la violencia directa genera violencia directa, no necesariamente como venganza por parte de las víctimas, sino también para adelantarse a esa amenaza, real o imaginada, de venganza.<sup>6</sup> Los teoremas 3 y 4 plantean lo mismo, con relación a la violencia estructural.

Tomemos Estados Unidos como ejemplo. Pocos países tienen tantos motivos para temer una invasión, pues saben bien qué puede acarrear una invasión: un genocidio, el exterminio de pueblos. Pocos países tienen tan buenas razones para temer el secuestro y sobre todo la esclavitud, pues la conocen bien. Los valores de Estados Unidos sobre seguridad y libertad son la negación de lo que ellos mismos han hecho a otros; son existenciales, históricos, no solamente teóricos, y pueden utilizarse para movilizar a la población en su propia defensa violenta. Los estadounidenses conocen sus propias preocupaciones existenciales. Y la mejor defensa sería detener a *éso*s antes de que se pongan en marcha.

*Teorema 3. Cuanto más alta es la posición de un país en la pirámide económica mundial, más probable es que ese país sea democrático y belicoso*

Fueron a la guerra, y la guerra les aupó a la cima de la pirámide de los países del mundo. Ahí continúan. Una vez arriba, tenían dos problemas evidentes: no volver abajo y no admitir a muchos más. Esto último hizo que se formara una pirámide relativamente puntiaguda, con pocos países en la cima, y muchos en la zona media y en la de abajo. Lo primero llevó al establecimiento de una serie de mecanismos para que el control cultural, económico, político y militar se mantuviera en la parte alta. *Grosso modo*, esto ha supuesto una *división del trabajo* entre emisores y receptores de la verdad (religiosa y científica); entre *le cuit* (lo cocido) y *le cru* (lo crudo) en el sentido económico de bienes y servicios procesados frente a bienes y servicios en bruto; entre aquellos que poseen los máximos medios de violencia y aquellos que se preparan para su impacto. Las democracias siem-

pre han ido por lo mejor, a la parte de arriba. (Aún lo hacen, pero utilizando las relaciones económicas internacionales, no el colonialismo. Véase la tercera parte).

En resumen, estar en lo más alto genera fuertes motivaciones para permanecer ahí, y a poder ser, sin demasiada competencia. Para los que están arriba, el orden mundial no es nada malo; desde luego merece la pena defenderlo frente a *fundamentalistas* que quieren cambiar todo achatando la pirámide; y contra arribistas que quieren ponerse ellos arriba y echar a algún otro, en lo absoluto o relativamente. No son los castillos sobre las colinas los que inician la violencia: tan sólo responden, tras haber congelado la estructura.

El *Homo occidentalis*, primero en forma de católico y después como protestante, viajó por todo el mundo haciendo *descubrimientos*, utilizando la violencia directa para construir esa gigantesca pirámide mundial de violencia estructural que todavía está coronada por las democracias. A ello siguió más violencia directa, en defensa propia, en forma de esfuerzos revolucionarios por cambiar el orden y como violencia contrarrevolucionaria para mantenerlo. Considerar no belicosos a aquellos que no inician la acción no sólo es mala práctica política sino mala ciencia social, puesto que omite terceras variables. Cuando alguien está sentado sobre otra persona, lo probable es que ésta se mueva primero; decir que eso es *agresión es pasarse* bastante.

¿Reprimen las democracias la beligerancia entre sí mismas? Tradicionalmente, han luchado unas contra otras, especialmente sobre territorios coloniales, como demostrará una simple ojeada a la historia de las democracias. Pero entonces (Conferencia de Berlín de 1884-1885 para dividirse África) y ahora (OCDE, Trilateral, con el G-7 como Comité Ejecutivo) descubrieron que la precaria posición en lo alto de la pirámide se conserva mejor conjuntamente que de forma individualizada. Una respuesta es una alianza relativamente estrecha. «Alianza para conservar poder y privilegios» no sonaba muy bien; una alianza de países cristianos, o amantes de la paz, o democráticos, suena mejor, siempre que esta definición amparase a los países *correctos* y excluyera a cualquier país con tendencia al cambio hacia la *incorrección*. Es decir, como a los miembros del Club Rotary, quienes controlan de hecho una ciudad o un país, la solidaridad da sus beneficios.

La primera guerra mundial lanzó unos contra otros a países democráticos, pero la segunda guerra mundial fue mucho más entre una clase superior de democracias y una clase más baja de no democracias. La retórica bélica ocultó el factor de clase económica, pero no tapó la política. Mucha de la violencia internacional, también en forma de guerra, es una guerra de clases. Los elegantes modales de los procesos democráticos no se encuentran tan fácilmente más abajo en la escala de la sociedad mundial, como ocurre en la sociedad interior de cada país. Como la pirámide es puntiaguda, hay pocos en la cima para recibir la violencia procedente de los muchos de abajo; cualquier país implicado en colonialismo directo o estructural tiende a tener más de una colonia. Consecuentemente, se darán más respuestas violentas por cada país de arriba que iniciativas violentas por cada país de abajo, lo cual explica en parte por qué las democracias encabezan la lista de la belicosidad. La fotografía no se altera por unas pocas democracias sociales pequeñas que no tienen ni colonias ni neocolonias, y que ni desencadenan violencia ni responden con ella: escaparates de democracia, son sobre todo demasiado pequeñas.

*Teorema 4. Cuanto más isomorfismo se dé entre la estructura social interna y la estructura social mundial, y cuanto más democrático sea el país, más belicoso será*

Tomemos tres aspectos de la estructura del sistema mundial: raza, nación y clase. En términos raciales, el mundo tiene una clase superior blanca, con clases medias amarillas

y amarradas (japoneses, chinos, indios), una clase baja negra (África) y una clase inferior roja, casi exterminada (en las Américas).

En términos culturales, el mundo está dividido en civilizaciones o naciones, con Occidente I arriba, seguido de las civilizaciones nipona, china e india, y, abajo, las civilizaciones africanas, del Pacífico y de las razas nativas americanas.

En términos económicos, el mundo consiste de una pequeña clase rica de gente que no tiene que preocuparse por el dinero; una enorme clase media de gente que se preocupa mucho por el dinero, y una clase algo menor que la anterior de gente que vive en la pobreza y la miseria y que se preocupa más por la supervivencia que por el dinero.

Los tres aspectos están estrechamente interrelacionados, y, para su propia conservación, toda la estructura se basa en la presunción de que los de la zona media se posicionarán con los de arriba antes que con los de abajo. Pero eso hace que cualquier país estructurado según esas líneas sea un país con los nervios de punta, temeroso tanto de la inestabilidad interna como de las salpicaduras de la inestabilidad en otros países o en el mundo en general.

Acechan tres peligros: la revolución interna, la revolución mundial y revoluciones internas en cualquier otro lugar del mundo. Es evidente que a las élites les preocupan las primeras. También lo es que tienen una visión igualmente tenebrosa de la segunda, puesto que les afectaría (véase el teorema 3). Pero ¿qué hay del tercer caso, que debe combatirse en el extranjero? ¿Cómo se justifica la defensa propia frente a la revolución en el país de otros?

La respuesta es obvia: una victoria de las clases inferiores de otro lugar sobre el monopolio blanco, la superioridad occidental y los privilegios económicos podría proporcionar precedentes legales a organismos productores de normativa, como la ONU, así como animar a las clases inferiores del propio país a hacer algo parecido. Además, quienes han ganado en otro lugar pueden exportar su revolución.

Y así, la élite de cualquier país, bien instalada sobre razas reprimidas, naciones sin estado y miseria real, reconoce en otros su propia situación, e intentará impedir revoluciones en otros lugares para evitar que la alcancen. Victorias en el extranjero, para triunfar en casa. Las democracias que entran más en esta categoría, ¿reflejan la situación económica, cultural y racial del mundo? No, pero tampoco era ésa la tesis, puesto que estamos hablando de un factor contribuyente, no interviniente o subyacente. Algunas democracias, como Estados Unidos e Israel, entran claramente en esta categoría, con esta estructura. Son activas en las alianzas mundiales antirrevolucionarias, y Sudáfrica, como microcosmos mundial, también les pone nerviosas.

Pero además, otras democracias (Reino Unido, Alemania, Francia, España e Italia; Bélgica y Países Bajos) han empezado a desarrollar esa estructura social a través de la inmigración de personas negras, o de piel oscura, no occidentales y/o los muy pobres. Como suele ocurrir, se siente que la amenaza a la paz internacional viene de otros, no de uno mismo. Y federaciones multiculturales como Yugoslavia, la Unión Soviética y Checoslovaquia han sufrido la ruptura simultáneamente con la democratización, lo que significa que las tensiones han quedado articuladas más nítidamente. Es difícil ser a la vez democrático y realmente multicultural (no crisol), también por razones internas. Pero incluso si consiguieran contener la tensión, la amenaza permanece: la inestabilidad en otros países o en el mundo en general puede animar a grupos locales. Y si la democracia en cuestión ha conseguido reclutar a los más machacados, incluso puede que los convenza para luchar contra los de su propia clase en otros países.

Tómese Estados Unidos una vez más como ejemplo. Una sociedad que refleja el mundo en sus tres dimensiones de raza, nación y clase. Las proporciones no son las ade-

cuadas: por definición, si fueran las mismas que a nivel mundial, el país tendría que haber sido, probablemente, una *democracia* en el antiguo sentido sudafricano, es decir, para *blankes*. En Israel los judíos son mayoría aún, así que pueden practicar lo de una persona/un voto. Se puede tolerar a los países amarillos y de piel oscura si son homogéneos y no son antiblanco; incluso se puede tolerar a los países negros siempre que estén controlados (pero en cuanto se vuelven *respondones*, aumenta el riesgo de intervención). Las naciones sin estado pueden conseguir estados propios si siguen esas líneas.

El problema son los países multirraciales y los que tienen naciones sin estado parecidas a las naciones sin estado en las democracias. Ya hemos hablado de Sudáfrica en relación con los primeros, y podríamos mencionar a kurdos y palestinos en relación con los segundos. Que los kurdos obtuvieran su Estado seguramente animaría a los palestinos, y que los palestinos lograran el suyo podría animar a los estadounidenses nativos (siendo los nativos de Hawái un caso especial). Por lo tanto, la concesión de esos estados encontraría fortísimas resistencias por parte de Israel y Estados Unidos. Y esto puede ser aplicable a las clases sociales. Habrá dura oposición a que se den prácticas de redistribución de la riqueza y de Estado de bienestar en otros países, por temor a que se desencadenen reivindicaciones similares en, por ejemplo, Estados Unidos. Irak puede haber sido un ejemplo de ello, jactándose de tener un nivel de vida material aceptable para aproximadamente un 20% de la parte más pobre de la población bajo el *socialismo* Ba'ath. Pero lo mismo valía para los antiguos países socialistas e incluso las democracias sociales del noroeste de Europa y Canadá. De ahí una agresiva exportación de la *privatización*.

Hay una motivación adicional a las tres ya comentadas: si nosotros, las democracias, somos el número 1, no se puede permitir que ningún Otro esté por delante. Hay diversas formas de asegurarse de ello: negando la dimensión de categorías, mejorando la propia democracia, o destruyendo la no democracia del Otro, aislándola del comercio mundial, utilizando el hostigamiento. Y en última instancia la intervención militar.

*Teorema 5. Cuanto más democrático es el país, más compartida es la toma de decisiones, y cuando más compartida sea la toma de decisiones, menos belicoso será el país*

Ésta es la justificación más conocida para la tesis, tan extendida, de que las democracias son menos belicosas, menos beligerantes. El problema está en que no se sostiene ninguna de sus partes —lo que, sin embargo, no quiere decir que lo contrario sea verdad—. En situaciones prebélicas, en cualquier sistema político, las decisiones las toma un pequeño círculo interno, sencillamente por razones de secretismo/seguridad.

Más problemática incluso es la segunda parte, la que afirma que son menos proclives a la guerra los países donde las decisiones se comparten entre muchos tipos y niveles de personas que deciden, incluyendo un hipotético referéndum sobre si ir o no a una guerra. Detrás de ese planteamiento acecha el concepto de que la gente corriente es por naturaleza menos belicosa que sus dirigentes.

A medida que el círculo de la toma de decisiones se va ensanchando desde el líder hacia toda la población, la decisión va dependiendo más y más de algo compartido por todos, es decir, por la abrumadora mayoría, dado que hay tanto en juego. Ese *algo* no puede ser estructural, como los intereses de clase, puesto que, por definición, éstos no son compartidos. Incluso pueden ser contradictorios, como ocurre cuando jóvenes de clase obrera de ambos bandos sacrifican sus vidas, mientras los fabricantes y comerciantes de armas cosechan enormes beneficios.

Mejor candidato es la cultura nacional. Y parece que las culturas más belicosas del mundo son las occidentales de inspiración judeo-cristiana-islámica, con su carácter de *elegidas*, su singularismo (la única verdad) y universalismo (para todo el mundo, siendo el judaísmo la excepción). Pero el rasgo judeocristiano es también la civilización que alienta a las democracias a través del individualismo competitivo, como se argumentó más arriba. Por lo tanto, aterrizamos en un factor cultural común que vincula democracia y belicosidad, más que el pacifismo de la civilización budista, que es menos individualista y, por tanto, menos democratizadora en el sentido occidental de la palabra.

*Teorema 6. Cuanto más democrático es un país, más se ponen en práctica los derechos humanos, y cuanto más se aplican los derechos humanos, más deberes humanos pueden pedirse*

Para que se libren guerras internacionales, los dirigentes, en general hombres maduros y bastante astutos, tendrán que hacer que hombres más jóvenes luchen y posiblemente mueran en esas guerras. Hay tres formas de conseguirlo: por la *norma*, haciendo a los jóvenes luchar movidos por convicciones internas; por *contrato*, pagándoles o recompensándoles de alguna otra forma, y por *coacción*, forzándoles a luchar, incluso con la posibilidad de fusilarlos si no lo hacen.

Estas tres formas de obtener obediencia no son excluyentes entre sí. Evidentemente, lo más seguro es jugar con las tres: dar al soldado buenas razones para luchar (amor a lo Propio y/u odio al Otro en forma de nacionalismo u otros fundamentalismos; orgullo y amor por lo militar propio, y desprecio y odio al del otro bando); pagar bien a los mercenarios, especialmente cuando logran triunfos, y castigar duramente a los desertores. Los sistemas políticos tienden a utilizar los tres.

Como las democracias, por definición, van aplicando progresivamente más derechos humanos, hay más *quid* para convertirlo en el *quo* de los deberes humanos. Hay tres obligaciones, según la lógica estatal comentada: tener en general buena disposición hacia el *état providence*, el estado providencial, especialmente hacia el estado democrático como una prolongación del Yo; pagar impuestos; y estar dispuesto a entregar la propia vida si es requerida. Por tanto, la guerra. La lógica del *quid pro quo* exige «no sólo lo que el país puede hacer por mí, sino qué puedo hacer yo por el país». Países no democráticos pueden también exigir gratitud mediante políticas de Estado de bienestar (Bismarck y Hitler). La cuestión es que en las democracias los mecanismos están institucionalizados y no existen sólo por capricho de los líderes. Y al final, probablemente es una fórmula de mayor éxito.

*Teorema 7. Cuanto más democrático sea un país, más competición interna habrá por el poder, y cuanta más competición interna haya por el poder, mayor será la tentación de ganar apoyos a través de agresiones exteriores*

Esto es una reformulación de la famosa tesis de *agresión externa para obtener cohesión interna*. De entrada, parece ir en contra del teorema anterior. Mirémoslo más de cerca.

Por supuesto que ha habido líderes autocráticos que han utilizado ese mecanismo. Sin embargo, según razona el siguiente teorema, sólo pueden hacerlo a costa de un gran riesgo, pues no disponen de suficientes excedentes de paz. Hay diferencia entre la represión en las dictaduras y en las democracias: las dictaduras reprimen a la gente hasta niveles más altos, las democracias se quedan más abajo, por decirlo de forma simple. En una dictadura existen élites competitivas, con frecuencia desalojadas por el grupo que está en el poder; en una democracia los grupos de élite han alcanzado el acuerdo de una rotación

*ordenada* del poder entre ellos mismos; por ejemplo, mediante el sistema de partidos y elecciones. Por debajo puede haber tremenda represión y explotación en función de raza, nación y clase, como se señaló más arriba. Pero las democracias son sociedades de dos terceras partes, mientras que las dictaduras son sociedades de un tercio (u otras fracciones por encima y por debajo del 50%). De hecho, las dictaduras van a la guerra esperando ganar apoyos superiores al 50% mediante políticas popular/populistas.

El meollo del teorema es, por tanto, que las democracias pueden hacer exactamente lo mismo *por razones internas*, como dice el adagio, distrayendo la atención de cuestiones problemáticas, en vistas a las próximas elecciones. Cuanto más orgánica y viva sea la democracia, mayor será la competencia por el poder. Las democracias se basan en la divisibilidad. Si hay poca o ninguna competencia (y una baja respuesta electoral puede ser un indicador de ello), es que algo no funciona bien. Hay que pelear y ganar las elecciones. Las guerras pueden ganar elecciones. Por lo tanto, se hacen guerras.

*Teorema 8. Cuanto más democrático es un país, mayor es el excedente interno de paz del que dispone para actividades exteriores, sean o no bélicas*

En general, se supone que la ciudadanía de las democracias está más satisfecha que la de los países no democráticos. Después de todo, se supone que obtiene lo que desea (o al menos lo obtiene la mayoría) mediante los procesos democráticos, con ajustes a medida que cambian sus necesidades. Dado que en las democracias se permite más discusión que en las no democracias, un observador superficial podría sacar la conclusión de que hay insatisfacción en las primeras y satisfacción en las segundas. Pero en las democracias la gente tiene a su disposición procedimientos para enderezar entuertos. Por esa razón cabe esperar que sea en general más conservadora que su homóloga en las no democracias, introduciendo menos cambio social básico en su agenda política. El potencial para la violencia no es cero, pero es bajo; en las dictaduras es alto, dado el grado de coacción necesario para que se obedezca a la represión autoritaria, y para la revuelta.

¿A quién pertenece ese excedente de paz interna, y cómo se utiliza? El teorema 8 no afirma que se utilice para objetivos beligerantes en el extranjero, tan sólo dice que existe, mientras que los países no democráticos tienen un déficit de paz y tienen que gastar su energía coactiva dentro del propio país. Si postulamos la existencia de una cierta cantidad de energía coactiva en todos los estados *modernos*, la conclusión sería que el excedente de energía generado por el excedente de paz interna en las democracias puede ser utilizado para objetivos externos, mientras que las dictaduras estarán más volcadas en sí mismas, ocupadas en intentar reprimir revueltas internas. Las democracias pueden enviar ejércitos al extranjero con intenciones beligerantes, sin preocuparse de lo que ocurre entretanto; a las dictaduras les cuesta más. Necesitan tener sus fuerzas en casa; por contraste, los militares democráticos quizás tengan incluso que inventarse algo militar que hacer, por falta de tareas en casa.

*Teorema 9. Cuanto más democrático es un país, más farisaicos son los líderes/pueblo; y cuanto más farisaicos sean líderes y pueblo, más belicoso será el país*

Este punto difiere del argumento de que los pueblos autojustificativos, que se ven a sí mismos como elegidos por deidades trascendentes, suelen vivir en sistemas democráticos. Lo que se mantiene aquí es que los pueblos que viven en democracia tienden a volverse farisaicos sencillamente por esa razón. Si damos por hecho que el sistema político imperante es el sistema de los países que lideran el mundo, vivir en una democracia da prestigio.

Vivir en una no democracia supone un estigma; es algo de lo que hay que avergonzarse, como si se fuera de una casta internacional de parias, a la que le corresponde la marginación con boicots políticos y económicos, incluso con sanciones. En consecuencia, la gente intenta huir, para compartir la supuesta seguridad y prestigio de los sistemas democráticos.

Para los del lado democrático, no supone un problema responder positivamente al llamamiento de meter en cintura a las dictaduras, con sanciones políticas y económicas y con medios militares si hiciera falta. Una guerra de ese tipo se concibe más como una obligación que como un derecho; algo en lo que hay que meterse no por razones egoístas, sino para salvar a otros países de peligrosos dictadores expansionistas. O para ir al rescate de las personas que sufren bajo esos dictadores. Y esas personas sufrientes recibirán más atención del mundo si están en los niveles más altos de la sociedad, como las víctimas de las no democracias socialistas. Reprimir o incluso matar hacia arriba desencadena la solidaridad internacional; reprimir o matar hacia abajo pasa desapercibido. Así que las democracias van a la guerra contra las malignas dictaduras, proyectando sobre ellas su propia represión y expansionismo, en la más pura línea de los realmente hipócritas.

### 4.3. CONCLUSIÓN: ¿QUÉ PODEMOS HACER?

Veamos lo que tenemos. Hemos analizado nueve factores como posibles eslabones entre la democracia como forma de hacer política interior y la beligerancia como forma de hacer política exterior:

1. Cultura individualista, competitiva, agresiva.
2. Historial de haber infligido traumas a otros.
3. Alta posición en la pirámide mundial.
4. Isomorfismo entre la estructura interna y la del mundo.
5. Toma de decisiones compartida.
6. Aplicación de los derechos humanos.
7. Luchas internas por el poder.
8. Excedente interno de paz.
9. Sentimiento autojustificativo de ser una democracia.

No es fácil modificar esos factores.

El primero se refiere al conjunto de los cimientos culturales de la mayoría de los países conocidos en la actualidad como democracias (Japón se diferenciaría al ser colectivista, competitivo y agresivo). Lejos de ser una cultura de tolerancia —excepto en la tolerancia a otros dentro de la misma cultura, es decir, a uno mismo básicamente—, ésta es una cultura de intolerancia, que produce pronunciados desniveles entre el Yo y el Otro que pueden servir como conductos de violencia.

El segundo factor se refiere al angustioso dilema básico de tantas de las democracias del mundo: habiendo surgido por medios nada democráticos y violentos, temen que la resaca histórica les alcance algún día: que «llegue el momento en que nos hagan a nosotros lo que nosotros les hicimos a ellos».

Los dos siguientes factores reflejan la actual distribución del poder y los privilegios en la sociedad, a nivel interno y a nivel mundial. Aunque ha sido en alguna ocasión objeto de reflexión crítica, no es fácil cambiar esa distribución, como nos indica la historia reciente. Genera violencia con facilidad: preventiva, revolucionaria o contrarrevolucionaria.

Los siguientes cuatro —toma de decisiones compartida y aplicación de los derechos humanos, lucha interna por el poder y excedentes internos de paz— pertenecen a la propia esencia de aquello de lo que las democracias están más orgullosas. Nadie querrá cambiar estos factores, aunque los cuatro también pueden transformarse en mecanismos al servicio de la beligerancia.

Merece la pena destacar que los nueve factores mencionados tienen una coherencia interna histórico-lógica. Del primero fluye el segundo; y del segundo el tercero y el cuarto. Nos proporcionan la base, el contexto histórico-cultural concreto, pese a toda la retórica; el punto de partida para comprender la geopolítica democrática.

Los cuatro factores siguientes forman otro flujo causal, partiendo de la toma de decisiones compartida y la puesta en práctica de los derechos humanos, aceptando la lucha por el poder e institucionalizándola, convirtiéndola en un excedente de paz. Las democracias tienen buenos motivos para estar orgullosas, pero no para ser farisaicas, autojustificativas, algo que sirve a su vez para reforzar el primer factor. Obtenemos una retroalimentación positiva, que se hace especialmente peligrosa porque todo esto puede ser convertido en belicosidad, en beligerancia, sobre todo dado el contexto histórico concreto, crítico, de los desafíos en función de raza, nación y clase en el mundo actual.

Conclusión: a más democracias, más belicosidad, dados los cinco últimos factores. El núcleo interno (OCDE) y el más próximo aún (G-7) romperían probablemente la norma de no atacar a las democracias si su poder y privilegios se vieran amenazados por el desafío de democracias menos poderosas y/o más recientes. Y esto puede ocurrir, como cuando Chile eligió el comunismo (1973)<sup>7</sup> y Argelia el islam (1992).<sup>8</sup>

### Notas

1. El tono escéptico de esta sección no debe ser interpretado bajo ningún concepto como argumento contra la democracia. De «las democracias no son necesariamente pacíficas» no se desprende que «las no democracias son necesariamente pacíficas». La conclusión puede ser que el pacifismo/agresividad depende de otras variables, como la cultura más profunda (expansionismo, maniqueísmo, singularismo/universalismo), que atraviesan la división democracia/no democracia. Y el gobierno democrático es una de las más importantes innovaciones de la Humanidad. Para una excelente exposición de una posición mucho menos escéptica, véase Bruce Russett, *Grasping the Democratic Peace* (Agarrando la paz democrática), Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 1993. Russett se centra en la interpretación más débil de la tesis de la paz democrática: «Las democracias casi nunca luchan entre ellas». No creo ni siquiera en eso. Me temo que si no lo hacen es porque tienen más que ganar permaneciendo juntas en defensa de privilegios en el sistema mundial que luchando entre sí; además, pueden verse amenazadas desde abajo (segunda guerra mundial, guerras de descolonización, guerra fría), y eso llama a la cohesión. (Metodológicamente, Russett tiende a fijarse en pares de países, dejando al margen el contexto). Más aún, no estoy de acuerdo con que Alemania se diferenciase tanto de Inglaterra y Francia en los años anteriores a la primera guerra mundial. En cualquier caso, si la tesis es que el pueblo puede tener una influencia moderadora sobre líderes de sangre caliente, el quid de la cuestión es si hay democracia en la formación y materialización de la política exterior, y ese sector siempre parece estar envuelto en secretismo en tiempos de crisis, cuando sería más necesaria la democracia. Russett no debate seriamente sobre la democracia global, una posición que a mí me parece mucho más prometedora. Pero ello supone instituciones que hoy no existen, como una Asamblea Popular de las Naciones Unidas, configurada por elección directa, ante la que fuera responsable un día la Asamblea General de las Naciones Unidas, etc. Esto se desarrolla en un documento para la Comisión de Gobierno Global, que lo publicó. Estaría de acuerdo con Russett en un punto: las democracias estarán cada vez más preocupadas por la opinión pública. Pero si por alguna razón son agresivas, esa preocupación no les hará retraerse de

la guerra, sino que les impulsará a buscar versiones de baja intensidad, menos visibles al ojo público inexperto, incluidos los medios de comunicación. De hecho, una hipótesis mucho más verosímil es que la democratización cambia la naturaleza de la guerra para eludir la crítica pública, escondiendo mejor sus guerras.

2. Por supuesto, en general Estados Unidos no es un buen ejemplo de democracia. Es más bien una plutocracia y una *mediocracia* (así como una *mediocrocracia*). Quienes se presentan a las elecciones son seleccionados por los ricos y/o poderosos (o lo son ellos mismos), y el dinero, que se gasta sobre todo en anuncios estúpidos en televisión, determina en gran medida quién gana. Aun así, (Ronald) Reagan no pudo invadir Nicaragua a causa de la fuerte oposición popular. Estados Unidos instigó y apoyó el brutal derrocamiento del democráticamente elegido (Salvador) Allende, pero no lo hizo abiertamente sino mediante una operación encubierta de la CIA, algo diametralmente opuesto a la democracia. La democracia es abierta, con debate público, nada escondido, mientras que la CIA trabaja en la oscuridad, manteniendo a la opinión pública no informada o deliberadamente desinformada. Además, con una participación de en torno a sólo el 50% en las elecciones presidenciales más importantes (y menor aún en las consultas a mitad de legislatura), se pueden plantear serias dudas sobre la legitimidad democrática del liderazgo. Así, Reagan tuvo el respaldo del 27% del electorado en su primera legislatura, y del 31% en la segunda; la diferencia entre ambas fue calificada de avalancha.
3. La investigación sobre guerras locales realizada por István Kende deja esto muy claro. Véase su «Twenty-five Years of Local Wars» (25 años de guerras locales), *Journal of Peace Research* (Revista de investigación sobre la paz), 8 (1), 1971, 5-22, y «Wars of Ten Years (1967-76)» (Diez años de guerras, 1967-1976), *Journal of Peace Research*, 15 (3), 1978, 227-241.
4. Los miembros más importantes de la coalición eran Estados Unidos, Canadá, Gran Bretaña, Francia, Italia, Turquía y Egipto; y a continuación Siria, Arabia Saudí y los países de la Península Arábiga (los estados del Golfo); salvo Yemen. En total 38 países participaron directamente en las fuerzas de la coalición; cuatro dieron su apoyo (la Unión Soviética, Alemania, Israel y Japón), dos fueron neutrales (Irán y Líbano), siete apoyaron al agresor (Irak): Argelia, Jordania, Libia, Mauritania, Sudán, Túnez y Yemen. Bajo cualquier definición de democracia hay una clara correlación entre apoyar la coalición y ser una democracia. El resultado fue un Kuwait liberado y 310.000 iraquíes muertos (IPPNW). Habrá gente que extraerá de ahí la conclusión de que las democracias son amantes de la paz, y están dispuestas a sacrificarse para preservarla o recuperarla. La deducción hecha aquí, sin embargo, se centra más en la disposición a entrar en guerra más que en buscar la *paz por medios pacíficos*, la tendencia a mantener el *statu quo* más que buscar la paz. Hay lugar para ambas interpretaciones. Para tener otra perspectiva, véase el trabajo de Jeffrey Ian Ross, «Research Note: Hypotheses About Political Terrorism During the Gulf Conflict, 1990-1991» (Notas de investigación: hipótesis sobre terrorismo político durante el conflicto del Golfo, 1990-1991), *Terrorism and Political Violence*, 6 (2), 224-234.
5. Estas tres fases han sido bien identificadas por Bert Röling; véase B.V.A. Röling y Antonio Cassese, *The Tokyo Trial and Beyond* (El juicio de Tokio y más allá), Oxford, Polity Press, 1993, cap. 4, «A 'Miserable International Law'?» (¿Una 'vil legislación internacional?'), p. 133.
6. Un ejemplo de ello podría ser cómo en 1994, en Ruanda, los hutus incitaron por la radio a la matanza de los tutsis pronosticando la venganza tutsi de no ser que todos fueran muertos.
7. Aquí encaja la famosa frase de Henry Kissinger, secretario de Estado de una democracia, Estados Unidos: «No veo por qué tenemos que permanecer impasibles viendo cómo un país se hace comunista debido a la irresponsabilidad de su propio pueblo». *The Nation*, 28/03/94 (en un artículo sobre la CIA). Esta frase incrementó su fama al haber sido censurada por la CIA en la primera edición de *The CIA and the Cult of Intelligence* (La CIA y el culto a la inteligencia), de Victor Marchetti y John D. Marks (Nueva York, Dell, 1974).
8. Cuando se celebraron las primeras elecciones parlamentarias, el 26 de diciembre de 1991, el Frente Islámico de Salvación (FIS) obtuvo 188 escaños y el Frente de Liberación Nacional 15, tras treinta años en el poder. La segunda vuelta estaba prevista para el 16 de enero de 1992, pero fue anulada, sin que hubiera protestas significativas por parte de las principales democracias mundiales.

## V. El sistema de estados: ¿disociativo, asociativo, confederal, federal, unitario, o un caso perdido?

### 5.1. DIEZ FISURAS EN LA CONDICIÓN HUMANA

Nosotros, los seres humanos, somos partes de la naturaleza, de la *tierra* de la cual venimos y a la cual volvemos. ¿Cómo puede este *holon* ser humano-naturaleza vivir en armonía, sin violencia directa y estructural? ¿Como pequeñas bandas de recolectores humanos (no cazadores, que ejercen violencia directa contra otros seres vivos), en un contexto natural suficientemente generoso?<sup>1</sup> Nuestra realidad presente está muy alejada de eso. Analíticamente, tendremos que pensar más bien en términos de al menos diez fisuras o líneas de fractura que entrecruzan ese *holon* humanidad/naturaleza: *seres humanos/seres no humanos*; *género (masculino/femenino)*; *generación (viejos/jóvenes)*; *raza (blanca/de color)*; *clase (alta/baja)*; *nación (alta/baja)*; *países (centro/periferia)*; y *los tres lados del triángulo Estado-sociedad civil-capital, en el espacio social y mundial*.

Los términos especismo, sexismo (patriarcado), generacionismo —prejuicios sobre la edad— (gerontocracia); racismo, clasismo, nacionalismo, territorialismo, estatismo, anarquismo, capitalismo y supraestatismo (imperialismo), con algunas aclaraciones,<sup>2</sup> acarrear connotaciones inmediatas de violencia directa, estructural y cultural. El orden refleja la evolución de la condición humana: primero, seres no humanos (no vivos y vivos, divididos en microorganismos, plantas y animales); luego, seres humanos de dos géneros, que se reproducen en generaciones, posiblemente surgiendo como razas diferentes en lugares diferentes; después llega la diferenciación de clase como nómadas que se convierten en nómadas pastoreantes, quienes se convierten en pastores y sedentarios, ligados a un territorio con fronteras; posteriormente, el Estado como lugar territorial donde se asienta el poder dentro de un territorio sobre lo que no es estado, y como supraestados sobre los estados.

El sistema territorial moderno está formado por países con estados, dentro de los cuales viven personas de la misma nación, estados-nación, por lo menos en la parte alta de la tabla. Hay grietas por todas partes, contradicciones, *yin/yang*. Dar prioridad analítica al territorialismo a costa de las otras nueve grietas supone no sólo llevarse sorpresas cuando los elementos tectónicos sociales de las otras fallas no puedan ya ser pasados por

alto,<sup>3</sup> sino que es intelectualmente demasiado primitivo. El mundo no puede considerarse sólo como un conjunto de países. Cuando, a pesar de ello, empezamos a centrarnos aquí en territorialismo y paz, la razón es fundamentalmente pedagógica: hay que proceder con cierto cuidado para ir separando el vocabulario sobre paz y guerra de los discursos territoriales.

La epistemología taoísta subyacente en las ciencias de la paz nos imbuye con un sentido de proceso, de dinamismo. Es posible la estabilidad, con el *yin* y el *yang* encajando uno en el otro en armonía. El dinamismo se transmite entonces por otras contradicciones. El fracaso en el logro de la armonía se muestra en la ascendencia de uno y el descenso del otro hasta que se da una ruptura, un punto de inflexión en el cual se invierte el orden y comienza una nueva búsqueda de armonía. Concretamente, la ruptura puede significar guerra, revolución, golpe de Estado, y la armonía puede significar un nuevo contrato social.

Si definimos armonía como ausencia de violencia directa y estructural, ¿cómo puede el sistema de estados de hoy, el moderno sistema territorial, convertirse en un sistema de paz, o, por lo menos, en un sistema menos violento? Más adelante en este mismo capítulo apuntaremos algunas respuestas, quizás condiciones más necesarias que suficientes, introduciendo más contradicciones y armonías para vencer las limitaciones analíticas del territorialismo.

## 5.2. SISTEMAS DE PAZ DE ASOCIACIÓN Y DE DISOCIACIÓN

Tradicionalmente, se dan dos respuestas: una, mantener a los países separados en el espacio, por la distancia (océanos, desiertos), por accidentes geográficos (ríos, montañas) o por amenazas (disuasión defensiva u ofensiva), y la otra mantenerlos juntos, en el espacio, superando la distancia y los accidentes geográficos mediante el transporte y la comunicación y en lo social mediante la cooperación. Por *separados* y *juntos* entendemos los enfoques de *disociación* y de *asociación*. Ambos son bien conocidos desde la guerra fría como el enfoque de halcones y palomas en las relaciones Este-Oeste, respectivamente.

Una primera reflexión sería que los enfoques de disociación son cada vez menos importantes a medida que el transporte y la comunicación van superando la distancia y los accidentes geográficos. Pero para compensar, se pueden utilizar amenazas; es una de las razones de la espiral en la carrera de armamentos. Y la disociación social trabaja sobre las actitudes a través de los prejuicios, y en los comportamientos a través de la discriminación, como sólidas formaciones de clase que mantienen a raya a las *peligrosas clases inferiores* en los países multinacionales y en los imperios. La disociación espacial es horizontal, compatible con una evolución paralela; la disociación social es vertical, basada en clase o casta. Es violencia estructural vertical, al estilo de la que ejercen los estados reprimiendo a la ciudadanía o los organismos supraestatales reprimiendo a otros países, o ambas.

La disociación espacial lleva en sí misma la probabilidad segura de violencia directa si fallan la distancia, los accidentes geográficos o la amenaza. Y la disociación social se basa en una violencia estructural que puede llevar a violencia preventiva, revolucionaria o contrarrevolucionaria. Son buenas razones para argumentar por qué la disociación es insuficiente en la búsqueda de la paz en el sistema de estados.

Podríamos concebir la disociación como respuesta *in vacuo*, en el vacío. Sin saber cómo es una relación armoniosa en la cual los estados intercambian fundamentalmente actos positivos, y no deseando intercambios negativos —es decir, disonancia; es decir, violencia—, quedémonos como mínimo con una no relación. Una pareja que es incapaz

de lograr armonía, o un balance positivo, puede estar mejor en una no relación (separación, divorcio), teniendo en cuenta lo compleja y multidimensional que es en la práctica la búsqueda de la armonía de cuerpo, mente y espíritu de dos personas. Una relación negativa prolongada, cargada de violencia mental (por ejemplo, airados diálogos internos), violencia verbal y hasta violencia física además de la habitual violencia estructural y cultural de la sociedad patriarcal, puede resultar demasiado destructiva.

Pero la paz de disociación es como mucho una respuesta al problema de la paz en negativo, es decir, un sistema libre de violencia. Por paz en positivo entendemos un sistema cooperativo más allá de la *coexistencia pacífica pasiva*, un sistema que pueda sacar frutos sinérgicos positivamente de la armonía. En un conjunto de estados, nos lleva a un continuo desde la separación o disociación total a la asociación o unión total. Para una pareja humana, la unión total —de cuerpo, mente y espíritu— se encuentra en las experiencias culminantes de felicidad relacionadas con la unión sexual, con toda una gama de satisfacciones parciales intermedias. Sobra decir que en lo asociativo/armónico/simbiótico habrá también elementos de lo negativo, disociativo/disonante/anti-biótico. Estamos hablando del equilibrio. Y la unión total puede no ser sostenible, al ser demasiado intensa, demasiado tensa, para ser más que una experiencia cumbre. Como se verá más adelante, esto vale probablemente también para los sistemas de estados.<sup>4</sup>

## 5.3. CINCO MODELOS DE ASOCIACIÓN: DE CERO A LA UNIDAD

Analizaremos cinco puntos en el continuo de asociación: *sistemas de estados de disociación, asociación, confederal, federal y unitario* (siendo los tres últimos formas avanzadas de asociación).

■ *Sistemas de estados disociativos: anarquía/jerarquía.* Cada estado va a lo suyo, sin lazos asociativos integrados, lo que no significa el hobbiano *bellum omnium contra omnes*, salvo en condiciones sociales y culturales especiales. El aislamiento mutuo hasta el punto de acabar siendo irrelevante no es sólo concebible, sino que, empíricamente, ha sido la condición dominante a lo largo de la mayor parte de la historia de la humanidad. Pero en la actualidad somos tantas personas, vivimos en tal densidad de población, y con una red tan densa de transporte y comunicaciones que no hay forma de cuidar de uno mismo sin tropezar con los demás. Por otro lado, la guerra no es esa conclusión inevitable que con tanta frecuencia hallamos en la disciplina de las relaciones internacionales. Sin embargo, dadas las asimetrías de los recursos del poder, la *anarquía* puede llevar en su estela elementos de *jerarquía*, es decir, violencia estructural (que no es lo que Hobbes o los hobbianos más recientes pensaban), explotando, reprimiendo y controlando a otros.

■ *Sistemas de estados asociativos: tratados-convenios-regímenes-organizaciones.* El sistema de estados es un sistema social en el que los actores son estados, que interaccionan unos con otros. Para que sea un sistema, tiene que incorporar cierto nivel de estabilidad. Los tratados y los convenios sirven para dotar al sistema de una serie de expectativas normativas mutuamente vinculantes. Cualquier sistema social tiene ese tipo de perspectivas, que sirven para hacer el mundo más predecible: «Todo el mundo lo hace así», «Siempre se ha hecho así», «Ahora vamos a hacerlo de otra manera».

Atando al Yo y al Otro, al Ego y al Alter Ego, mediante un sistema normativo, el mundo, en principio, se vuelve más estable —pero no necesariamente menos violento, pues la *vendetta* también es un sistema de normas—. Sin embargo, para que las normas



predigan y no sólo prescriban la conducta tienen que ser interiorizadas por el sistema cultural («Me atengo a la norma porque es lo correcto»), y/o (preferiblemente y) deben institucionalizarse en la estructura social («Me atengo a la norma, esperando retribución, o por temor al castigo si no lo hago»). Los tratados y los convenios son esfuerzos bilaterales y multilaterales para construir armonía sobre el poder normativo, retributivo y punitivo (obligar a cumplir). Los convenios universales incluyen a (prácticamente) todos los estados; acercados entre sí por el sistema de la ONU en general y por la Carta de la ONU y la Declaración Universal de los Derechos Humanos en particular.

¿En qué condiciones serían constructores de paz los tratados y convenios? El *beneficio mutuo* es la primera condición que se suele encontrar en el discurso, siendo su negación los *tratados desiguales*, que son una forma de congelar condiciones jerárquicas (violencia estructural). La jerarquización entre perdedor y vencedor en una guerra es un caso especial. Por ejemplo, el Tratado de Versalles se califica erróneamente de tratado de paz; más adecuado sería llamarlo de *armisticio*, *terminación de la guerra* o *violencia estructural*.

*Simbiosis* se utilizará aquí más o menos en el mismo sentido que *beneficio mutuo*; es decir, que ambas o todas las partes sacan algo positivo. Ésta es, se supone, la razón por la cual acceden al tratado o convenio, no sólo negociando sino ratificándolo, utilizando el procedimiento interno que tienen a su disposición.

No obstante, añadiremos una segunda condición: *equidad*. Para lograr armonía no es suficiente que ambos *saquen algo*, en el sentido de que ninguna parte acabe peor de lo que empezó. El acuerdo tiene que ser equitativo, no explotador: cada parte debe recibir aproximadamente lo mismo. Sólo entonces podemos plantear la hipótesis de un efecto constructor de paz, y aun así sólo como hipótesis.

El ámbito del tratado o convenio puede ser universalista, para todo el mundo; o particularista, concreto para una parte o región del mundo. El caso mínimo son dos agentes que buscan un acuerdo bilateral. Pero se mantiene la especificidad del tratado o convenio, que define una serie de perspectivas complementarias. Por seguir con la analogía de la pareja humana: entramos ahora en el ámbito de colegas o vecinos, bastante explícito.

Ya podemos ir construyendo sobre esto en dos direcciones: hacer más sólida la relación y/o hacerla más difusa, que alcance más temas. Un *régimen* es una forma de institucionalizar un sistema de tratados o convenios incorporando premios y castigos. Y una *organización* regula una amplia gama de temas o asuntos. El *sistema de la ONU* puede tomarse como un intento de universalización con el máximo número posible de estados miembros; extremadamente dilatado, construido sobre un gran número de temas o asuntos, y a la vez sólidamente institucionalizado. La cuestión no es sólo si esta combinación es factible (si esos tres elementos pueden combinarse), sino si es deseable. Así, si la imposición se convierte en la principal forma de obtener obediencia a las normas, utilizando la violencia directa, desde luego no estamos creando paz.<sup>5</sup> Empezamos este trabajo afirmando que los estudios para la paz son sobre *paz por medios pacíficos*, no por medio de la violencia.

¿En qué condiciones serían constructores de paz las organizaciones o regímenes? ¿Qué añadiríamos a la simbiosis y la equidad?

Tercero, la *diversidad* de las partes. Si la relación ha de ser amplia, implicando cooperación en muchas dimensiones, temas y asuntos, los implicados tendrán que tener diferentes ventajas y recursos, distintas aportaciones; de no ser así, los beneficios mutuos serían limitados. En la naturaleza, la diversidad es el presupuesto subyacente en la simbiosis, y ambas se suman para dar como resultado la capacidad de resistencia ecológica.

Cuarto, *homologación*. Tienen que encontrarse unos a otros, entrelazándose, por así decirlo. Puesto que, evidentemente, en la metáfora de la pareja, estamos pasando de colegas o vecinos a relaciones de amistad, tiene que haber intereses compartidos a la vez que diversidad. Para que los estados cooperen, cada parte del Estado A tiene que encontrar a su *contrario* en el Estado B, y eso es fácil de hacer porque hoy día los estados se construyen según un mismo modelo básico (división tripartita de poderes, en la que la parte ejecutiva está dividida en más o menos los mismos ministerios, etc.).

Quinto, *resolución de conflictos creativa*. Es obligado que haya conflicto, no sólo entre las partes (disputas) sino también dentro de cada una, sobre los objetivos y temas (dilemas), por no mencionar la mezcla de ambos. Los conflictos del mundo real nunca son sólo entre dos partes sobre un tema: son mucho más complejos. Por otro lado, eso mismo ofrece más posibilidades para una resolución de conflictos creativa, dada la posibilidad de intercambio bilateral, trilateral, cuatrilateral, etc., con dos, tres o cualquier número de asuntos. De aquí dimanan dos subcondiciones:

- El *campo*, número de partes, *m*, tiene que ser superior a 2.
- El *alcance*, número de asuntos, *n*, tiene que ser superior a 1.

Sexto, *mecanismos positivos para el cumplimiento*, es decir, sin utilización o con la mínima utilización de castigos, de imposición. Las normas deben ser cumplidas en general; si no, la asociación no funciona. Sería mejor que el cumplimiento brotase de la convicción íntima, en otras palabras, de la interiorización. A nivel personal, equivale a tener buena o mala conciencia. Pero los países, es decir, territorios con estados en el centro y poblaciones uni- o multinacionales, pueden ser demasiado autojustificativos como para desarrollar mala conciencia salvo en circunstancias extremas (¿Alemania tras la segunda guerra mundial?). Sin embargo, pueden, y de hecho lo hacen con frecuencia, tenerse colectivamente en alta estima, muchas veces desgraciadamente por razones no compartidas por otros. Después existe la posibilidad de premio (cumplimiento institucionalizado positivo), haciendo que la cooperación merezca la pena, en vez de centrarse en el castigo por los incumplimientos. Significa sanciones positivas, como ocurre cuando el comercio es realmente para beneficio mutuo.

Séptimo, *trascendencia*. Tiene que concretarse el concepto de que la asociación es más que la suma (conjunto es una expresión más correcta) de estados miembros. Puede ser como conferencia periódica, o con la forma institucionalizada de un secretariado, con personal dedicado a los intereses de la asociación como tal. La tarea de esas conferencias o secretariados queda definida en los seis puntos precedentes.

Estos siete puntos juntos definen, pues, un sistema de asociación maduro, basado en la simbiosis y la diversidad. Evidentemente, estamos abarcando una gama considerable, desde un tratado para regular la pesca en un río fronterizo hasta todo el sistema de la ONU, y las subtipologías que ya se han apuntado. Dentro de este paradigma se puede crear mucha paz y armonía en general.

■ *Sistemas confederales de estados*. ¿Qué hay de nuevo en esta fase? ¿En qué se diferencia un sistema confederal, una confederación, de una organización de estados que aplican con éxito los siete principios antes enunciados? Es una pregunta crucial, y una razón clave de por qué este paso es más importante que la diferencia que acabamos de ver entre un tratado y un convenio/organización. Abordémoslo, utilizando de nuevo la metáfora de la pareja.

Hemos visto a nuestra pareja pasar de la indiferencia mutua (disociación) a la amistad a través de la fase de colegas/vecinos; viven como buenos compañeros de piso (asociación), al incrementar el nivel de compromiso con la relación. Pero en la fase confederal ya no son *sólo amigos*. Son conocidos como una pareja. También se da un nivel mucho más alto de permanencia, aunque puedan aún decidir romper. Trabajan su propia relación interiorizada en sí mismos, antes que de forma institucionalizada en el sistema estatal. La *cohabitación* sería hoy el modelo adecuado en el nivel de la pareja: «decidimos nosotros, no la sociedad».

Tras esa decisión hay sentimientos más profundos que la racionalidad colega/vecino basada en intereses compatibles. Llamémoslo amor. La relación es también muy amplia, abarcando muchos temas. Y aún más importante, el alcance es totalmente abierto, *no hay límite a la cooperación*. No hay una codificación que, al definir los temas de cooperación mutua, sitúe a todos los demás como básicamente poco importantes, como vacíos en el sentido normativo. En una confederación, cualquier tema es susceptible de cooperación; es más, *las partes esperan ser la primera opción de las otras como socios cooperativos*.

Pero para que eso ocurra tiene que darse algún tipo de crecimiento conjunto, o interiorización. En una pareja, ambos tienen que interiorizar las preocupaciones del Otro como si fueran las suyas propias. El cemento de unión va más allá de una racionalidad calculada, utilitaria (egocéntrica), y entra en el campo de las emociones profundas, movilizándolo los estratos más profundos de la *psyche*, de la mente, del espíritu.

Para que algo similar se dé en un sistema de estados, no es suficiente con que los representantes gubernamentales se sientan profundamente comprometidos con la organización interestatal que están creando. Algo más debe ser movilizado. Y aquí entra el sistema no estatal: la ciudadanía de todos los países afectados y sus asociaciones, la *sociedad civil* nacional e internacional. Los lazos positivos tienen que darse no sólo entre los gobiernos, sino también entre los no gobiernos, las ONG, llenando la totalidad del sistema con todo tipo de interacción básicamente positiva en todas las direcciones, muy densa y muy viva; tejiéndola por encima de las fronteras. Esto se puede formular como condición, y así lo hace el siguiente párrafo.

Octavo: *entropía*, como distribución de la masa total de interacción sobre todas las relaciones, no sólo dentro de cada país entre estado y no estado, o entre gobiernos. Es relacionarse de la misma forma en que se relacionan las parejas, una persona con la otra, no sólo con la profunda simpatía mental que hallamos también en la amistad, sino con la unión de sus cuerpos y la fusión de sus espíritus. La Comunidad Europea antes del Tratado de Maastricht, la Comunidad Nórdica antes de que tres de sus miembros se anexionaran a la Unión Europea, y la ASEAN (Asociación de Naciones del Sureste Asiático) pueden servir de ejemplos de confederación. Se traza un laxo círculo en torno a *nosotros* y ellos, del que unos salen y otros entran. En la medida en que eso suceda, ha nacido un nuevo actor, un supraactor.

■ *Sistemas federales de estados*. En una federación, se supone que ese supraactor es eterno, como una pareja que se casa «hasta que la muerte nos separe». La relación se institucionaliza en todo el sistema, no sólo es interiorizada por las partes. Si los sistemas federales son como gemelos, entonces los sistemas federales no sólo son gemelos univitelinos sino de hecho siameses, que comparten órganos esenciales hasta el punto de ser inseparables; una separación dañaría irremediabilmente al menos a uno. La fórmula general es que los estados van creciendo juntos precisamente en los aspectos necesarios para convertirse en un supraactor en el sistema total:

- *Políticamente*: política exterior común (decisiones).
- *Económicamente*: política financiera común (moneda, banco central).

- *Militarmente*: política común de seguridad (ejército).
- *Culturalmente*: identidades culturales comunes (valores, religiones).

Por lo tanto, la federación crea un centro creciendo a la vez, tomando decisiones conjuntas de política exterior, teniendo una moneda única (y un banco central), teniendo un ejército único y construyendo una supranación al poner el relieve en la cultura común (*americana* en Estados Unidos; *nuevo hombre soviético* en la Unión Soviética; *uropeo* en la Unión Europea; *eslavos del Sur* en Yugoslavia). Se presupone que hay una considerable cooperación entre las periferias, además de ese centro compartido.

La federación es una relación profunda. La separación se tacharía ahora de *sedición*, que debe ser contrarrestada con normas que subrayen que la federación es *perpetua*. Al igual que en una pareja humana, puede funcionar o puede que no, dependiendo de si la federación está construida sobre líneas de quiebra, con puntos de armonía no identificables (o al menos no identificados) que impidan terremotos políticos. Si es que se encuentran.

■ *Sistemas unitarios de estados*. En esta fase, los estados, voluntariamente o no, se van convirtiendo en un solo estado, no solamente en el centro, sino también en la periferia, con economías unificadas, sistemas de escolarización unitarios, y demás. En la periferia no se toman decisiones de importancia, sólo decisiones sobre cómo llevar a cabo lo que ha sido decidido en el centro. Una similitud sería aquí la de parejas en total armonía, hasta el punto de parecerse el uno al otro. Si el tamaño es suficiente, podemos concluir que ha nacido un supraestado. Muchos de los estados de hoy eran los supraestados de ayer; las escalas cambian con el tiempo.

El problema es hasta qué punto son sistemas de paz estas cinco alternativas a los sistemas de estados violentos (disociativos; asociativos elementales, con cuatro subtipos; y asociativos avanzados, confederales, federales y unitarios). El problema tiene, cómo no, un interior y un exterior: ¿es bueno este sistema para la contención de la violencia y la transformación de conflictos en su interior? y ¿cómo se relaciona con el resto del mundo? Muchos de los estados de hoy eran los sistemas de estados de ayer (Alemania) y pueden volver a aquel estado de cosas (la Unión Soviética, Yugoslavia); muchos de los estados de hoy pueden acabar siendo partes de los supraestados del mañana (los quince miembros de la Unión Europea, que combina rasgos confederales, federales y unitarios).

No hay razón para pensar que los supraestados sean más pacíficos que los estados. Mientras el contexto de ese supraestado no cambie, la formación de supraestados no hace más que transformar el problema de la violencia, incluso de la guerra, a un nivel más elevado en la escala, si se trata de un actor de cohesión, es decir, un sistema federal o unitario. Cuanto más se acerca la asociación a la unidad (unitario), mayor es la amenaza hacia el exterior, *ceteris paribus*.

Podemos resumir las hipótesis clave en esta relación:

	Capacidad de construcción de paz interna	Capacidad de amenaza a la paz externa
1. Disociativo	Baja	Baja
2. Asociativo	De baja a media	De baja a media
3. Confederal	Media	Media
4. Federal	Elevada	Elevada
5. Unitario	Muy elevada	Muy elevada

El dilema es obvio: la organización del sistema territorial más capacitada para la construcción de paz en el interior del sistema puede ser también la más amenazadora para la paz externa. Alemania obtuvo la paz entre las unidades territoriales alemanas,<sup>6</sup> pero ¿a qué precio para el resto de Europa? Lo mismo hizo Estados Unidos,<sup>7</sup> confirmada la unidad federal por la Guerra Civil; e igual actuó la Unión Soviética, tras la guerra civil de 1918-1922.

La lógica es sencilla. La construcción de una organización estatal sólida en el centro del suprasistema (a los niveles federal y unitario; en las otras fases el estado como organización compartida sólo aparece de manera embrionaria) regula las relaciones entre los integrantes, muchas veces con mecanismos creativos de resolución de conflictos y de cumplimiento positivo. Pero esa misma organización estatal también da coherencia exterior al nuevo sistema. Ha nacido una nueva amenaza potencial para la paz, dado que algunos estados han sido incluidos y otros quedan excluidos. Los mismos mecanismos que son productores de paz en el nivel L pueden ser contraproducentes de paz al nivel L + 1. La conclusión es problemática: no excluir a nadie, hacer que todo el mundo sea federal o unitario. ¿Factible? ¿Deseable?

#### 5.4. SISTEMAS TERRITORIALES DE PAZ Y RAZA-CLASE-NACIÓN

Un gobierno mundial federal o unitario plantea problemas serios. Aparecen en el momento en que complicamos el anterior análisis introduciendo otras grietas. Si el territorio acoge una sociedad, tiene que haber naturaleza para la producción, dos géneros para la reproducción, y varias generaciones. No hay elección. Las sociedades se las arreglan más o menos bien con esas tres líneas de quiebra. Pero para las siguientes tres —raza, clase y nación— hay posibilidad de elección: sociedades unirraciales o multirraciales, de clase y nacionales.<sup>8</sup>

Obtenemos ocho combinaciones, todas ellas reveladoras:

	Raza	Clase	Nación	Comentario
1	Una	Una	Una	¿Contradicción género/generación?
2	Una	Una	Multi	¿Separación territorial nacional?
3	Una	Multi	Una	Sociedad de clase con mucha movilidad
4	Una	Multi	Multi	Las naciones tenderán a estratificarse
5	Multi	Una	Una	¿Separación territorial racial?
6	Multi	Una	Multi	La utopía de la paz
7	Multi	Multi	Una	Las razas tenderán a estratificarse
8	Multi	Multi	Multi	Raza y nación estratificadas

Los comentarios parten del supuesto generalizado de que la capacidad humana de vivir muy cerca de los muy diferentes es limitada: un supuesto que está en sí mismo sujeto a limitaciones.<sup>9</sup> Pero imaginemos que tiene alguna validez. En ese caso se producirá una disociación, socialmente en términos de estratificación (números 4, 7 y 8) y espacialmente en términos de separación (números 2 y 5). Los sistemas multiclasistas sirven de receptáculos para la estratificación, las fronteras trazadas sobre el mapa sirven para dar cabida a nuevos países.

Si la sociedad es unclasista (es decir, con relativamente poca diferencia en la cantidad y calidad de vida), se utilizará la solución territorial; si es multiclasista (con fuertes diferencias), se utilizará la estratificación. En la antigua República de Sudáfrica ambas se juntaron en el *apartheid*, estratificación y separación en el mismo país. Por tanto:

Número 1. *Una-una-una*. Los habitantes son, o se sienten, una raza y una nación, viviendo en lo que es básicamente una sociedad con una sola clase. En principio, esto significa que se han reemplazado tres de las grietas (los alemanes tienen una buena expresión, *aussgehoben*). Pero la tesis taoísta —planteémosla en forma de *contradicción o muerte*—<sup>10</sup> daría entonces la hipótesis de que el dinamismo de la sociedad se transmitirá por los tres primeros elementos de la lista de líneas de quiebra, o por el elemento estado/no estado.

Número 3. *Una-multi-una*. Representaría una sociedad homogénea con suaves fronteras entre clases: suaves porque no son visibles en rasgos raciales y/o audibles como nación (asumiendo que las diferencias lingüísticas y los ritos culturales sean audibles). La movilidad sería en principio más fácil que en sociedades donde la clase tiene cimientos de raza y/o nación, equiparando la clase más a una casta. Es el prototipo occidental, la sociedad de clases en un estado-nación.

Número 6. *Multi-una-multi*. Sería la tan alabada sociedad multirracial y multinacional, pero de clase única. Se diferencia del número 1 en que raza y nación están presentes objetiva y subjetivamente, pero la gente consigue vivir junta dentro de un país y en una clase. La ausencia de casos empíricos alrededor del mundo no debe tomarse a la ligera, ni debería servir para frenar la búsqueda de esta triple armonía.<sup>11</sup>

Si la conclusión es que las sociedades multirraciales y multinacionales tienden a la segregación en vertical y/o a la separación en horizontal, la siguiente pregunta es *¿hasta dónde?* Una hipótesis sería que las sociedades multirraciales y multinacionales tendrán muy fuertes desniveles de clase; otra que federaciones separadas horizontalmente, con las partes manteniéndose juntas en un centro fuerte, serían insuficientes.

En otras palabras, *las federaciones multinacionales* (y multirraciales) —con naciones y razas separadas en estados, o repúblicas, o como quiera que se denominen— *no son viables*. Comprimen demasiado. Europa ha visto la ruptura de tres de ellas en dos años, 1991 a 1993 (la Unión Soviética, Yugoslavia y Checoslovaquia).<sup>12</sup> La respuesta no es tampoco que deberían haber sido estados unitarios. Si lo hubieran sido, lo más probable es que la clase hubiera estado más correlacionada con la nación. Se necesitó bastante fuerza para mantenerlas unidas como federaciones; mucha más hubiera sido necesaria para un estado unitario como solución (que no es tal).

De hecho, esto da respuesta al problema de la viabilidad de un gobierno mundial que corona una federación mundial o estado unitario mundial. Contendría en su interior todas las grietas de raza, clase y nación. Hoy ya están correlacionadas; en ese tipo de sistema, podrían estarlo aún más estrechamente. En ese sistema, el poder tenderá a proyectarse hacia abajo, con el resultado de incontables casos de intervención del centro en la periferia para mantener a raya la combinación raza-clase-nación.<sup>13</sup> A la violencia estructural le seguirá la violencia directa ejercida por ese centro situado arriba, pero también la que surja desde abajo, desde la periferia. El resultado final está muy alejado de la paz.

Sin embargo, esto es también aplicable al escenario contrario: la separación total, el modelo disociativo. Eso es *violencia estructural horizontal* aplicada, una estructura territorial que mantiene separadas a las personas. Toda la maquinaria del siglo XX de fronteras,<sup>14</sup> controles fronterizos, visados, pasaportes, sellos y demás elementos molestos, es violencia estructural que impide el contacto sin restricciones con cualquiera, con cualquier Otro, incluyendo los Otros muy diferentes. El problema es que tener al Otro tan cerca es también violencia para algunos Yoes —a quienes no necesariamente hay que calificar por ello de racistas, fanáticos, antisemitas, etc.—. Más prometedor sería el planteamiento de una capacidad limitada para las diferencias Yo-Otro, y la búsqueda de nuevos enfoques.

¿Violencia si se mantiene separadas a las personas distintas y violencia si se las reúne? Sí, ciertamente. Y no hay aquí contradicción, en parte porque cualquier cosa social es en sí misma contradictoria, y en parte porque podemos estar hablando de violencia a personas diferentes. La fórmula confederal es probablemente la mejor respuesta general que tenemos en este momento. Las confederaciones multinacionales no imponen la proximidad, pero sí facilitan un sentimiento de estar unidos, de compañerismo, para quienes lo deseen, haciendo que las fronteras sean porosas, libres no sólo de visados sino también de pasaportes, etc. Más aún, como se señalaba más arriba, una confederación es fácil de renegociar, y permite escapar de ella. Ni muy suelta ni muy amarrada; más o menos entre ambas.

Entonces, ¿qué es lo malo de las confederaciones? La dificultad de mantenerlas estables, de protegerlas frente a la Escala de la federación y la Caribdis de la asociación elemental. La confederación no es una fórmula muy estable; hay que desarrollar mecanismos para que sea un equilibrio estable.

Este autor se inclinaría por recetar soluciones confederales a muchos de los problemas del sistema territorial, por el igualitarismo implícito y la ausencia de un centro fuerte que castigue a los recalitrantes y lance conflictos con actores externos. Hay buenas razones a favor de:

- Bosnia-Herzegovina como confederación tripartita.
- Yugoslavia III, tras la Yugoslavia I, unitaria (1918-1941), y la Yugoslavia II, federal, (1945-1991), como confederación.
- Europa suroriental (los Balcanes) como confederación.
- La Unión Europea como confederación, sin implantar los aspectos federales.<sup>15</sup>
- Una confederación paneuropea, desde el Atlántico hasta el Pacífico, basada en la OSCE, el Consejo de Europa y la Comisión Económica para Europa de la ONU.
- El mundo como confederación, fortaleciendo los lazos horizontales en la ONU, pero con una superestructura débil, como gobernación global más que gobierno mundial.

En el mundo de ayer, se podía hablar de tres regiones como confederaciones multinacionales y sistemas de paz: los países nórdicos, la Comunidad Europea y la Asociación de Naciones del Sureste Asiático. Esto suponía 5 + 12 + 6 = 23 naciones de los aproximadamente 190 estados miembros de la ONU entre los que, en cada región, resultaría no sólo *impensable*, sino muy poco probable una guerra. Los nueve criterios que hemos comentado se cumplen bastante bien. No se deben minusvalorar estos logros. Ni tampoco deben despreciarse las infraestructuras sólidas no estatales, es decir, las organizaciones populares que conectan a los estados miembros desde abajo, contrarrestando la octava grieta, quizás también a nivel internacional (con la Unión Europea, incluso la ONU, como supraestados).

## 5.5. CONCLUSIÓN: ¿QUÉ PODEMOS HACER?

Hemos venido tocando algunas dimensiones importantes de la construcción de la paz y las amenazas sobre la paz. Introduzcamos una más: la inclinación morfológica en la cultura. Las soluciones unitaria y federal son claramente unicéntricas, la confederal es policéntrica, la solución asociativa se basa en algún tipo de *pegamento* social general que mantiene unidas a las partes, y la solución disociativa no tiene ningún pegamento. Si llamamos Dios a ese *algo* que mantiene a los países unidos en un sistema de estado, se tra-

duce en estructuras monoteístas, politeístas, panteístas y ateas, respectivamente. La tesis general es obvia: «Dime de qué religión eres y te diré qué tipo de paz prefieres». Los monoteístas preferirán un gobierno mundial (del tipo unitario o federal); los politeístas aplaudirán las confederaciones multicéntricas; como Gandhi, los panteístas buscarán los *círculos oceánicos* que mantienen todo unido, y los ateístas serán no creyentes, *realistas*, manteniendo separados a los estados, las partes.

A nivel individual, no es fácil hacer predicciones. Funcionan mejor en el nivel de las culturas mundiales. Así, en el Occidente monoteísta y laico cabe esperar una preferencia por un gobierno mundial y la disociación; de la misma forma, en el politeísta, panteísta y ecléctico Oriente se dará una preferencia por niveles más laxos de asociación. La discusión no es necesariamente un debate racional sobre la paz en líneas kantianas o weberianas, sino más bien una expresión de actitudes de civilización previamente tomadas, y, por lo tanto, difíciles de contrarrestar. Así, terminamos en la tesis de la *primacía de la cultura*.

## Notas

1. Para una investigación sobre el significado de *primitividad* respecto al carácter de la guerra, véase Tom Broch y Johan Galtung, «Belligerence Among the Primitives» (Beligerancia entre los primitivos), en *Peace, War and Defense. Essays in Peace Research* (Paz, guerra y defensa. Ensayos sobre investigación para la paz), vol. II, Copenhague, Ejlers, 1976, 25-37.
2. Así, podría concebirse que el sexismo incluyera más de dos géneros, como señalarían sin duda gays y lesbianas, y también podría darse el matriarcado (no sólo formaciones matrilineales y/o matrilineales). El prejuicio sobre la edad (edadismo) se basa actualmente en la edad madura contra los jóvenes y los ancianos (matando a los muy jóvenes por aborto/infanticidio y a los muy ancianos mediante la eutanasia). Se define a los grupos raciales únicamente por pigmento y fisonomía, pero la raza es objetivamente tan insignificante como subjetivamente importante por su alta visibilidad. Los grupos nacionales se definen en función de características culturales, especialmente religión, idioma y mitos compartidos. La definición de clase varía enormemente a través del tiempo y del espacio, como lo hace la importancia de las divisiones territoriales (fronteras). El estado es una organización con el monopolio sobre el poder definitivo dentro de un territorio, y un supraestado es una organización con el monopolio del poder definitivo en un sistema de estados.
3. El papel del nacionalismo tras el final de la guerra fría, que fue un ejercicio de supraestatalismo que duró cuarenta años, es ya hoy (1996) todo un clásico.
4. Lo mismo es válido para el lado negativo del espectro de intercambios interestatales: un intercambio total de actos negativos en todas direcciones entre todos los miembros del sistema de estado, la experiencia total de culminación negativa, también será breve, no sólo por la destrucción causada sino también por el gasto de energía necesario.
5. Así, debe rechazarse el empeño en utilizar el término *creador de paz* para la obligación a cumplir normas. La fuerza es la fuerza, y tiende a generar contrafuerza. Lo ocurrido en Somalia en 1993 puede ser el primer ejemplo de un pueblo que utiliza la contrafuerza para resistir a la *creación de paz*.
6. La Confederación Alemana, *Deutsche Bund*, ha tenido como sucesores a dos estados unitarios, *Das Zweite Reich* (Bismarck, 1871-1918) y *Das Dritte Reich* (Hitler, 1933-1945), y después una federación, *Bundesrepublik Deutschland*, desde 1949. Una conjetura culta: la próxima vez, Alemania volverá a ser una confederación.
7. Basado inicialmente en los *Artículos de la Confederación*, 1781-1789, como preparación para una constitución más federal. Suiza también comenzó como una confederación de cantones, pero se convirtió en una federación, según los criterios utilizados aquí, a partir de 1874 (las matrículas suizas con el CH, *Confederatio Helvetica*, no son correctas, deberían ser FH). Para un análisis excelente de la estructura y el proceso suizos, modelo para el mundo en muchos sentidos, véase Wolf Linder, *Swiss*

*Democracy: Possible Solutions to Conflict in Multicultural Societies* (La democracia suiza: posibles soluciones al conflicto en sociedades multiculturales), Nueva York, St. Martin's Press, 1994.

8. Se encuentra con cierta frecuencia la expresión *multiétnico* en vez de *multinacional*. El problema con la primera es que *étnico* se aplica generalmente al Otro, no al Yo, como «vamos a cenar de cocina étnica esta noche». Al igual, los estilos de ropa *étnica* aparecen periódicamente en la moda (*el estilo étnico*).
9. Una limitación importante sería que esto es aplicable en particular al *Homo occidentalis*, con un paradigma maniqueo, una dicotomía con fuertes desniveles de blanco y negro, bueno o malo, bien grabados en su mente. Diferente = malo es la fácil lectura resultante de esa grabación.
10. Bastante distinta de una versión occidental, *patria o muerte* (en castellano en el original, N. de la T.), el lema que Castro hizo famoso. Patria está más libre de contradicciones; ¿muerta ya por esa razón?
11. Por dejar dicho lo obvio, Estados Unidos no es un caso a citar, dado el exterminio de los nativos estadounidenses y la forma en que las razas y naciones que van llegando se estratifican en un sistema sólido de clases con rasgos de casta, y posteriormente se *americanizan*. Bosnia-Herzegovina era multinacional, pero aquella construcción parece que tenía la dictadura de Tito como condición para su cohesión (o a los otomanos, la ocupación/anexión de los Habsburgo, o la dictadura croata de Pavelic).
12. Y, antes de eso, la quiebra (casi total) del Imperio británico y el sistema colonial francés, pasando a sistemas más de tipo confederal, la *Commonwealth of Nations* y la *Communauté Française*, pueden tomarse también como reacciones frente a la pesada violencia estructural vertical asociada a las federaciones.
13. La intervención de la ONU en Somalia, que comenzó a finales de 1992 como acción humanitaria y gradualmente fue pasando a ser una cuestión de quién posee el poder total, puede servir como ejemplo. Es probable que la historia acabe clasificando aquellos sucesos como la primera guerra de independencia de un pueblo contra lo más cerca que ha estado el mundo de un gobierno mundial —la ONU de la post-guerra fría—, antes que como una intervención humanitaria.
14. Los sistemas medievales apenas necesitaban control sobre el paso de fronteras por personas individuales. La cohesión se obtenía por otros medios: matrimonios entre familias reales y la poderosa influencia de una institución paraguas no territorial, la iglesia católica (*pax ecclesiae*).
15. El Artículo J del Título V del Tratado de Maastricht, especialmente los puntos 1.4 y 4.1, y el Artículo 3 del Título II del mismo Tratado definen 20 actividades de la Unión Europea, dejando muy claros los aspectos unitarios. Conjetura erudita: la expectativa de vida de esta federación multinacional es muy limitada.

## Segunda parte

---

# TEORÍA DEL CONFLICTO

# I. Formación de los conflictos

## 1.1. EL CONFLICTO COMO CREADOR Y EL CONFLICTO COMO DESTRUCTOR

Tanto para los estudios sobre el desarrollo como para los estudios para la paz es indispensable contar con una teoría del conflicto. Desarrollar es crear. Eso mismo es válido para la paz, pero la paz también hace hincapié en la reducción de la violencia y en la transformación no violenta del conflicto. En el interior profundo de cada conflicto hay una contradicción, algo que se interpone en el camino de otra cosa. En otras palabras, un problema. Y, ¿qué mejor *force motrice* para cualquier agente, individuo o colectivo que un problema que exige solución?

Pero en algún lugar acecha un peligro, especialmente si el problema se resiste a cualquier solución. «Algo se interpone en el camino de otra cosa». Deseo algo intensamente, pero también lo desea otra persona. Deseo algo intensamente, pero también deseo otra cosa. Hablaremos de estas situaciones clásicas como *formación elemental de conflicto* o *átomos de conflicto*.

- *Disputa*: dos personas, o actores, que persiguen un mismo fin que escasea.
- *Dilema*: una persona, o actor, que persiguen dos fines incompatibles entre sí.

La disputa desemboca fácilmente en intentos de dañar o herir al agente cuyo objetivo se interpone en el camino; dicho de otro modo, lleva a destruir al Otro. Y el dilema puede llevar a esfuerzos para negar algo en el propio Yo; en otras palabras, a la autodestrucción. En la disputa puede darse también autodestrucción (autonegándose la propia búsqueda de ese fin escurridizo, por ejemplo, la dirección de un grupo); asimismo, puede haber destrucción del Otro en el dilema (descargando la propia frustración en otra persona). La mayor parte de las personas experimentamos ambas diariamente. El conflicto genera energía. El problema es cómo canalizar constructivamente esa energía.

Nos recuerda a la clásica definición china del doble carácter de *crisis*, un concepto próximo a *conflicto* como *peligro* + *ocasión*. *Peligro* es un concepto fronterizo con *violencia* y *ocasión* está razonablemente cercano a *reto*, la raíz de la creación. Aquí percibimos la antigua sabiduría china, muy diferente del temor estático en relación con los conflictos; se intenta acabar con ellos por solución/resolución/disolución; incluso intentando esconderlos metiéndolos *bajo la alfombra*, es decir, alejados de la consciencia o conocimiento social o personal.

Una tesis básica que subyace en el enfoque del conflicto que se toma en este trabajo es la de que *no existe alternativa viable a la transformación creativa del conflicto*. Partiendo de ahí, la cuestión es cómo lograrla.

## 1.2. LA DIALÉCTICA MANIFIESTO-LATENTE Y EL TRIÁNGULO DEL CONFLICTO

La frase «esto es un conflicto» debe tomarse siempre como una hipótesis, no como algo obvio, incluso banal, sobre lo cual se alcanza fácilmente un consenso. Es cierto que cuando se observan ciertos tipos de conducta destructiva, B, abierta y manifiestamente, y más concretamente como actos violentos físicos o verbales o como lenguaje corporal hostil, se saca más fácilmente la conclusión de que «aquí se está desplegando un conflicto».

Pero acabamos de argumentar que el conflicto, al ser problemático, podría asimismo llevar a conductas constructivas, en forma de actitudes profundas, reflexivas, también conocidas como *diálogo interno* y *diálogo externo*, con otros, sobre los problemas. La conducta destructiva desgarrar, dañar y hiere; la conducta constructiva construye algo. Ambas pueden estar presentes en el mismo tiempo y lugar, en la misma persona; no son incompatibles.

Así pues, no hay una relación simple entre el conflicto y el comportamiento en el conflicto siempre que se tenga en cuenta esa duplicidad del conflicto. Como ejemplo, observemos a antagonistas anteriormente hostiles entre sí cuando, juntos y/o con un facilitador, empiezan a moverse creativamente hacia una transformación básica del conflicto: hilaridad histérica, excitación visible, profunda alegría, incluso amor. Sin embargo, el conflicto permanece. No hay duda de que mucha gente experimenta su mejor momento precisamente cuando se empieza a desplegar un conflicto. Por otra parte, si la tensión se convierte en condición necesaria y no sólo suficiente para su felicidad, podemos estar ante una personalidad neurótica. Si la persona crea conflictos para obtener esa satisfacción, podemos entrar en el campo de lo psicótico. Y si, además, esa persona utiliza esos conflictos para dictar las soluciones, entonces el término adecuado puede ser el de *psicópata*.

Evidentemente hay algo en el fondo en todos los casos, y en otros casos donde observamos conductas conflictivas. Refirámonos a lo que está oculto como presunciones (cogniciones) y como actitudes (emociones) agrupándolos bajo la letra A. Después tenemos el contenido del conflicto, *des Pudels Kern*, como dijo Goethe, que podemos asumir que es una contradicción, C. La contradicción tiene que implicar algo deseado. Llamémosle fin u objetivo, y a su obtención *estado de objetivos*. Nos da:

- **Contradicción:** estados de objetivos incompatibles en un sistema de persecución de objetivos.
- **Conflicto:** actitudes/presunciones + comportamiento + contradicción/contenido.

Dicho de otro modo, *conflicto* = A + B + C. El conflicto es una construcción triádica. Centrándose en uno solo de los tres elementos, puede llegar incluso a perderse la trascendencia de ese elemento.

Los únicos sistemas que aceptaremos como sistemas de búsqueda de objetivos son sistemas vivos, capaces de experimentar la realización de un fin como dicha (*sukha*) y la privación de ese fin como sufrimiento (*dukkha*). Es decir, no asumiremos nunca que un género, una generación, una raza, una clase, una nación, cualquier unidad territorial (municipio, distrito, país, región o todo el mundo), un estado, o un supraestado, tenga

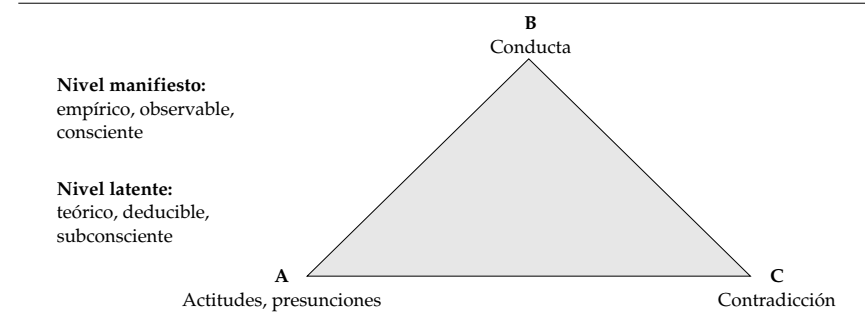
*fines*. Todo eso son abstracciones. Tanto la dicha derivada de la obtención de objetivos como el sufrimiento derivado de verse privado de ellos presuponen un sujeto, por primitivo que sea, capaz de experimentar la gradación *sukha-dukkha*. Somalia no tiene objetivos, ni Estados Unidos, pero ciertas élites en cualquiera de esos países (y no sólo esas élites) pueden tener objetivos, incluso algunos muy claramente formulados. De igual manera, los minerales, el agua, el aire, no son abstracciones, pero en general no se les atribuye la capacidad de experimentar las sensaciones mencionadas. En el conflicto incluimos todo tipo de vida, pero excluimos lo que no la tiene.

Por lo tanto, el conflicto es sobre la vida, apuntando directamente a las contradicciones como creadoras y destructoras de vida. Una teoría del conflicto tendrá que situarse fenomenológicamente a este nivel. Se podrá discutir sobre hasta dónde se acerca a la esencia de la vida, pero este aspecto debe ser omnipresente en los discursos que vamos a desarrollar sobre el conflicto. Si el conflicto es básico en la vida, quizás la vida es también básica para el conflicto. Un conflicto no experimenta dicha-sufrimiento. Pero un conflicto puede tener propiedades similares a la vida, un ciclo vital (que se analizará en el capítulo II). Y hay una faceta manifiesta y una latente en todo conflicto, emparejándose la manifiesta con la conducta y la latente con las actitudes y las contradicciones.

Al nivel manifiesto, empírico, observable, los participantes en el conflicto sólo pueden experimentar, observar, la conducta, llamada B. Tanto A como C están a nivel latente, teórico, deducible. Los tres juntos dan el triángulo del conflicto que aparece en la figura 1.1.

Este triángulo puede utilizarse para rastrear e identificar flujos en las seis direcciones, partiendo de cualquier punto. Así, una contradicción puede vivirse como una frustración, en la cual un objetivo está siendo bloqueado por algo. Eso lleva a la agresividad como actitud y a la agresión como conducta,<sup>1</sup> según una famosa y fructífera hipótesis,<sup>2</sup> útil mientras no la tomemos como norma inamovible. Una conducta agresiva puede ser incompatible con el concepto de felicidad que tiene la otra parte (de no ser que hablemos de una combinación sadomasoquista), lo que añade una nueva contradicción a la ya existente, y posiblemente estimula mayor agresividad y agresión en todas las partes implicadas. La violencia genera violencia, el triángulo se convierte en la proyección de una espiral que puede recorrer su camino igual que un incendio: se acaba cuando la casa se ha quemado. Las partes pueden quemarse por agotamiento emocional en el ángulo A del triángulo o por inutilización física en el B. Sin embargo, A y B pueden también ser

Figura 1.1. El triángulo del conflicto



contenidos, y/o la contradicción, C, puede ser reemplazada. No hay una ley absoluta sobre una escalada sin límites hasta el amargo final. Todavía quedan seres humanos en este mundo nuestro, azotado por los conflictos.

Un problema esencial es que esos procesos pueden también iniciarse en A o B. Una parte puede haber acumulado actitudes negativas (agresividad) o una tendencia a la conducta negativa (una aptitud, predisposición a la agresión); y cuando *aparece algo* que parece un problema, A o B, o los dos, pueden activarse y engancharse al nuevo problema. Si A toma la forma de agresividad, bien como sentimientos hostiles bien como noción negativa del Otro (*Fiendbild*), podemos decir que a la contradicción se le engancha energía conflictiva negativa, quizás como resultado de experiencias pasadas acumuladas, por ejemplo, haber enfocado los conflictos demasiado negativamente. Pero, en la línea de lo antes apuntado, la energía conflictiva también puede ser positiva, una actitud globalmente cariñosa, compasiva, de aceptación y con conocimientos positivos sobre los Otros (*Freundbilder*) y sobre el propio Yo. La experiencia acumulada sobre conflictos puede suponer transformaciones positivas de la personalidad; también puede llevar a transformaciones en sentido muy negativo, produciendo personalidades amargadas, llenas de resentimiento.

Asumimos que muchas de estas cosas son subconscientes, están ocultas a las personas o agentes. En una disputa, ambos actores pueden estar observando la conducta del otro, quizás también la suya propia. Mediante diálogo interno pueden incrementar su propia conciencia de A y C, y contrastar sus hallazgos mediante diálogos externos con el otro, convirtiéndose mutuamente en guías para conocerse cada uno a sí mismo. En un dilema, la persona/actor está más sola. Los diálogos interno y externo coinciden, se convierten en una especie de juego de ajedrez con uno mismo. La preparación ayuda, pero el objetivo del diálogo interno es una personalidad integrada, no dividida.

Podemos comentar ahora los enfoques del conflicto orientados a A-, B- y C-, y también de las realidades A, B y C: un total de ocho posibilidades.

A = 0,	B = 0,	C = 0	Ausencia total de conflicto, estado de muerte
A,	B = 0,	C = 0	Actitudes/suposiciones dispuestas
A = 0,	B,	C = 0	Pautas de conducta dispuestas
A,	B,	C = 0	Actitudes/suposiciones/conducta dispuestas
A = 0,	B = 0,	C	Está presente la contradicción y nada más
A,	B = 0,	C	El nivel subconsciente está plenamente dispuesto
A = 0,	B,	C	Conducta conflictiva ritual
A,	B,	C	Conflicto plenamente articulado

Cada caso cuenta una historia, como indican los enunciados. En una lectura vertical de arriba abajo, se especula sobre conflictos en busca de *articulación*, o que intentan completarse, partiendo de cualquier ángulo, añadiendo los otros, algo que, obviamente, puede hacerse de seis maneras diferentes. Pero también podemos leerlo de abajo arriba, y especular sobre la *desarticulación* de conflictos, en la que van desvaneciéndose las actitudes; las pautas de conducta van cayendo en el olvido y se van disolviendo las contradicciones. A veces por sí mismas, pero con mucha frecuencia es necesaria una intervención consciente, bien por el Yo (o los Yoes), bien por Otro (u Otros).

Un conflicto (completo) es un síndrome, un concepto triádico. Hay que tener enorme cuidado: la afirmación «esto es un conflicto» puede convertirse en una profecía autocumplida o autonegada. Se le dice a la gente que tiene un conflicto, y empieza a comportarse, a sentir y actuar de acuerdo con lo dicho, viendo contradicciones donde no las hay. O esa

misma sociedad puede desarticularse, por ejemplo, temiendo las consecuencias de la aceptación del diagnóstico del conflicto. Como resultado, puede que no afronte nunca sus propios conflictos.

### 1.3. CONFLICTOS DE LA PERSONA Y CONFLICTOS ESTRUCTURALES

Para una mejor comprensión de la dialéctica manifiesto/latente, que es en parte también una dialéctica consciente/subconsciente, consideremos las siguientes cuestiones: ¿podría darse un conflicto sólo a nivel manifiesto? ¿O sólo a nivel latente? Las respuestas que aquí se dan será *no* a la primera pregunta y *sí* a la segunda, por razones que a continuación se exponen.

Por supuesto que podemos observar a una persona/actor o a dos en total tranquilidad o en total intranquilidad, o a ambas, consigo mismas, al nivel B. Podemos hablar de *tensión* si domina la intranquilidad, y de *distensión* en el caso opuesto, teniendo en cuenta que ambos conceptos no son excluyentes entre sí. Sin embargo, ni la tensión ni la distensión (o su aspecto positivo, la atracción) presupone la existencia de conflicto en algún lugar. La gente puede comportarse como tiende a comportarse —como ángeles o demonios, como los dos o como ninguno— según la personalidad, que, por supuesto, puede venir moldeada por conflictos pasados. Sitúese a dos personas llenas de resentimiento una junto a otra, y empieza a fluir la animosidad verbal y/o física. Pero para justificar un diagnóstico de conflicto tiene que darse entre ambas una contradicción identificable, que pueda ser utilizada para formular hipótesis razonables sobre la estructura total y su dinámica en circunstancias diversas; su transformación.

Imaginemos que hemos definido el contenido o contradicción, quizás también las suposiciones/actitudes, y que la parte o partes no son conscientes de qué está ocurriendo en su interior y entre ellas. ¿Cuál sería el pronóstico que seguiría a tal diagnóstico? Que antes o después aparecerán manifestaciones en la conducta.

Ahora podemos hacer una diferenciación fundamental entre conflicto directo y conflicto indirecto, o conflicto de actor y conflicto estructural, dependiendo de hasta qué punto el conflicto haya pasado a ser no sólo articulado sino manifiesto —es decir, abierto, explícito, observable, *consciente*—. Empecemos con el dilema (una sola parte, dos objetivos) y pasemos después a la disputa (dos partes, un objetivo, *caballo de batalla*, *Streitapfel*).

- *Conflicto de actor (personal)*: A y C, ambos conscientes.
- *Conflicto estructural*: A y C, ambos subconscientes.

Por supuesto, B, la conducta, es siempre manifiesta, observable y no sólo una deducción: de lo contrario no es comportamiento. Como se ha comentado, puede ser totalmente autista, sin relación alguna con un triángulo A, B, C adecuadamente configurado. La parte simplemente se comporta, algo se está moviendo, incluyendo el caso especial de la paralización. El interés se centra en A y C, comenzando por A, el interior de la persona, las actitudes y presunciones. La personalidad.

La subdivisión de la personalidad entre conocimientos, voliciones y emociones resulta útil. Por supuesto que los mapas intelectuales, los deseos, impulsos, etc., y sentimientos están estrechamente relacionados los unos con los otros. En un conflicto de actor, el actor es un sujeto, consciente de qué *es* (cognición), qué *desea* (volición) y qué, por lo tanto, *debería ser*, y cómo se siente (emoción), es decir, la relación entre lo que es y lo que debería ser. Si lo que *debería ser* también *es*, entonces esa persona puede decir «me siento



estupendamente, gracias»; si no es así, «me siento fatal» podría ser la formulación verbal de un atormentado estado interior. Generalmente asumiríamos que las emociones son mejor orientación que las cogniciones para los objetivos reales.

Sin embargo, también hemos incluido las *presunciones* bajo el epígrafe A; ahora podemos interpretarlas como precogniciones, prevoliciones y preemociones en los estratos más profundos de la personalidad, entre el consciente y el inconsciente, no fácilmente accesibles para el recuerdo. Se puede necesitar ayuda profesional. Un enfoque para entender cómo están organizados estos estratos más profundos es, según nos indicó Freud, la utilización de los sueños, los restos del proceso de registro de las cogniciones/voliciones/emociones en los archivos de personalidad preparados en las preemociones, prevoliciones y precogniciones.

Después, en el ángulo C, está la contradicción entre estados de persecución de objetivos. Hacer que C emerja a la luz, haciéndola visible, significa ser consciente de dónde se sitúa la incompatibilidad: qué estados se interponen en el camino de otros. El actor dispone entonces de un mapa de la contradicción que conoce. Tratamos ahora sobre una persona consciente, que se da cuenta no sólo de sus propias imágenes, deseos y sentimientos, sino también de qué las obstaculiza. Un *sujeto*, en otras palabras, dispuesto a presidir una frase con un predicado y un objeto, dispuesto a actuar con un propósito, no a desarrollar una mera conducta.

¿Cómo podemos denominar este proceso de extraer A y C del subconsciente, en parte incluso del inconsciente? Siguiendo a Paulo Freire,<sup>3</sup> lo denominaremos *concienciación*, y *desconcienciación* al proceso contrario. El proceso es básico, porque ¿cómo puede transformarse conscientemente un proceso a menos que las partes del conflicto sean sujetos conscientes, verdaderos actores? De no ser así, el conflicto transformará a los actores en objetos, en partes del conflicto, no al revés. La parte es sólo un pasajero a quien se lleva a dar una vuelta, no un conductor que preside el proceso.

Sin embargo, la concienciación es tan sólo una condición necesaria, no suficiente, como se verá en el capítulo III, dedicado a transformación de conflictos. Además, de todas maneras, el actor será transformado, pero si añadimos la conciencia será más capaz de dirigir esa transformación, incluyendo la propia. En este punto podemos mencionar una razón muy sencilla de por qué la concienciación es sólo una condición necesaria: la imagen del conflicto puede ser falsa o inadecuada. Existe una falsa conciencia, como dijo Marx. Las personas, seamos o no parte del conflicto, nos construimos una imagen de éste, junto con nuestro A, B y C propio y el de la otra parte. Tanto si esto lo hacen los participantes como los observadores, esa imagen siempre será una hipótesis, que debe ser contrastada una y otra vez, y ser revisada. La falsa conciencia significa una hipótesis que no se confirma, una imagen irreal; puede ocurrirle a cualquiera, y de hecho nos ocurre.

Si la concienciación es tan buena cosa, ¿por qué nos abrimos conceptualmente a su negación, la desconcienciación? Porque no sólo ocurre eso —los conflictos se olvidan, incluso se reprimen—, sino que puede ser necesario, incluso deseable, que así sea. No podemos ser conscientes todo el tiempo de todos los conflictos de los que somos parte de una forma u otra. Debemos estar dispuestos a *recuperarlos* y tener la posibilidad de hacerlo una vez que los hemos guardado, por utilizar una adecuada metáfora informática que forma parte ya de la cultura mundial. No podemos tenerlos igualmente presentes en todo momento y todo el tiempo. Un grado de selectividad es condición para la supervivencia humana y social. Pero hay que almacenarlos: *guardar*, no *borrar*.

Seguidamente, una cuestión clave y muy alejada del reino de lo metafísico: ¿quién hace todo esto, quién es el sujeto del proceso de concienciación? ¿Quién eleva las cogni-

ciones, voliciones, emociones, a la conciencia? No es el propio subconsciente o inconsciente, si asumimos que la mente no puede ser a la vez sujeto y objeto de este proceso. ¿O es un problema más conceptual, lingüístico, que psicológico? La respuesta que prefiere el autor de este trabajo es la de utilizar una tercera categoría como componente del *Homo sapiens*, junto con las del cuerpo y la mente (personalidad, sede de las precogniciones, voliciones y emociones): el *espíritu*. Podemos concebir el espíritu como lugar de la reflexión sobre lo que ocurre en el cuerpo y la mente, en *soma* y *psique*.<sup>4</sup> Esa capacidad de pensamiento empieza a trabajar sobre A, B y C y el resultado es, en principio, una imagen del conflicto plenamente articulada, también en la conciencia de los actores.

¿Sería diferente este proceso según se trate de una disputa o un dilema? No mucho. El dilema se hace consciente en una parte por el diálogo interior. En la disputa se trata de que la concienciación se da en más de una parte. Desarrolla imágenes, más o menos realistas, del conflicto en el que está involucrada. ¿Debemos pedir que coincidan esas imágenes? No, pero compararlas mediante el diálogo externo es obviamente un aspecto importante de un proceso de transformación de conflicto, teniendo en cuenta que coincidencia no implica necesariamente que la imagen compartida sea auténtica. Esa imagen compartida puede ser igualmente irreal debido a precogniciones compartidas.<sup>5</sup> El contraste está en qué ocurre después.

Fijémonos ahora en lo que llamamos aquí conflicto estructural o indirecto, donde ni A ni C están presentes en la conciencia, sino incrustados en el subconsciente. Despegarlos de ahí puede ser doloroso, casi imposible. Existe una contradicción, pero no hay conciencia de ella. No existe siquiera la conciencia de un objetivo; en otras palabras, no hay volición y, por tanto, no hay sentimientos nítidos, porque no hay conciencia de que haya o no coincidencia entre planteamientos de *es/debe ser*. No hay ni siquiera falsa conciencia, porque no hay conciencia en absoluto. ¿Qué tenemos entonces, con qué derecho hablamos de conflicto?

En el caso del dilema que afecta a una persona, la respuesta es obvia: precisamente sobre esto versa toda la tradición psicoanalítica. La contradicción, por ejemplo, entre el Ello y el Super-yo yace en los recovecos más profundos de la personalidad, o en la *estructura del sistema de la persona (interno)*, una formulación que tiene su homólogo en el siguiente párrafo. Pero la contradicción entre esas prevoliciones no es accesible al espíritu de quien padece la contradicción. Eso no implica que esa persona no pueda sentirse *fatal*, y comportarse de manera extraña; pero no hay conciencia del triángulo de conflicto, o, si la hay, no es nada realista. Aparecen en la superficie pautas de comportamiento, a menudo más visibles para Otros que para el Yo, pautas que se clasifican como *síntomas*, indicativos de que, muy adentro, se están dando A y C. Pero parece que la concienciación rebasa la capacidad de esa persona. Puede requerirse intervención, en forma de ayuda profesional. Hasta qué punto sea profesional esa ayuda es otra cuestión, que se tratará con cierta extensión en el capítulo IV.

Pasemos ahora a la disputa. Las partes van en rumbo de colisión, hay una contradicción. Pero no son conscientes ni de la contradicción ni de los estados de búsqueda de objetivos que la definen. En su espíritu, que igual ni siquiera está trabajando sobre el problema, las emociones pueden no tener relación con las contradicciones. La contradicción reside en el sistema que las vincula entre sí, o, por utilizar la formulación homóloga, en la *estructura del sistema social*. Tomemos los dos géneros en un patriarcado: evidentemente, hay una contradicción, y ésta existía antes de que Henrik Ibsen escribiera *Casa de muñecas* e incrementase la conciencia colectiva con un salto espectacular. En la misma línea, la contradicción entre Estados Unidos y Cuba en la *estructura del sistema del mundo* no empezó cuando Fidel Castro creó *problemas* (una categoría extremadamente orientada a B), ni

el conflicto internaciones entre ciertas tribus nativas americanas y otras anglosajonas en Norteamérica fue algo que empezó con los *problemas indios*. Ésas eran manifestaciones.

Pero ¿no estamos hablando en estos últimos casos de objetivos conscientemente defendidos? Sí, hasta cierto punto. Pero apenas había conciencia de la globalidad de lo que estaba en juego. Necesitamos un concepto para objetivos que se tienen subconscientemente, fines que están objetivamente ahí aunque el sujeto no sea consciente de ello. Nos referiremos a ellos como *intereses*, y a los objetivos conscientemente asumidos como *valores*. Ambos pueden ser tanto materiales como inmateriales. No hay que asumir que los intereses subconscientes son materiales y los valores son *ideológicos* y por tanto inmateriales. Ambos pueden ser las dos cosas; lo que hace la diferencia es la concienciación.<sup>6</sup>

Podríamos decir ahora que en un conflicto intrapersonal la persona tiene interés en dar al Ello lo que le es debido, e interés en dar al Super-yo lo que le es debido. El nivel de conciencia es muy bajo, o cero. Pero mediante la concienciación, esos intereses pueden convertirse en valores: como actora, como sujeto, la persona puede entonces valorar conscientemente ambos elementos, decidir que hay una incompatibilidad, y optar por uno u otro. La preferencia sostenida por el Ello definirá a una persona muy basada en los sentidos; la preferencia sostenida por el Super-yo definirá a una persona muy etérea. Otros pares de palabras son somático/espiritual, materialista/idealista, epicúreo/platónico, o el par de Sorokin *sensorial/ideacional*. De ahí Sorokin pasa a definir la mezcla integrada de ambas, refiriéndose a ella como *idealista*, y a la combinación no integrada como ecléctica/amalgama/montón. Freud se refiere a la síntesis integrada como surgimiento de un fuerte ego, incrustado en la personalidad como síndrome pautado de cognición, volición y emoción, capaz de producir y reproducir conductas, que da a ambos lo que les es debido en un equilibrio razonable. También es concebible, sin embargo, una mezcla no integrada del Ello y el Super-yo con un ego muy débil, pero todo eso pertenece ya a la teoría de la transformación. Lo que hemos hecho aquí es únicamente poner a prueba el aparato conceptual.

Los conflictos de actor son conscientes; los conflictos estructurales no. Ambos pueden ser del tipo dilema o disputa. Y, como se dijo antes, hay algunos tipos intermedios, o conflictos truncados, que no están plenamente articulados al nivel consciente, o no están en absoluto articulados. Pero nos valdrá esta diferenciación.

#### 1.4. COMPLEJIDAD: CONFLICTOS ELEMENTALES Y COMPLEJOS

Estamos ya en situación de reunir en un esquema basado en dos simples variables muchas de las cosas dichas hasta ahora. Las variables son  $m$ , el número de actores de un conflicto, y  $n$ , el número de cuestiones, problemas o sencillamente objetivos que entran en sus dilemas (intraacción) o disputas (interacción).

Obsérvese el esquema que refleja la figura 1.2. Es sencilla: un conflicto con  $m$  actores y  $n$  objetivos se halla en la posición  $(m,n)$ . Para manejar intelectualmente un conflicto  $(m,n)$ , hay que tener en mente al menos los  $m$  actores y los  $n$  objetivos, es decir,  $m + n$  temas en la formación.

Podemos definir la *complejidad*,  $c$ , de un conflicto como  $m + n$ , pero preferimos la fórmula  $c = m + n - 2$  (o  $c = m \times n - 1$ ):

- $c < 0$ : conflicto estructural, sin actores ni objetivos (0,0).
- $c = 0$ : un actor, un objetivo no alcanzado: frustración (1,1).
- $c = 1$ : conflictos elementales: dilemas (1,2) o disputas (2,1).
- $c > 1$ : conflictos complejos (m,n).

Figura 1.2. El número de actores ( $m$ ) y el número de objetivos ( $n$ )

$n = n$	X	(1, $n$ )	(2, $n$ )	(3, $n$ )		( $m,n$ )
$n = 3$	X	(1,3)	(2,3)	(3,3)		( $m,3$ )
$n = 2$	X	(1,2)	(2,2)	(3,2)		( $m,2$ )
$n = 1$	X	(1,1)	(2,1)	(3,1)		( $m,1$ )
$n = 0$	(0,0)	X	X	X		X
	$m = 0$	$m = 1$	$m = 2$	$m = 3$		$m = m$

X: combinaciones omitidas por vacías o carentes de interés.

Con la complejidad como una de las dimensiones clave del conflicto, introducimos una perspectiva unidimensional con considerable poder explicativo y de praxis. El conflicto estructural, la frustración, y los conflictos de actor elementales y complejos, sean del tipo dilema o disputa o de ambos, son fenómenos muy diferentes. Pero este punto de vista nos invita a manejarlos todos juntos, y de una forma muy oportuna dinámicamente.

La transformación del conflicto estructural en conflicto de actor (y al contrario) ha sido analizada antes bajo el encabezamiento de concienciación/desconcienciación. Lo nuevo aquí es la noción de que esta transformación pasa por el caso de la frustración, donde un actor tiene un objetivo pero el estado de búsqueda de objetivos está bloqueado. Hay una barrera. Es un conflicto cero, pero lo suficientemente similar al conflicto como para ser parte importante de la teoría general sobre éste, entre otras razones por la hipótesis frustración-agresión (o destrucción) y la igualmente importante hipótesis frustración-creación.

Un actor que no es consciente de lo que le está ocurriendo en la estructura del sistema personal, social o mundial, puede tener una imagen de frustración como fase pasajera antes de que surja la imagen de un conflicto en toda regla, como la frustración de la clase trabajadora por no poder obtener nunca los objetivos de la clase media, o la frustración de las mujeres por no poder controlar sus propias vidas. Más adelante el actor puede ver claramente que algo muy concreto obstaculiza el camino —la sociedad de clases, el patriarcado— con actores muy concretos en el otro bando. La fase de frustración pasa a ser como la capa de hielo en un día frío, a medida que la conciencia pasa de las frías aguas del fondo al aire cristalino de la superficie.

Una vez ahí, la conciencia (es decir, el espíritu humano) se enfrenta a un problema igualmente decisivo: simplificación frente a complicación. He aquí tres hipótesis básicas de conflicto:

- *Tesis 1.* Los conflictos de la vida real son generalmente muy complejos; los conflictos elementales (1,2) o (2,1) son de libro de texto.
- *Tesis 2.* Cuanto más complejo es un conflicto, más ocasiones presenta para una transformación no violenta, creativa, del conflicto.
- *Tesis 3.* En el fragor de la tensión del conflicto, una de las primeras víctimas es la complejidad del conflicto.

En ese tercer caso, la complejidad se reduce por el proceso de polarización, que lleva a la desnudez del conflicto más simple, la cruel elección entre esto o aquello, entre nosotros o ellos. Evidentemente, la tesis 2 es la buena noticia, y la tesis 3 la mala.

Cuanto más compleja sea la imagen del conflicto, más oportunidades habrá para la transformación, como se verá más adelante. Esto debería redundar a favor de la *complicación*, fraccionando actores y objetivos en subactores y subobjetivos y dando entrada a otros actores y objetivos; transformando aquí y allá, y esperando que se produzca algún efecto envolvente.

El problema, la Escila, es que la complejidad puede llegar a ser demasiada para que la mente humana pueda manejarla. Si nos guiamos por el mágico número 7 como cantidad máxima de elementos que la mayoría de los seres humanos puede manejar de forma creativa, el límite superior estaría en 3 ó 4 actores y 3 ó 4 fines; en otras palabras,  $c = 4, 5$  ó  $6$ . Por lo tanto, también puede requerirse *simplificación*, con el peligro —la Caribdis— de que la simplificación acabe en polarización, en los conflictos básicos. El problema clave es cómo navegar entre Escila y Caribdis, es decir, en torno a  $c = 5$ .

## 1.5. TIPOLOGÍA: ESPACIOS DE CONFLICTO

El conflicto presupone sistemas que tienen objetivos; esos sistemas presuponen vida, y la vida se puede hallar en muchos sitios. La tipología que vamos a desarrollar se basa en los seis espacios que aparecen en las páginas de este libro: Naturaleza, Persona, Sociedad, Mundo, Cultura y Tiempo,<sup>7</sup> combinados con la distinción dilema-disputa a la que nos referiremos como intra/inter. Esto nos da como resultado la tipología que muestra la figura 1.3.

Ya se han introducido dilemas y disputa para Persona, Sociedad y Mundo, teniendo en cuenta que la disputa inter-Mundo es en la actualidad una categoría empíricamente vacía. La categoría inter-Sociedad es realmente muy rica empíricamente; de esa mezcla concreta tratan las *relaciones internacionales* (*ciencias del mundo* habría sido mejor denominación), siendo las relaciones interpaíses e internaciones casos especiales.

Pero algo más habrá que decir para Naturaleza, Cultura y Tiempo. Ejemplo de inter-Naturaleza sería el conflicto interespecies, en el que Darwin hizo excesivo hincapié al establecer la metáfora *supervivencia del más dotado*, suavizada por la *ayuda mutua* que planteó Kropotkin.

La combinación intraespecie puede llamar nuestra atención hacia contradicciones más profundas, por ejemplo, en el código genético de una especie. Lo mismo es aplicable

a la intracultura. Sin embargo, para el paradigma del conflicto, o incluso para aplicar el concepto de conflicto, asumiremos que todos los ángulos del dilema cultural (por ejemplo, libertad frente a igualdad en la cultura política occidental) tienen representantes humanos, como lo asumiríamos en el caso de disputas interculturales. El lector podría hacer aquí el ejercicio de poner un ejemplar de la Biblia y otro del Corán juntos sobre una mesa, observando a ver si surgen tensiones, dentro de uno u otro o entre los dos. Hagamos lo mismo con un teólogo cristiano y otro islámico (sentados a la mesa, no sobre ella) y los resultados serán bastante más dinámicos. Para que surja un conflicto es indispensable que los transmisores de objetivos sean seres vivos.

¿Y el tiempo? Una interpretación importante sería la de conflicto sincrónico y diacrónico; como podría ser el conflicto intra- e intergeneracional, siendo el segundo muy significativo en relación con el deterioro medioambiental. Una generación no vive sólo a expensas de la naturaleza, sino a expensas de la posteridad: *après nous, le deluge*.<sup>8</sup>

La figura 1.3 se puede utilizar para ilustrar muchos procesos conflictivos y en imágenes de conflicto. El resultado final de un dilema puede ser la retirada, quizás generalizándose en apatía o esquizofrenia, estados que a su vez resulten en la autodestrucción hasta llegar al suicidio. De manera semejante, el resultado final de una disputa interpersonal puede ser la retirada, o una tensión perenne, que desemboque en destrucción del Otro hasta llegar al homicidio. Los procesos no se excluyen mutuamente, pueden coincidir. Y ambos conflictos pueden ser utilizados de forma creativa y para potenciación de la vida.

Puede considerarse entonces el dilema intrasociedad como un dilema intrapersonal colectivamente compartido, como lo fue el de la burguesía francesa entre lo francés-socialista-judío y lo alemán-nazi-antisemita. Una posibilidad es la apatía, reacción francesa a la invasión alemana de 1940. Pasado cierto tiempo, sin embargo, la contradicción interna pasó a ser una contradicción externa, aquí entre la resistencia y los colaboracionistas.

Y su correspondiente para los dilemas intramundo, que hallamos actualmente por todas partes: crecimiento contra distribución, o crecimiento contra medio ambiente; en ocasiones llevando a la apatía pero casi siempre a la aguda polarización, durante la guerra fría, entre el bloque capitalista, que ponía el relieve en el crecimiento (muchas veces sin distribución alguna) y el bloque socialista, que lo ponía en la distribución (muchas veces sin crecimiento alguno). Ganó el bando del crecimiento, probablemente obteniendo una victoria también sobre el bando del medio ambiente, a pesar de —o por causa de— compromisos verbales como *crecimiento sostenible*.

Se han hecho muchos esfuerzos para rastrear los *procesos causales* de la figura 1.3 (o de una figura similar), especialmente el heroico esfuerzo freudiano por situar la raíz de esos procesos en contradicciones intrapersonales (entre el Ello y el Super-yo) y el intento marxista de situarlas en contradicciones intrasociales (entre capital y trabajo, o más sutilmente, entre medios y modos de producción). Sin negar los flujos causales, los esfuerzos reduccionistas por anclarlos en los mismos tipos están condenados al fracaso. Lo que sí se puede defender, sin embargo, es un alto nivel de isomorfismo entre los diferentes tipos de procesos conflictivos. Utilizando uno como prototipo, la cadena causal puede rastrearse a través del observador humano, imponiendo el mismo proceso metafórico a todos ellos.

## 1.6. ESTRUCTURAS DE CONFLICTOS Y TRANSFORMACIONES DE CONFLICTOS

Se ha dicho mucho ya acerca de actores y objetivos, sobre su número y cómo se relacionan unos con otros en la estructura de los sistemas personal, social y mundial (y, podría-

Figura 1.3. Tipología de espacios de conflicto

Espacio	Intra: dilema	Inter: disputa
Naturaleza		
Persona		
Sociedad		
Mundo		No existen casos
Cultura		
Tiempo		

mos añadir, en la naturaleza, la cultura y a lo largo del tiempo). Ha llegado el momento de resaltar que los objetivos no son necesariamente incompatibles, ni los actores padecen necesariamente dilemas o disputas, o mezclas más o menos complejas de ambas.

Llamemos simplemente formación o estructura a cualquier sistema que persigue objetivos. No es tan sólo un conjunto o un listado de actores y objetivos; existe en los sistemas citados una estructura (por ejemplo, una estructura de interacción). Hay interdependencia. Una estructura puede ser, por lo tanto, *armoniosa* o *simbiótica* (en el sentido de coimpulsora de la vida) hasta el punto de que el logro de algunos de los objetivos de una parte está correlacionado con la obtención de los de la otra. Un matrimonio bien avenido tiene esa característica, en la que el *sukha* de una persona discurre paralelamente al de la otra. Pero si el *sukha* de una va con el *dukkha* (sufrimiento) de la otra, estamos evidentemente ante una relación *discordante*, o *anti-biótica*, en la que la vida de una parte se ve impulsada a costa de la destrucción de la vida de la otra. La estructura ha pasado a ser una formación conflictiva.

Hay que repetir una y otra vez lo evidente: cualquier formación de la vida real tiene a la vez rasgos de armonía y de discordia. En ella van codo con codo la conflictividad y la cooperación, Darwin y Kropotkin. *En una estructura conflictiva, domina el aspecto discordante*. Pero ese hecho no debe impedirnos de ninguna manera ver los aspectos cooperativos, armoniosos, que pueden muy bien ser la base sobre la que se puede construir la transformación de conflictos.

---

### Notas

1. Véase Piero Giorgi, «The Origin of Violence by Cultural Evolution in Humans» (El origen de la violencia por la evolución cultural en los seres humanos), de próxima aparición.
2. El texto clásico es John Dollard, *Frustration and Aggression* (Frustración y Agresión), Westport (Connecticut), Greenwood, 1980 (1ª ed., 1944). Véase también Aubrey J. Yates, *Frustration and Conflict* (Frustración y conflicto), Nueva York, Wiley, 1962.
3. En su *Pedagogy of the Oppressed* (Pedagogía de los oprimidos), sin preocuparnos demasiado sobre si el feliz término introducido por Freire se utiliza aquí exactamente de la misma forma. Podríamos haber utilizado también una palabra basada en *consciencia*, tal como *formación de consciencia* (en alemán, *Bewusstmachung*). Ese término, sin embargo, no tiene fácil negación en inglés (en alemán sería posible *Unbewusstmachung*). No obstante, el uso que hace Freire de conciencia más que de consciencia apunta a la volición y la emoción, no sólo a la cognición.
4. Una suposición que nos viene bien a los humanos sería que el espíritu es la *differentia specifica* que nos distingue de las plantas y animales. Quizás. Puesto que nunca he sido un delfín, preferiría mantener una posición agnóstica.
5. Toda la teoría de la cosmología, la cultura profunda de una civilización, está diseñada para tratar sobre las precogniciones compartidas, en el inconsciente colectivo (cuarta parte de este libro).
6. Así, una cosa es lo que los actores digan que quieren (éste es el nivel en el cual suele detenerse la ciencia política); otra lo que crean que quieren (aquí es donde pueden intervenir los historiadores y señalar que esto puede ser diferente de lo que dijeron); otra cosa distinta lo que subconscientemente quieren, algo que quieren pero no lo saben ellos mismos (aquí intervienen los psicoanalistas y los antropólogos y sociólogos funcionalistas); y, otra más, lo que querrán más adelante cuando tengan más información, mejores análisis, mayores niveles de conciencia (aquí los marxistas, las personas de las escuelas realistas de Relaciones Internacionales y otros están dispuestos a ofrecer sus consejos). Mi posición personal está a favor de todas estas cosas, se puede expurgar algo analítica y prácticamente de todas las perspectivas. Una investigación para la paz no debería —de hecho, no debe— estar totalmente libre del moralismo de la última perspectiva.

7. A la persona se la define a veces como el Yo, otras como ser humano; pero aquí utilizaremos *persona*, dado que topamos muchas veces con conflictos intrapersonales frente a conflictos interpersonales. Y sociedad-mundo puede destilarse mucho, con micro-meso (medio)-macro, aún más detallado en familia/hogar-municipio-distrito-país-región-mundo.
8. Según *The Concise Columbia Encyclopedia* (Enciclopedia Columbia resumida) (Nueva York, Columbia University Press, 1983, p. 492), esta frase se atribuye erróneamente a Luis XV (que reinó entre 1715 y 1774). Pero la dijera quien la dijera en aquella época, la frase «después de mí, el diluvio» no fue una mala profecía. La revolución francesa golpeó quince años después de su muerte como una de las grandes contradicciones intratiempo (*kairos*) que tuvo enormes repercusiones intertiempo (*chronos*).

## II. Ciclos vitales del conflicto

### 2.1. CULTURA PROFUNDA, COSMOLOGÍA DEL TIEMPO Y COSMOLOGÍA SOCIAL

Tenemos una estructura en conflicto, estamos buscando la transformación del conflicto: entre ambas se encuentra la dinámica del conflicto, el ciclo vital del conflicto. La expresión misma lleva a pensar en nacimiento/génesis, maduración/dinámica, muerte/(re- o dis-)solución. Pero, como veremos, estas expresiones pueden llevar a engaño, o, como mínimo, estar culturalmente sesgadas.

Es evidente que la cultura más profunda, o cosmología, de una civilización<sup>1</sup> condiciona no sólo la percepción de los ciclos vitales del conflicto, sino también el comportamiento durante el conflicto, lo que tiene un peso fundamental sobre su transformación. El nivel de conocimiento de este factor, tanto por parte de los implicados como de los agentes externos, también afectará al desenlace. Ese nivel no tiene por qué ser más alto entre quienes están inmersos en esa cultura que entre los que la ven desde fuera, dado que por definición la cosmología está anclada en el subconsciente colectivo, no en la consciencia individual. Este tipo de conocimientos es esencial para cualquier estudiante de los conflictos humanos.<sup>2</sup>

A partir de ahora, analizaremos la imagen del ciclo vital de los conflictos en dos civilizaciones, la occidental pura y dura y la budista. El cristianismo (junto con el judaísmo y el islam) y el budismo son en realidad megacivilizaciones que definen, respectivamente, a Occidente y Oriente. Conocer los conceptos que estas religiones básicas manejan sobre los conflictos podría resultar una guía bastante útil.<sup>3</sup>

Utilizando las concepciones sobre el *tiempo* como punto de partida, enseguida aparecen algunos indicios. Si el tiempo en el cristianismo es limitado, con un principio, *génesis*, y un final, *apocalipsis-catarsis*, cabe esperar que su concepción del ciclo vital de un conflicto case con ese tiempo finito. Un conflicto tendría entonces un inicio claro, un nacimiento o *génesis*, y un final nítido, tras una crisis, bien en forma de *apocalipsis*, bien como *catarsis*. Se impondrá la cosmología, exigiendo comportamientos y actitudes acordes con ella.

Por contraste, el tiempo budista es infinito. A efectos prácticos, no hay principio ni fin, aunque existe la trascendencia del *nirvana*, una transformación en otros tipos de existencia desconocidos e imposibles de conocer. El conflicto sería entendido como algo interminable, sin principio ni fin, fluyendo de eternidad en eternidad como un río infinito, posiblemente con un delta en algún punto en ese infinito donde las energías acumuladas en su caudal desembocan en el océano y toman otras formas. El conflicto se transforma,

preferentemente a un nivel superior (en el sentido de menos violento), pero no se extingue.<sup>4</sup> La cosmología del tiempo se impondrá en el concepto que se tenga del conflicto, precisando esa imagen del proceso, esperando que los actores y comentaristas se sientan, se comporten, hablen y escriban de acuerdo con ella, sin imponer principio ni fin.

Seguidamente, añádase a la cosmología del tiempo un elemento de cosmología social: lo individual frente a lo colectivo/social. Utilizando la metáfora de nudos y redes,<sup>5</sup> ¿qué es más real, el nudo o la red? Al ser el alma cristiana individual, la realidad social se concebirá como nudos entre individuos y no como redes sociales. Para el budismo Mahayana, la capacidad individual de conexión es lo que es una realidad; las almas individuales, separables y eternas, son una ilusión. Las redes son reales, los nudos no.

Una vez más, esto afectará a la manera de percibir un conflicto. Mientras la óptica cristiana lo individualizaría, hasta el punto de ver que el conflicto se origina en un individuo que mediante el conflicto puede afectar a las vidas de Otros, el budismo lo vería surgiendo en una colectividad de Otros afectados. Esa colectividad no tiene que ser obligatoriamente sincrónica. Lo que importa es la red, hacia los lados, diacrónicamente hacia atrás y hacia adelante, relativa a la vida sensible en el presente, pasado y futuro. Al igual que en el tiempo, la realidad tampoco tiene límites en el espacio social.

El cristianismo no niega la capacidad individual de conexión en el sentido de que los actos de una persona pueden afectar la vida de otras. Pero la unidad ética de responsabilidad es el individuo que posee la capacidad de *tener voluntad* —por lo tanto, no sólo de comportarse, sino de actuar—. Un individuo es un actor. Para el budismo, la unidad ética de responsabilidad es colectiva, sin negar ni la existencia individual ni la capacidad de *tener voluntad*. Pero la responsabilidad no recae sólo en las personas individuales.

Por regresar a la metáfora del río: el río del conflicto budista fluye de eternidad en eternidad, ora rápidamente, ora lentamente, con remolinos que vuelven sobre sí mismos, a veces en ciclos, a veces en cataratas gigantes, a veces cuesta arriba, a veces no; con afluentes y caminos que se bifurcan. Como el *samsara*, el ciclo nacimiento-renacimiento. ¿Cuál sería la metáfora cristiana correspondiente? ¿Un géiser, que aflora de turbulentas aguas subterráneas, elevándose a un clímax, posiblemente liberándose como evaporación, disminuyendo, desapareciendo o extendiéndose, llevando a otros a un cataclismo?

*Conflicto individualizado en tiempo finito frente a conflicto colectivizado en tiempo infinito* son puntos de partida muy diferentes para la teoría del conflicto y su práctica. La primera imagen se presta epistemológicamente al atomismo occidental, a una conflictología generalizadora, con una formación de teorías de tipo deductivo, posiblemente basada en una tipología de actores. La segunda imagen se presta a la dialéctica de la globalidad oriental, con una conflictología ideográfica, en la que hay una humanidad, o forma de vida, conectada.

## 2.2. TIEMPO CRISTIANO Y BUDISTA Y COSMOLOGÍA DEL CONFLICTO

Con esos conceptos generales, podemos ir ahora hacia imágenes más concretas de transformación de conflictos. Ambas civilizaciones tienen puntos de vista tajantes sobre la discrepancia, con preceptos. Ambos entienden que la armonía llega a las personas que siguen esos preceptos, sean los Diez Mandamientos judeocristianos o la Noble Senda Óctuple del budismo.<sup>6</sup> Los conflictos o la disonancia llegarían a quien se aparta de la Ley, la Ley de Dios en el cristianismo y la Ley del *karma* en el budismo. Dios es omnipresente, omnisciente y omnipotente, generado únicamente por sí mismo, y hace responsables a los individuos. Paralelamente, el *karma* es una omnipresente dialéctica entre un determi-

nismo ético que hace a los seres humanos responsables ante sí mismos («aquello que digas y aquello que hagas, tarde o temprano acaba volviendo a ti») y la posibilidad de mejorar el propio *karma* mediante actos de volición, el albedrío individual.

La Ley llega a los seres humanos al ser recibida, no sólo en el sentido de ser oída y comprendida, sino en el de ser interiorizada como obligatoria. Lo que Moisés y Jesús son al judeocristianismo lo es Buda al budismo; y la Ley está por encima de ellos, siéndoles también aplicable. Lo que los tres hicieron fue detallar esa Ley, en forma de artículos de fe y mandamientos, 3 y 10 en el cristianismo (5 en los pilares del Islam), y 4 y 8 en el budismo. Con éstos se han puesto los fundamentos o bases morales. La infracción lleva a la ruptura de la armonía, a la disonancia. Entonces surgen los conflictos, posiblemente con otros, por supuesto con la Ley, y también con uno mismo. En el cristianismo, surgen además con Dios, con Cristo; en el budismo por crear un mal *karma*, tanto en el *karma* individual como el *karma* compartido con otros.

Cualquier infracción será detectada. El valor moral de un acto queda registrado por un Dios omnisciente; sus méritos o deméritos quedan depositados en el omnipresente *karma*. Dios juzga, en forma de salvación o condenación. El *karma* perfecciona o deteriora. ¿Y entonces?

A partir de este punto se rompen las similitudes entre las dos tradiciones en esta doble lectura, y hay que establecer planos de dos flujos diferentes, uno el cristiano y otro el budista. Hay similitudes, pero también diferencias muy patentes. Así, hay similitud entre el deseo cristiano de mejorar la propia situación respecto a Dios si se ha cometido un pecado, y el deseo budista de mejorar el *karma* tras actos de demérito. Es similar el punto de vista de que la persona individual puede no ser capaz de hacerlo por sí misma y necesita ayuda de Dios (en el cristianismo) o de Otros (budismo). Ahí ya se da una diferencia en los enfoques, con una profunda repercusión en cómo se conciben los ciclos vitales del conflicto.

El proceso cristiano es una compleja cadena de pecado, sumisión a Dios, confesión del pecado cometido, arrepentimiento, penitencia, expiación y posible perdón (de Dios). La decisión final está en manos de Dios, y sólo en Él; su voluntad es la Ley. Sólo Él, por un acto de gracia, decide la salvación o la condenación.

*En este enfoque es básica la verticalidad generalizada.* El pecado cometido va contra la Ley de Dios y su Hijo: «Lo que hagáis al último de mis hermanos, me lo habéis hecho a mí» (Mateo 25, 40, también Mateo 25, 45). Tiene que recomponerse la relación de la persona con Dios, mientras que la víctima queda en un segundo plano. El contenido moral de un acto está en su relación con Dios, porque Suya es la Ley. Restablecida esa relación, el pecado queda cancelado y la persona empieza de nuevo en un estado de pureza. Renacida.

El cristianismo distingue entre *peccatum* y *peccator*, el pecado y el pecador, condenando el primero, dejando una puerta de salida al segundo. Se asegura así la finitud en el tiempo y la individualización en el espacio. El proceso conflictivo comienza con un acto de pecado cometido por un actor humano falible, y acaba con un acto de gracia por el Dios infalible. El enfoque está siempre sobre el pecador, sobre quien infringió la Ley; el resto es un contexto. Queda dispuesto el escenario para una posible repetición de la secuencia, o para que no haya más pecado, o para el final, el pecado mortal, el punto de no retorno.

El proceso budista introduce una secuencia muy diferente. Si no hay Dios, ni cielo, ni infierno, ni salvación o condenación eterna, ni alma eterna, individual, separable, entonces cualquier desmerecimiento no está en relación con Dios o la persona misma, sino en relación con la red de Otros afectados. Sólo en ese ámbito comunitario puede cancelarse el demérito. Una forma sería mediante el diálogo activo, deshaciendo el mal causado,

restableciendo las relaciones mediante méritos. Otra comenzaría con un diálogo verbal, descubriendo dónde y por qué se desarrolló ese mal *karma* colectivo y cómo puede mejorarse hacia niveles superiores, dando pasos para hacer que así sea.

En este paradigma es básica la horizontalidad generalizada. El desmerecimiento de un acto está en lo que origina para otras formas de vida sensible. El acto no puede deshacerse, pero la relación puede cambiarse. Los Otros afectados no tienen por qué estar vivos en la actualidad como individuos identificables; la relación de demérito puede ser también respecto a vidas extinguidas o aún no (re)nacidas. En otras palabras, no hay forma de individualizar la relación. La relación, buena o mala, está en la colectividad, y allí permanecerá, de eternidad en eternidad.

La perspectiva temporal no finita se garantiza mediante la responsabilidad no sólo por actos cometidos en el pasado, sino por todos los actos de merecimiento y desmerecimiento que afectan a ese *karma*, independientemente de cuándo y dónde. Sólo asumiendo plena responsabilidad por los méritos y deméritos de esa colectividad puede eliminarse la ilusión de la permanencia y separación individual.

El de *karma* es un concepto muy holístico, que trasciende la duración individual de la vida en tiempo y espacio. A la vez es también muy dialéctico, dado que el demérito introduce una contradicción en el *karma* que debe ser sustituida por diálogos de palabra y obra, mediante actos y hechos meritorios. Si ésa es la forma global de contemplar la condición humana, no tiene sentido separar los conflictos unos de otros, poniéndoles etiquetas individualizadas y enmarcándolos en tiempo y espacio. Calificar a una parte de este todo de culpable y a la otra de no culpable no tiene mayor sentido que sentenciar que la mano derecha es culpable y la izquierda inocente en un estrangulamiento con las dos manos. Si el merecimiento y el desmerecimiento son compartidos, su distribución entre los individuos pasa a ser una cuestión metafísica. De todas formas, cualquier mérito es (en parte) debido a la inspiración de mis hermanos y hermanas (los Otros afectados); también lo es cualquier demérito, porque ellos y ellas deberían haber evitado que yo me desviase de la senda.

Lo que no es metafísico es la voluntad de hacer algo, en la que cada parte del todo contribuye a la navegación del Yo colectivo, con partes que mueren y renacen, a lo largo de la compleja topología de ese Río de la Vida budista. El cristianismo ofrece la vida eterna, en la salvación o la condenación, pero en la práctica se ocupa de la vida finita, entre el nacimiento y la muerte biológicas. El budismo no ofrece *resurrectio carnis*;<sup>7</sup> esta vida biológica acaba con la muerte del cuerpo. En la práctica, sin embargo, concibe la vida como un eterno fluir de la energía de eternidad en eternidad, una vida que se vive con menos sufrimiento y más dicha para el Yo y el Otro cuanto mejor sea la interconexión hacia los lados, hacia atrás y hacia delante. Para el cristiano, no hay apelación posible porque no hay segunda vida; una fracción de segundo aquí en la Tierra es determinante para toda la eternidad. Para el budista la eternidad en sí misma es la perspectiva en la que perfeccionar el *karma*, siendo la vida una cadena de oportunidades entrelazadas para hacerlo. Nada es lo último, siempre hay oportunidades de mejorar el *karma*.

Comparando las dos visiones que se han presentado aquí de forma un tanto exagerada, no se puede evitar la reflexión de que, allí donde el cristianismo concibe la culpabilidad en términos excesivamente dicotómicos, el budismo no traza ninguna raya, prefiriendo la búsqueda conjunta de las causas del *karma* defectuoso. Donde el cristianismo es demasiado asimétrico, el budismo es demasiado simétrico. Y, mientras que el cristianismo es cruel en su insistencia en que esta vida tan limitada determina la futura vida eterna, el budismo es demasiado benévolo al darnos tiempo ilimitado para perfeccionar

nuestro *karma*. Se podrían diseñar posiciones intermedias en ambas dimensiones, y podría ser preferible un compromiso ecléctico.

Pero no somos libres para diseñar nuestras civilizaciones; nos vienen dadas. El hecho es que existen estos dos puntos de vista sobre los ciclos vitales del conflicto: uno que los percibe como un número infinito de ciclos conflictivos finitos que se dan entre el nacimiento en pecado original y la redención mediante un acto de gracia divino, y otro que los ve como un número finito de ciclos vitales infinitos, con principio en ningún lugar y en cualquier lugar, con altos y bajos, terminando a larguísimo plazo en el siempre fluido océano de la eternidad.

### 2.3. VERSIONES LAICAS DE LA VISIÓN CRISTIANA Y LA BUDISTA

Eso es lo que hay respecto a la óptica cristiana y la budista, ambas religiosas en el sentido de que se trata de volver a vincularse con *aquello que está ahí fuera*, sea Dios o el *karma*. Una nos exige que nos dobleguemos a la voluntad de Dios, otra que dobleguemos el *karma* a nuestro deseo de *satori*, de ser iluminados. Pero ¿cuántas personas, y quiénes, creen hoy día en la realidad de la Ley de Dios y la Ley del *karma*? Se dan procesos de secularización en las civilizaciones cristiana y budista, y esos procesos vacían a ambas visiones de mucho de su contenido. No obstante, de acuerdo con la teoría general de la cosmología, cabe esperar que la forma de esas visiones —finito-atomístico frente a infinito-holístico— sobreviva a las modificaciones en el contenido.<sup>8</sup>

La perspectiva laica occidental se conoce como tradición jurídica occidental, es decir, lo que tienen en común el derecho romano, germánico e inglés. Hallamos referencias trascendentales, pero son rituales. Básicamente, las fuentes remotas del derecho están en los sucesores de Dios como el Primer Impulsor, traducido en el acto legal constituyente por el Rey o la Asamblea, autoconstituídos en sus propias causas y fuentes de legislación interior; y las Naciones Unidas para la legislación internacional. Los receptores son sucesivos reyes-asambleas-asambleas generales; productores de leyes de menor rango, que definen más o menos explícitamente lo ordenado, lo permitido y lo prohibido. Un acto detectado y registrado como proscrito es una transgresión: el actor es juzgado de acuerdo con las leyes del procedimiento debido. El veredicto sigue siendo igualmente en clave de dicotomía: culpable o inocente. Luego llega una sentencia, hoy en términos económicos (multas) o de tiempo (prisión), que puede ser ajustada para suavizar la dicotomía culpable-inocente. Un castigo duro puede verse aliviado por un acto de gracia. Después, borrón y cuenta nueva, en teoría; al menos tras un período condicional.

En resumen, hay similitudes en los rasgos esenciales. Se mantiene la verticalidad. El pecado, ahora llamado *delito*, se percibe como algo cometido hacia arriba, contra el Rey-Estado-Pueblo. La víctima cae en el olvido. La penitencia, ahora llamada *castigo*, es tan sólo externa, infligida desde fuera, y sobre el exterior del malhechor, sobre su bolsillo o su cuerpo. Durante un tiempo, se mantuvo en el interior de las prisiones el complejo proceso espiritual introducido por las enseñanzas cristianas; ahora está muerto a todos los efectos prácticos. Paga, cumple tu tiempo, y en paz. Sólo recientemente ha empezado a surgir la tendencia a condenar a quienes transgreden la ley a trabajos comunitarios y a compensar a la víctima.

Cabría esperar algo parecido en las versiones laicas del budismo, sólo que con menor hincapié en la legislación escrita y en *quién lo hizo* que en el Oeste, y con mayor acento en algún tipo de reconciliación. Pero más que buscar las causas en el interior de la persona, meditando sobre el daño causado, y acometiendo un paciente diálogo con el Otro agra-

viado, el proceso está dejándose cada vez más en manos de terceros; en Japón a menudo al proverbial policía en la *caja* policial. La tarea de verbalización, y la búsqueda de diagnóstico, pronóstico y terapia, queda en manos de otros, que se convierten en procesadores de conflictos. Laicos o profesionales, hay menos confianza en uno mismo y, en consecuencia, no se da tanta maduración en las partes del conflicto, ni mejora de sus *karmas*, sólo una suavización de las relaciones entre ellas. El objetivo es cambio externo (B), no interno (A). Está decreciendo el sostén metafísico, espiritual, del proceso de conflictos budista.

La estructura conceptual básica puede que siga presente al nivel más profundo, como una menor tendencia a ver el conflicto como iniciándose con un acto y concluyendo con otro, y una menor tendencia a percibir el conflicto anclado en un actor y no en una relación. Pero la concepción del conflicto se está verticalizando, y no sólo en el Japón de larga tradición feudal enfrentada a la aldea autónoma de *templo y tanque* ideal del budismo clásico. Como resultado, cabe esperar un incremento de legislación, abogados y litigios en la parte budista del mundo, a medida que la visión budista va secularizándose.

¿Hay un camino intermedio entre la espiritualidad del pasado, tan a menudo demasiado oscurantista, y los procesos contemporáneos de transformación de conflictos, tan a menudo dirigidos por cínicos agentes externos que no exigen ningún esfuerzo personal, interno, sino tan sólo, posiblemente, cobrar por la consulta? En el Oeste existe el cristianismo más benevolente de un Occidente II, más blando,<sup>9</sup> en Oriente un posible renacer de pautas budistas de procesamiento de conflictos. Puede ser que a los occidentales cuyo Dios ha muerto la espiritualidad budista les resulte más aceptable que a los orientales un cristianismo con un Dios que está muy vivo.

#### 2.4. ALGUNAS CONSECUENCIAS A NIVEL INTERNACIONAL

Para analizar a nivel internacional las consecuencias de cómo se contemplan los conflictos, comparemos la guerra de Vietnam (la segunda guerra de Indochina) y la guerra del Golfo, en las que Estados Unidos fue parte principal. Se dio una diferencia básica entre ambas guerras. En la guerra de Vietnam, Estados Unidos fue perdiendo la convicción de que Vietnam del Norte era culpable de algún tipo de delito, y tendió cada vez más a dudar de su propia rectitud. Esto no fue sólo porque Estados Unidos acabó perdiendo la guerra, fuera cual fuera la razón (más talento militar en el lado vietnamita encabezado por un genio militar del siglo; la utilización de reclutas por Estados Unidos, incluyendo estudiantes universitarios, algunos concienciados y movilizadas contra la guerra; el hecho de que los medios de comunicación de Estados Unidos se acercaran más a una información correcta, no *patriótica*). Por contraste, en la guerra del Golfo Estados Unidos y George Bush (padre) estaban convencidos de su propia rectitud y de la culpabilidad de Irak y Sadam Hussein. Al ser quizás el país más cristiano del mundo, cabría esperar que Estados Unidos situara el origen de ambas guerras en el *pecado*: transgresiones de la otra parte. Mientras el discurso sobre el conflicto siga ese esquema mental, importa menos que eso se crea realmente en los niveles más altos de la toma de decisiones. Lo de *lanzar la primera piedra* es algo que se hace con frecuencia en los países cristianos pese a la advertencia de no hacerlo cuando se es inocente y se está a la vista. Puedes acabar golpeándote a ti mismo, como señalaría rápidamente un budista (y Jesús).

Como telón de fondo de la comparación, echemos una ojeada a dos casos recientes hechos a medida del guión occidental: Estados Unidos-Japón y Estados Unidos-Alemania en la segunda guerra mundial. Hubo infracciones que definieron el *principio*: Pearl Harbour el 7 de diciembre de 1941 y el ataque contra Polonia el 1 de septiembre de

1939. Se produjeron actos que marcaron el *final*: las capitulaciones firmadas, una en Rheims, efectiva desde el 8 de mayo de 1945, y otra en la Bahía de Tokio el 2 de septiembre de 1945. Estando tan claramente definidos los actos malignos, determinar a sus autores era tarea fácil.

Se impuso verticalidad a la situación, no sólo por la capitulación y entrega de armas como gestos evidentes de sumisión, sino también mediante tribunales (de los que los más famosos son Nuremberg y el del Lejano Oriente) que extrajeron algo parecido a confesiones, individualizando el conflicto por el concepto de *criminales de guerra* que cometieron *crímenes contra la humanidad*. La estructura ocupante-ocupado sirvió para institucionalizar la verticalidad. La reparación fue tan sólo una de las formas de castigo; otra fue la marginación del mundo, negando la entrada en las Naciones Unidas.

Siendo incalificables los crímenes de los Poderes del Eje, se les exigieron posteriormente pruebas de que se habían dado cambios fundamentales. Hubo ocasión de hacerlo con el bloqueo de Berlín de 1948-1949 y la guerra de Corea de 1950-1953, y los dos países ocupados (Alemania y Japón) la aprovecharon con entusiasmo para demostrar que habían abrazado la causa de los ocupantes, especialmente la de Estados Unidos; algo que no era muy difícil, dado que sus credenciales anticomunistas eran impecables. Los aliados, sobre todo Estados Unidos, utilizaron esta oportunidad para ejercitar el privilegio divino de la gracia, derramando paz sobre ellos (pero sin formalizar un tratado de paz con Alemania), devolviéndolos a la normalidad internacional (Japón, en 1951; Alemania, en 1954; Austria, en 1955).<sup>10</sup> La aceptación general del proceso emanó, sin duda, de que se siguiera tan bien el guión occidental, con un Japón que se dio cuenta rápidamente de lo que había que hacer.

En la guerra de Vietnam no se dio nada de esto. Estados Unidos no ganó, así que no pudo producirse una secuencia desencadenada por actos de sumisión vietnamitas. Sin embargo, tampoco ganaron los vietnamitas, por lo que no podían arrancar sumisión, ni siquiera capitulación, a Estados Unidos; unos actos que hubieran ido seguidos de tribunales en Washington para juzgar a halcones estadounidenses como Lyndon B. Johnson, Robert McNamara, Richard Nixon y Henry Kissinger por crímenes premeditados contra la humanidad.

Sigue existiendo incertidumbre general sobre cómo interpretar la situación posterior a la guerra de Vietnam. Dados los dos guiones y el papel del budismo en el *san fa* del Asia oriental (tres enseñanzas, en Vietnam con el confucianismo y el nacionalismo), ¿qué se puede esperar?

Podríamos esperar que los vietnamitas estuvieran menos preocupados por obtener confesiones de culpabilidad *siempre que el otro bando no insista en que no es culpable*, y mucho más por emprender un diálogo para analizar qué falló y cómo podrían mejorar las relaciones. No hay duda de que tal diálogo fue llevado a cabo en términos laicos por los vietnamitas así como por los otros tres países del budismo Mahayana (China, Corea y Japón); dado que el aspecto budista se encuentra en la estructura profunda, no en la superficie. Puede haber referencias a la inescrutable *sabiduría oriental*, *inescrutable* sólo para quienes no saben escrutar. Todo esto se haría sin expresión de rencor si se sigue la máxima antes comentada; con sonrisas (aunque debe recordarse que la semántica, sintaxis y práctica de la sonrisa en Oriente son no occidentales). Los ingredientes básicos siguen siendo los mismos: mucho *diálogo interior* (conocido también como meditación) hacia adentro, mucho *diálogo exterior* entre partes.

¿Cómo ve esto el bando estadounidense? En primer lugar, podría interpretar las peticiones de diálogo con Estados Unidos como signos de desesperación económica, pero a



la vez negarse a entrar en ese diálogo por temor a que fuera utilizado como *propaganda*, temiendo tener que oír palabras duras. En un discurso dicotómico cero-suma, la falta de un dedo acusador —«sois culpables»— en dirección a Estados Unidos se entendería como señal de que los vietnamitas han dado un giro de 180°, y ya no perciben a Estados Unidos como culpable y a sí mismos como inocentes. Los miles de refugiados serían la prueba de las deficiencias del Vietnam socialista. De ello no se deduce que Estados Unidos tuviera razón, pero tampoco que la tuvieran los vietnamitas. Y las sutiles sonrisas podrían tomarse por signos de perdón de posibles agravios perpetrados por Estados Unidos. Cada parte interpreta el mismo fenómeno en sus propios parámetros, permaneciendo tan apartadas entre sí como siempre.

La guerra del Golfo fue menos ambigua, por lo menos hasta ahora. Tuvo al menos un *principio* claro en el acto de agresión cometido cuando Irak ocupó Kuwait el 2 de agosto de 1990. El *final* ideal hubiera sido no sólo la retirada de Kuwait y la capitulación de algunas fuerzas militares iraquíes sino la rendición del régimen Ba'ath con un tribunal en Bagdad para juzgar a Sadam Hussein, y a algunos otros, por *crímenes contra la humanidad*, seguido de un procedimiento similar al utilizado con Alemania y Japón. Se hubiera producido el sentimiento de que se completaba el *Gestalt* del ciclo cristiano del conflicto. El libro estaría cerrado. La tentación debe de haber sido enorme.

Introduzcamos una perspectiva budista en el conflicto del Golfo. Con esa óptica, el 2 de agosto de 1990 y el 17 de enero de 1991 siguen ahí presentes, al igual que las doce resoluciones del Consejo de Seguridad en general, y la 678 («con todos los medios necesarios») en particular. Pero la estructura del conflicto se extiende ahora hacia los lados, hacia adelante y hacia atrás, alcanzando a otros actores y partes, a la historia pasada y a consecuencias futuras: una visión mucho más compleja que el simplismo del derecho internacional aplicado (correctamente) a la infracción iraquí. Esa perspectiva retrospectiva también ha sido utilizada por Alemania (Versalles como acto de agresión) y por Japón (sanciones económicas occidentales como actos de agresión), aunque de forma exculpatoria, no holística, escogiendo lo que convenía a su cuenta de culpabilidad.

Lo que más se acercaría a la transformación de conflictos budista en un enfoque occidental sería una conferencia multilateral que pusiera todos los temas sobre la mesa y sentase a ella a todas las partes, con tiempo para articular y procesar los conflictos en el sistema, precedida por meditación y sin condiciones previas. Global, holística y dialéctica, *madura*: pero en muy raras ocasiones se materializa eso durante un conflicto.

## Notas

1. Con esta expresión se quiere aludir a todo aquello que se comparte colectivamente, generalmente tan sólo a nivel subconsciente; suposiciones culturales sobre lo que es natural y normal, sobre lo que sencillamente es así.
2. Así, cuando dos personas en conflicto se reúnen para negociar, estamos tratando con (al menos) cuatro niveles: las personas, las máscaras que exhiben una frente a la otra, las estrategias conscientes aunque no necesariamente reveladas; el subconsciente individual de cada una; y el subconsciente colectivo, que puede o no ser parecido en ambas según provengan o no de la misma cultura. Una teoría de conflictos basada tan sólo en los niveles uno y dos es bastante ingenua.
3. Para un primer contacto con los textos budistas, véase Edward Conze, *Buddhist Scriptures* (Las escrituras budistas), Londres, Penguin, 1959. Para una introducción elemental, véase Johan Galtung, *Buddhism: a Quest for Unity and Peace* (El budismo, una búsqueda de la unidad y la paz), Colombo, Sarvodaya Publishing Services, 1993.

4. Un ejemplo: en los estados multinacionales, los conflictos entre grupos nacionales no desaparecen mediante una transformación en federación. Pero cierto grado de separación y autonomía *puede* facilitar enfoques menos violentos, siendo el centro de la federación el lugar donde se toman las decisiones en última instancia. Sin embargo, esa toma de decisiones será a menudo muy vertical, lo que implica que podría ser también un ejercicio de violencia estructural. En consecuencia, una confederación, con un centro muy débil, podría ser una forma de transformación alejándose del conflicto estructural, pasando a un nivel superior. No hace falta subrayar lo delicado de este equilibrio.
5. Véase Raimundo Panikkar, «La notion des droits de l'homme, est-elle un concept occidental?» (La noción de los derechos humanos, ¿es un concepto occidental?), *Diogenes*, 120 (1982), 87-115.
6. Recta comprensión, pensamiento, palabra, acción, forma de vida, esfuerzo, atención, concentración. Para una hermosa discusión sobre la ética y práctica budista, véase Roger Aitken, *The Practice of Perfection* (La práctica de la perfección), Nueva York y San Francisco, Pantheon, 1995, en especial las páginas 28-32. En el *pancha shila* y el *pancha dhamma*, los preceptos budistas también definen como violencia el robo, el adulterio, la mentira y el uso de sustancias intoxicadoras. En el enfoque de este libro, ciertamente entran en la definición de violencia como cualquier cosa que hiere y daña, especialmente cuando se agravan las necesidades básicas (el uso de sustancias intoxicadoras daña/hiere al Yo, para empezar). En todos los casos estaríamos hablando de violencia directa, en actos de omisión (no decir la verdad) y/o de comisión (mentir).
7. Resurrección de la carne, no sólo del alma (la tumba de Cristo estaba vacía).
8. *Plus ça change, plus c'est la même chose*, y la famosa filosofía de *Il Gattopardo*, de Giuseppe Tomasi di Lampedusa (Milán, Feltrinelli Editore): cambiamos para que todo siga igual (*Perché tuto resti com'è*), p. 29; *una di quelle battaglie combattute affinché tutto rimagna come è*, p. 31).
9. Véase el apartado 2.1 de la cuarta parte para la definición de este concepto. Como ilustración puede servir la etapa medieval de la historia de Europa.
10. El motivo que llevó a la aceptación soviética del retorno de Austria a la normalidad está en la esperanza de que la unificación con neutralidad sirviera de modelo para Alemania. Si Alemania Occidental hubiera tenido un tercio o una cuarta parte del tamaño de Alemania del Este, y no al revés, ¿habría sido quizás un motivo estadounidense y no soviético?

## III. Transformaciones del conflicto

---

### 3.1. LA DIALÉCTICA FORMACIÓN/TRANSFORMACIÓN/DEFORMACIÓN

En algún lugar de un conflicto hay una contradicción. Y en algún lugar de una contradicción hay dinamismo. El concepto taoísta del *yin/yang*, uno creciente, otro decreciente, en búsqueda de un punto de armonía, es, como se dice de la causalidad, no una ley, sino la forma de una ley.<sup>1</sup> Como mínimo nos puede ayudar a ver el conflicto como algo en perpetuo cambio, siempre dinámico. Uno puede estar absorbido por la armonía, el otro se abre. Tenemos un pasaporte intelectual hacia el conflicto cuando podemos describir la forma o estructura del conflicto, es decir, responder a la pregunta de cuáles son las *m*, actores y partes; cuáles son los *n*, objetivos; cuáles las incompatibilidades, las contradicciones. Pero la estructura del conflicto es resbaladiza: según la estamos describiendo, están dándose transformaciones en alguno de sus puntos, ante nuestros mismos ojos (interiores o exteriores).

¿En qué dirección? Como se señalaba en el capítulo anterior, el pensamiento occidental (véase también el capítulo II de la cuarta parte) querrá que creamos en un *Endzustand*, alguna forma de estado final en el que el conflicto, o bien se resuelve o bien se deja por imposible, *prolongado*, manteniéndose para siempre. Una *solución del conflicto* puede definirse como una nueva estructura que es 1) *aceptable para todos los actores*, 2) *sostenible por todos los actores*. Por lo tanto, la visión más ingenua que se puede tener de un conflicto es creer que queda solucionado una vez que las élites de las partes de la conformación del conflicto han aceptado la solución, como lo muestran sus firmas en un documento que esboza la nueva estructura. No sin razón suele hablarse de estos resultados de la *diplomacia* como de *papel mojado*. ¿Por qué?

En primer lugar, puede que los firmantes no sean honestos. En segundo lugar, incluso si lo son, ¿dónde quedan los demás actores, la gente en general? En tercer lugar, incluso si éstos aceptasen, ¿dónde están las fuerzas que apuntalan el acuerdo, produciendo estructuras menos conflictivas, no sólo reproduciendo las anteriores? Es buena una configuración menos contradictoria (C), pero tiene que estar respaldada por las actitudes y suposiciones correctas (A); si no, el pronóstico será que se volverán a dar comportamientos equivocados (B), adhiriéndose a cualquier materia conflictiva nueva o residual (léase contradicciones) que ande por ahí. Un mal renacimiento.

Desgraciadamente, este tipo de ingenuidad está bastante difundida, especialmente entre los diplomáticos, probablemente debido a la naturaleza feudal de su institución y de su función en un sistema interestatal con rasgos claramente feudales. Pero lo contrario —que sólo *el pueblo* puede resolver conflictos proporcionando aceptabilidad y sostenibilidad— es también una ingenuidad. Una fórmula mucho mejor sería aquella que incluyera ambas fórmulas, y/o también diplomacia de doble carril (carril para élites y carril para el pueblo, con interacción entre carriles).

Otro punto que aparece arriba es que la sostenibilidad tiene que ser endógena, enraizada en la estructura. Si las partes externas (llamadas en ocasiones mediadores) utilizan palos y zanahorias, recompensando a las partes cuando aceptan y castigándolas si no lo hacen, no se da una aceptación o sostenibilidad real, de no ser que se asuma que los *mediadores* son parte de la conformación del conflicto, que no están fuera, y desde luego no están por *encima*. Pero en ese caso sus objetivos deben ser claramente enunciados, y se añadirán al conflicto, en lo que puede pasar a ser una *deformación del conflicto*.

En los ciclos vitales de los conflictos hay sin duda fases a las que podría calificarse de *soluciones*, que se aproximan bastante a los dos criterios mencionados. *Pero la transformación de conflictos es básicamente un proceso sin fin*. Se abren viejas o nuevas contradicciones. Constantemente se está inyectando energía conflictiva negativa o, es de desear, positiva de los tipos A y B en la conformación. Una solución en la línea de una estructura estable, duradera, es a todo lo más un objetivo temporal. Mucho más importante es el objetivo de la *capacidad transformadora*, la habilidad para manejar las transformaciones de forma aceptable y sostenible. *El objetivo es el camino*, dijo Gandhi. «El proceso es el camino», podríamos decir nosotros; y en el momento en que uno piensa que se ha encontrado una solución estable, ésta se pierde. Quienes piensan que pueden resolver todas las contradicciones, produciendo así una sociedad libre de contradicciones, libre de sorpresas, se van a llevar las mayores sorpresas. Al igual que las semillas bajo el asfalto o la radiactividad bajo el hormigón de Chernóbil, las contradicciones reprimidas empezarán a brotar. De no ser que la estructura esté muerta.

Aun a riesgo de repetir demasiadas veces este punto, recordemos: los conflictos no surgen por partogénesis, de la nada, *ex nihilo*; ni se evaporan o secan por sí mismos o mediante una intervención; ni pueden ser aniquilados por una eutanasia de conflictos. Incluso si los tres grupos de Bosnia-Herzegovina consiguen matarse unos a otros, el conflicto, como el *holocausto*, seguirá vivo como un recuerdo que transforma Yugoslavia, Europa, el mundo entero, a peor; un deterioro colosal del *karma*. Nuestras responsabilidades van más allá de las formaciones aquí y ahora. Estamos en todos los conflictos, y éstos en nosotros.

### 3.2. TRANSFORMACIONES DEL CONFLICTO: UNA PRIMERA VISIÓN DE CONJUNTO

Las transformaciones suceden en el tiempo, y el tiempo es *chronos* y *kairos*, en el constante fluir del tiempo físico y en los remansos de esa corriente donde el tiempo se acurruca sobre sí mismo y se queda quieto en un perpetuo *ahora*, desde donde salta a un nuevo *kairos*.

En el capítulo I de esta parte se definieron y describieron cinco procesos con rasgos potenciales de *kairos*:

- *(Des)articulación*: un triángulo de conflicto completo frente a uno truncado.
- *(Des)concienciación*: hacer que haya mayor o menor conciencia de A y C.

- *Complejización/simplificación*: percibir más o menos actores u objetivos.
- *(Des)polarización*: percibir o no los conflictos en términos de (2,1) o (1,2).
- *(Des)escalada*: incremento o disminución de la violencia al nivel B.

Existe una relación relativamente simple entre estos procesos: articulación y concienciación van juntas, al igual que polarización y escalada, mientras que los procesos de complicación y simplificación tienen una compleja relación con los anteriores.

Dándose conciencia de A y C, el triángulo del conflicto queda por definición completo. La conciencia de las contradicciones internas y externas, y de las propias actitudes hacia ellas, tendrá casi inevitablemente consecuencias en la conducta, incluyendo la consecuencia cero de la no conducta voluntaria. Puede que el conflicto resulte sencillamente demasiado abrumador, como los conflictos nacionales en la Europa del Este durante la etapa socialista. Hay conciencia de la contradicción y las propias actitudes, pero sin manifestaciones en la conducta. El conflicto es tabú. Otro ejemplo de cómo la conducta cero es también conducta es el atonador silencio sobre el conflicto de clase en Estados Unidos.

La polarización significa la reducción de la estructura del conflicto al nivel más simple, asignando todas las partes *m* a uno u otro de *dos* campos, haciendo con todos los temas *n* del conflicto un solo paquete, *un solo* supertema. Todas las relaciones positivas, cooperativas, están en el interior, dentro, de cada campo y todas las negativas entre ellos (aunque puede haber relaciones neutrales tanto dentro de cada uno como entre ellos, siempre que no haya nada negativo dentro y nada positivo entre). La guerra fría es el ejemplo clásico, con la inevitable consecuencia de que los conflictos dentro de cada campo no se visualizaron; se sobreactuaron los conflictos entre los dos campos, y el contenido se redujo vulgarmente al antitotalitarismo visto desde Occidente y el antiimperialismo visto desde Oriente. Por supuesto que esas fórmulas algo captan. Pero el resultado es una configuración de conflicto metida en una camisa de fuerza, otro tipo de deformación del conflicto, en otras palabras. Una vez que se resuelve —o, mejor, se disuelve— esa deformación del conflicto retirando la camisa de fuerza, las contradicciones reprimidas o no plasmadas subirán a la superficie. Es un ejemplo más de cómo los conflictos renacen positiva o negativamente en muchos lugares y no mueren, ni se les da la vida eterna, ni se reencarnan.

¿Lleva la polarización necesariamente a la escalada, es decir, a más violencia al nivel B? Potencialmente, sí; pero no siempre.

A nivel personal, la polarización significa una simplificación de conocimientos, eliminando ambigüedades, limpiando el terreno para percepciones blanco/negro, amigo/enemigo; con sus correspondientes emociones y voliciones, deseando daño al Otro y dicha para el Yo, sencillamente porque el Yo y el Otro están bien contruidos mediante la polarización. A nivel colectivo, la polarización significa simplificación organizativa, definición de los campos, definición de la causa. Así, con las mentes de las personas preparadas cognitivamente, emocional y volitivamente, y sus cuerpos organizados colectivamente, hay una cierta *preparación para la acción*.<sup>2</sup> La teoría de las carreras de armamento como *actio-reactio*, no como *Eigendynamik*,<sup>3</sup> en el interior de cada bando por razones endógenas, suele tomar como punto de partida una conformación de conflicto bipolar. Si ambas partes inician una carrera, empezará a funcionar una dialéctica entre la provocación mutua y la disuasión mutua, probablemente en una relación *yin/yang*, y esto, a su vez, significa que habrá fases muy peligrosas en las que la provocación predominará y otras menos peligrosas en las que dominará la disuasión. Algo insignificante, pero muchos parecen olvidar que para que se desencadene la violencia es suficiente con que

una parte se sienta más provocada que disuadida, mientras que para que el *equilibrio de poder* logre el tan mentado efecto *si vis pacem, para bellum*, ambas partes (no sólo el Otro) tienen que sentirse disuadidas.

Algo igualmente nimio, pero que también merece la pena mencionar, es que pueden estar en juego valores distintos del objetivo en litigio y el de evitar la violencia. Por supuesto que un Sadam Hussein puede haber querido obtener Kuwait, y encima salirse con la suya. Pero incluso si perdiera Kuwait y desde luego no se saliera con la suya sino que encima perdiera bastante, podría ganar en honor, despliegue de valor y autoestima. Se necesita mucho adoctrinamiento para ser incapaz de imaginar una cultura donde los últimos tres elementos pueden pesar fácilmente más que los dos anteriores; en la que incluso el aplastante poder de la *coalición liderada por Estados Unidos* no basta para disuadir.

Estas insignificancias socavan la ideología del equilibrio de poder, especialmente si se toman en consideración factores tales como el masoquismo y el error de cálculo, tanto del Yo como del Otro.<sup>4</sup> Pero mucho más importante es la presunción de que no hay alternativa a la violencia (con los tres posibles resultados de *vencer, perder o tablas*), o la no violencia, en el sentido de una disuasión eficaz. Existe, por supuesto, el amplio *tertium* de la no violencia, que se analizará más detalladamente en el capítulo V de esta segunda parte.

Los británicos creían que el movimiento indio *swaraj* (autogobierno) quedaba eficazmente disuadido mediante el terrorismo estatal colonial habitualmente utilizado contra un pueblo ocupado; la *satyagraha* gandhiana abrió un discurso diferente de actuación (incluyendo la actuación verbal). El sionismo israelí tenía los mismos supuestos respecto al movimiento de independencia palestino, y tampoco estaba preparado mentalmente para la *intifada*. En ambos casos, el foco de atención habría estado sobre *jóvenes físicamente bien preparados y armados*, dejando de lado el poder de las mujeres (el caso indio), el de los niños (el caso palestino) y el poder de la no violencia en ambos casos. En resumen, la suposición de que la acción y la no acción violentas agotan el universo de la acción es sencillamente un error, como errónea es la hipótesis de que la violencia política tiene que adoptar la forma de un frente adyacente en el espacio que actúa con continuidad temporal (la guerra convencional) y no la de actividad concreta, ahora aquí, ahora allí (terrorismo).

Sin embargo, la polarización es probablemente una condición necesaria para la escalada, incluso si no es suficiente.

La complicación/simplificación es evidentemente cuestión de cómo se percibe un conflicto, debatido aquí en términos de número de actores,  $m$ , número de temas,  $n$ , y especialmente en términos de complejidad, definida aquí como  $c = m \times n - 1$ ;  $m > 0$  y  $n < 0$  para actores y valores;  $m = 0$  cuando se trata sólo de partes, y  $n = 0$  cuando sólo se trata de intereses.

También podríamos haber utilizado la sencilla fórmula  $c = m + n$ , el número de cuestiones que las partes tienen que tener en la cabeza como mínimo para poder trazar el mapa de la estructura del conflicto en sus pantallas mentales. Pero las partes tienen que estar relacionadas con los temas para dar contenido al conflicto, en otras palabras, las contradicciones. El mapa cognitivo es entonces una matriz  $(m,n)$ , con entradas  $m \times n$  (como «1» si el tema  $j$  es importante para la parte  $i$ , «0» si no lo es). Como resultado, el producto es un mejor indicativo del trabajo mental que se necesita.

Hemos restado 1 para llegar a la distinción entre conflictos complejos ( $c > 1$ ), conflictos elementales ( $c = 1$ ), frustraciones ( $c = 0$ , un conflicto irreal) y conflictos estructurales ( $c < 0$ ; o no hay actores, o no hay valores, o no hay ninguno de los dos).

Ahora puede abordarse el problema como se hizo inicialmente en el capítulo I de esta segunda parte: hay que evitar una Escila y una Caribdis.

Escila es una complejidad demasiado elevada. Podemos discutir sobre dónde se sitúa el límite superior de  $c$ , es decir, del procesamiento eficaz de conocimientos por la mente humana (o por una mente humana que tenga que interpretar un listado de ordenador y también comprobar el programa). La teoría psicológica tiende a tomar 7 como máximo; por lo tanto,  $m$  o  $n$  tendrían que ser unos 3 ó 4, no mucho más, utilizando la fórmula aditiva.

Caribdis es el reduccionismo a  $c = 1$ , una complejidad demasiado baja. Eso es polarización, y ya se han señalado los peligros que la acompañan. Si la complejidad demasiado elevada es demasiado agotadora intelectualmente, la demasiado baja resulta excesivamente indolente. No obstante, si la escalada es una condición suficiente para la polarización, cuanto más tenso sea el conflicto, más tendencia tendrán los actores a ir de cabeza a Caribdis, incrementando así la tensión y privándose de posibles avenidas hacia una exitosa transformación del conflicto.

La palabra para alejarse de la Caribdis del reduccionismo es complicación, complejización; la palabra para alejarse de la Escila de la excesiva complejidad es simplificación. En otras palabras, hagamos más sencillo lo demasiado complejo, pero seamos conscientes de los peligros de la polarización. Siempre habrá más materia de conflicto por ahí; siempre más actores y más temas; así que la complicación no tiene por qué ser artificial.

Dos ejemplos de política internacional reciente.

En 1974 se celebró en Caracas una importante sesión de la Conferencia de la ONU sobre Derecho del Mar.<sup>5</sup> Aproximadamente 5.000 delegados de 150 países tenían que tratar un listado de unos 150 temas. Por supuesto, nadie podía manejar una complejidad cognoscitiva de tal magnitud, 300 (ó 298), por la fórmula de adición, 22.500 (ó 22.499), por la de multiplicación. La utilización de ordenadores no ayudará; alguien tiene que descifrar los listados impresos; además, para cada país cada tema tiene una importancia única.

Era indispensable alguna forma de simplificación. La solución para un mejor conocimiento fue la de juntar (actores —países— y temas —cuestiones—) en tres grupos: países de tierra adentro, países con costas e islas (sin costa, con algo de costa, sólo de costa); y cuestiones de límites y derechos territoriales, suelos y subsuelos oceánicos, y asuntos militares. Con tres comisiones y tres grupos de países con intereses similares, se simplificó la complejidad de 6 (4), aditiva, ó 9 (8), multiplicativa.

El segundo ejemplo es uno de complicación fructífera: la Conferencia sobre Seguridad y Cooperación en Europa, en Helsinki, en 1972 (fase preparatoria) y 1973. La guerra fría se había simplificado mediante el reduccionismo hasta la fórmula polarizada (2,1): el Este (Unión Soviética/Pacto de Varsovia) y el Oeste (Estados Unidos/OTAN), enfrentados sobre la libertad/fascismo, según quién hablase. Perforar ese tipo de discurso propagandístico era una de las principales tareas, y probablemente hubiera sido imposible en los años más fríos, antes de la muerte de Stalin y cuando se dieron los ataques contra Hungría y Checoslovaquia. Se utilizaron dos métodos.

El primero, la introducción de los países neutrales-no alineados (NNA) como tercer grupo. Por supuesto que había distintos grados de neutralidad y no alineamiento. Finlandia tenía un pacto con la Unión Soviética desde 1948; Yugoslavia estaba estrechamente relacionada con Occidente mediante el Pacto de los Balcanes de 1953 con Grecia y Turquía, y tenía apoyo de Occidente, incluso militarmente;<sup>6</sup> Suecia estaba integrada logísticamente en el Oeste; Suiza espiaba a cualquiera de quien se sospechara que tuviera la menor simpatía por el Este,<sup>7</sup> etc. Pese a todo ello, como grupo tenían algunas posiciones o no posiciones independientes, así que se dieron tres partes.

Segundo, la enorme gama de cuestiones se dividió en tres *bandejas*: cuestiones político-militares (entre ellas las fronteras); cuestiones económicas (entre ellas las empresas

mixtas) y otras cuestiones (entre ellas los derechos humanos). El resultado fue una complejidad igual a la del primer ejemplo, esta vez conseguida por la complicación. Y el resultado final tuvo, sin duda, efectos de deshielo en la guerra fría; se confirmaron fronteras, se acometieron empresas conjuntas, se inició un lento proceso de derechos humanos en el bloque del Este. Las contradicciones se rebajaron, y también el nivel de A y B en todas partes.

### 3.3. TRANSFORMACIÓN DE CONFLICTOS PARA CONFLICTOS ESTRUCTURALES, $C < 0$

Por definición, en un conflicto estructural hay violencia estructural. La contradicción/concencioso básico del conflicto está en la verticalidad de la estructura, la represión (de la libertad) en lo político y la explotación (del bienestar) en lo económico. Pero esta estructura represiva/explotadora está protegida por otras disposiciones estructurales (que operan independientemente de la intencionalidad). Más concretamente:

- *Impedir la formación de consciencia, la concienciación:*
  - Penetración, condicionando la mente desde arriba.
  - Segmentación, los de abajo reciben una visión limitada de la realidad.
- *Impedir la movilización, la organización de los de abajo:*
  - Fragmentación, dividir a los de abajo entre sí.
  - Marginación, separar a los de abajo de los demás.

La concienciación y la movilización son precisamente los procesos necesarios para transformar los intereses que se dan en un conflicto estructural en valores conscientemente defendidos, y para transformar a la parte (de ese conflicto estructural) que no está organizada ni cristalizada en un actor (en ese conflicto). Por lo tanto, hay que superar los cuatro elementos para poder enfocar, creativamente, la problemática básica de la represión y explotación. ¿Cómo se hace eso?

De paso, dejemos constancia antes de que puede ser necesaria, aunque no suficiente, una acción benevolente desde arriba, que suavice la represión y la explotación. Una estructura más benigna donde se mantengan intactas las cuatro características sigue siendo violenta. Dadas esas cuatro nuevas formas de represión, puede reaparecer la explotación, por ejemplo, que ejerce una enorme burocracia del Estado de bienestar en vez de una avariciosa clase superior. Mejor, pero aún muy vertical, dicen los críticos.

He aquí cuatro pasos para superar la violencia estructural.

*Confrontación.* Seleccionar una problemática que resuma el conflicto general, como fue el *pellizco de sal* para Gandhi en la famosa Marcha de la Sal (hasta Dandi, en Gujarat, 5 de abril de 1930); se plantea la cuestión claramente y se plantea claramente el resultado que se desea.

*Lucha,* para superar la represión y/o explotación. La cuestión es cómo se lleva adelante esa lucha. La respuesta de la investigación para la paz es evidente: por medios no violentos, acordes con la fórmula general de *paz por medios pacíficos*. El genio de un Gandhi estuvo precisamente en presentar una alternativa a la escueta elección entre sumisión (a la represión y la explotación) o lucha violenta para superarlas. En el mejor de los casos, una lucha así supondría tremendas pérdidas para cada bando, llevaría a exigencias de venganza, sembraría odios de larga duración, introduciría nuevas contradicciones por el uso de la violencia. En el peor, además de todo lo dicho, se podía perder. El

*Herr* (Señor) tiene también el poder de los recursos, zanahorias y palos para premiar y castigar, además del poder estructural integrado en su alta posición.

Más aún, y éste es un punto básico: *triumfar*, en el sentido de dar la vuelta a la tortilla, cambiando los papeles del *Herr* y el *Knecht*, no es necesario ni deseable. El resultado es tan sólo un nuevo conflicto estructural una vez que se ha reprimido el trauma de la violencia. Como dice Camus, él está con el *Knecht* mientras éste sea *Knecht*; después, toma partido por el nuevo *Knecht*. El investigador para la paz puede decir lo mismo: un conflicto sólo puede solucionarse si todas las partes están convencidas de que no pueden forzar a la(s) otra(s) a someterse. La no violencia, como la *intifada* de los palestinos, dejó meridianamente clara esta voluntad popular a los británicos y a los israelíes.<sup>8</sup>

*Desacoplamiento,* cortar el lazo estructural que une con el represor y/o explotador. Es la famosa no cooperación de Gandhi, pero hay que tener en cuenta que él siempre insistía en mantener los lazos con la persona del otro lado, frente a lo que corresponde a una posición estructural (para poder establecer o continuar un diálogo). La intención no es tanto golpear y herir al *Herr* (suele ser un él) privándole de su poder estructural, de la sumisión y los bienes materiales concretos que fluyen hacia arriba por la estructura. Más bien se trata de construir autonomía y capacidad de autoconfianza y autonomía en quienes están abajo. Según se va haciendo, la represión y la explotación resultan más difíciles, lo cual evidencia aún más que los de arriba no pueden prevalecer. En resumen, tomar espacios de poder.

*Reacoplamiento.* El desacoplamiento no puede ser el objetivo a largo plazo. A largo plazo, el objetivo es una estructura horizontal, de derechos humanos en lugar de represión, equidad en lugar de explotación, autonomía en lugar de penetración, integración en lugar de segmentación, solidaridad en lugar de fragmentación, participación en lugar de marginación. Palabras, pares de palabras. Sólo pueden hacerse realidad aplicándose. El desacoplamiento sirve para construir desde abajo estas estructuras positivas; el reacoplamiento para construir estructuras nuevas, que abarquen más, que sean menos violentas.

Esto no se ha logrado aún entre los antiguos poderes coloniales y sus colonias. Ha disminuido la represión desde arriba. Pero la explotación económica puede haber aumentado, bajo lo que Kwame Nkrumah llamó *neocolonialismo*. Y las otras cuatro características siguen estando presentes. La terapia para las estructuras patológicas es un problema de largo recorrido; no un solo disparo a cosa hecha. Y el desacoplamiento es tan sólo un paso.

Es interesante constatar que la mayor parte de los seres humanos que hay sobre la tierra han pasado por ese proceso y son expertos en la transformación de conflictos estructurales, sin saberlo: durante la pubertad, definida social y/o biológicamente. La familia no siempre es represora y/o explotadora. Pero desde luego que condiciona a la hija o hijo para toda su vida; un ejercicio gigantesco de lavado de cerebro, con penetración masiva que construye la identidad grupal nacional. ¿Cuántos padres se preocupan activamente de exponer a sus hijos a otros idiomas y culturas, dándoles una preparación más amplia, incluida la posibilidad de elección o combinación ecléctica? Es más, ¿cuántos padres dan a sus hijos una visión integral de la situación familiar, en vez de ciertas pinceladas fragmentadas y seleccionadas? Más aún, el mecanismo que ata a los hijos a sus padres vuelve a menudo a la prole unos contra otros en una pelea por obtener atención, amor y bienes materiales. Y generalmente los padres mantienen sus deliberaciones en grupo paternal, no en sesiones plenarias.

La revuelta de la pubertad puede ser individual, colectiva con otros hermanos y hermanas, o colectiva con otros adolescentes. Hay, como mínimo, un intercambio de información. La conciencia individual se construye mediante la confrontación, en la que los

portazos y los gestos faciales desafiantes son indicadores audibles y visibles bien conocidos. La nueva conciencia refleja muchas veces la conciencia de los padres, pero como el negativo de una fotografía. Se construyen vínculos horizontales hacia otros en la misma situación (grupos de adolescentes, *pandillas*); emerge una subcultura con la entrada de los más jóvenes y la salida de los de más edad. Surgen visiones más integradoras de la realidad; se conquistan plataformas sociales sin la dirección de los padres. Ha nacido una nueva generación.

### 3.4. TRANSFORMACIÓN DE CONFLICTOS PARA FRUSTRACIONES, C = 0

Como se ha comentado, las frustraciones se localizan conceptualmente en la periferia de los conflictos. El rasgo básico está presente: un objetivo y algo que bloquea su obtención, que *se interpone en el camino*, pero no bloquea los esfuerzos para la obtención de otras metas del Yo (dilema) u Otros (disputa). ¿Cómo se transforma esta situación?

Por supuesto depende del objetivo y de lo que lo bloquea. Aunque existen tres fórmulas generales que también son aplicables a la teoría general de la transformación de conflictos.

- *Trascendencia*: se supera el obstáculo, se realiza el objetivo, posiblemente con alguna transformación. Una de las razones puede ser que el obstáculo no era tan grande como se pensaba; otra, que el actor tenía recursos ocultos; una tercera, que el objetivo podía redefinirse. Si una persona está en el Polo Norte y el objetivo es desplazarse 20 centímetros sin moverse hacia el Sur, sobreviene la frustración hasta que surge la posibilidad de dar un salto hacia arriba. Se ha hecho un movimiento corporal vertical; pero el movimiento decisivo fue mental, ampliando el paradigma, haciendo un mapa de la frustración.<sup>9</sup>
- *Transigencia*: se rebajan las pretensiones, y se reduce el objetivo hasta el punto de ser accesible. Si el objetivo es una alta posición social, poder, riqueza, o fama (o todas ellas), en algún punto de su vida la mayoría de la gente tendrá que hacer alguna cesión, lo que suele definirse como *hacerse realista*.
- *Retirada*: se renuncia al objetivo, por ejemplo por no merecer la pena la movilización (*uvas amargas*), y es relegado a los recovecos más profundos, subconscientes, de la mente (de donde puede resurgir, con ánimo vengativo); o puede ser eliminado con éxito.

Juntas, estas tres son recetas para el arte de vivir cuando las combinamos, y para estilos de vida cuando la vida se construye en torno a sólo una de las tres. Las personas creativas utilizan la trascendencia; las adaptadas la transigencia, y las tímidas/cobardes/humilladas/solitarias, la retirada. Sin embargo, jugar a una sola carta podría ser contraproducente.

### 3.5. TRANSFORMACIÓN DE CONFLICTOS PARA CONFLICTOS CON ACTORES ELEMENTALES, C = 1

Entramos en el reino de los conflictos con actores elementales asumiendo que los conflictos estructurales se han transformado hasta el punto de que los intereses se han convertido en valores y las partes han pasado a ser actoras, y asumiendo que el actor opina (correcta o equivocadamente) que lo que impide la realización de su objetivo (valor = objetivo conscientemente mantenido) es un objetivo defendido por el Yo o el Otro. Como

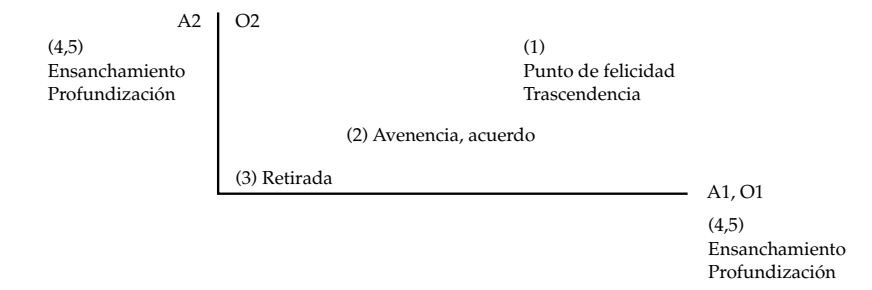
hemos señalado, este tipo de conflictos simples es más para libros de texto (como el presente) que para ejercicios en la vida real. Los conflictos reales son gigantescas moléculas de conflicto, que suelen mezclar dilemas y disputas a niveles increíbles de complejidad. Pero si asumimos que su transformación pasa por algún proceso de simplificación, entonces esos conflictos simples se hacen más realistas como aproximaciones. Y, hasta cierto punto, las moléculas complejas de conflicto pueden verse como compuestas de átomos de conflictos simples, haciendo necesaria la percepción de su transformación.

La figura 3.1 representa un gráfico básico de conflictos simples.

La unidad representada aquí es una configuración de conflicto con dos actores, A1 y A2, y dos objetivos, O1 y O2 (A1, A2; O1, O2). Si A1 = A2 = A, el formato es un dilema (en A; si además O1 = O2, tenemos una frustración). Si no es así, estamos hablando de una disputa; si además O1 = O2 = O, la disputa es sobre el mismo y disputado objetivo («mi hermano y yo estamos de acuerdo en una cosa: ambos queremos ir a Milán»). El gráfico puede utilizarse para trazar un mapa de la trayectoria, verbigracia, la historia de la estructura del conflicto. La hipótesis general es que los cinco puntos reflejados son buenos candidatos a puntos de equilibrio temporales, dado que puede obtenerse aceptabilidad y sostenibilidad, pero con la advertencia de que ninguna resolución es para siempre, de ahí la *transformación*. Generalmente quedarán restos de conflicto en los ángulos A, B y C del triángulo de conflicto, y esos restos se adherirán a formas de conflicto que tengan cerca, incluyendo las moléculas de las que los átomos forman parte.

Llegados a este punto, debe hacerse otra advertencia, contra un tipo de terminología frecuente en la jerga estadounidense sobre conflictos: se refiere a los puntos (1), (3), (4) y (5), presentándolos como ganar, ganar; perder, perder; ganar, perder; o perder, ganar. En primer lugar, estos términos son mecanicistas y de ninguna manera permiten vislumbrar los procesos subyacentes. En segundo lugar, y más importante aún, sí insinúan otra cosa, que el conflicto es un juego, como en ese discurso de conflictos conocido como *teoría del juego* (desarrollado en primera instancia a partir de la teoría y práctica de la guerra submarina). La terminología es alienante; no suscita imágenes de cuestiones de vida o muerte, ni de la profundidad de la implicación. Por el contrario, la brillantez de los juegos de salón se eleva a metáfora de preocupaciones existenciales, como cuando los medios de comunicación convierten las noticias en espectáculo (y no es casualidad que ocurra en el mismo país).<sup>10</sup>

Figura 3.1. Esquema básico para la transformación de conflictos simples



1. *Trascendencia* es el desenlace que lleva el orgulloso título de *transformación creativa de conflictos*. Algo nuevo, *sui generis*, generalmente inesperado, ha surgido del proceso, lo que significa que se ha utilizado el aspecto positivo de un conflicto, el reto de trascender (de ahí la palabra) la contradicción subyacente. Ambos objetivos se han conseguido; quizás algo transformados. Hay dicha, felicidad. Palabra clave: *creatividad*.
2. *Acuerdo*, contemporización, significa que se ha aceptado algo menos que la plena consecución del objetivo, para ambos objetivos. Palabra clave: *moderación*.
3. *Retirada* significa que se ha renunciado a los objetivos, para siempre o por un tiempo; hay más horizonte temporal. Palabras clave: *apatía, perseverancia*.

Estos resultados son simétricos, y generalmente se consiguen gracias a una dirección cooperativa del proceso de obtención de fines, mediante diálogos internos (para dilemas) y/o externos (para disputas). Situados en la diagonal principal del gráfico básico, los tres son indicadores más de armonía que de discordancia (al ser simétricos, no importa cuál sea 4 ó 5). Los otros dos indican discordancia, con dos interpretaciones:

- Primera: éstos son los ángulos donde uno prevalece y el otro se somete, por ejemplo, eliminando la capacidad o motivación del actor para continuar persiguiendo su objetivo. *Resolverlo luchando* es la única alternativa al acuerdo en el repertorio de mucha gente sobre transformación de conflictos. Palabra clave: *violencia* (no pacífica).
- Segunda: en estos ángulos son posibles tanto la aceptabilidad como la sostenibilidad, pero tiene que darse alguna *compensación*. Aunque a algunos les parezca contrario a la intuición, se pueden utilizar otros conflictos, *ensanchando*, introduciendo más actores, y *profundizando*, incluyendo más problemáticas, o haciendo ambas cosas. Palabras clave: *aumento de la complejidad*.

Pasemos ahora a cuatro muestras de lo que trascendencia, avenencia, retirada y compensación pueden significar en la práctica; dos disputas y dos dilemas, dos pedagógicos y dos reales.

1. *Primera muestra sobre disputa: dos niños, una naranja*.<sup>11</sup> Evidentemente, pueden decidir por la fuerza bruta, y este desenlace puede ser aceptable y sostenible si en esa cultura la fuerza se tiene por un mecanismo de decisión. Pero la mayoría de los niños se arreglarían fácilmente para llegar a una solución de compromiso, pelando la naranja y dividiendo los gajos en dos lotes; o partiéndola por la mitad y exprimiendo el zumo de cada media naranja. En cualquier caso, pueden disponer de los residuos, utilizando la fórmula habitual de «tú partes, yo escojo».

La trascendencia avanza un poco más. Utilizar las semillas para plantar naranjos, recogiendo juntos la cosecha (a su debido tiempo). También existe la posibilidad de utilizar la piel para dulces, para consumir juntos o vender, repartiendo el beneficio.

Todos estos desenlaces requieren acción. La retirada significaría dejar ahí la naranja, como una naranja *an sich*, no *für mich*. Eso es compatible con otra forma de consumirla, con los ojos, no con la boca, disfrutando de sus cualidades estéticas, conjunta o paralelamente (esta solución se suele mencionar más cuando se plantea este ejemplo en Oriente).

Y luego tenemos el ensanchamiento: introducir un tercer niño, A3, con el cual los otros dos tengan un conflicto. A1 da la naranja a A2 presuponiendo que A2 se somete a

A3 y A3 a A1, quizás dejando a todos satisfechos. En el proceso de profundización, A1 y A2 introducirían otro caballo de batalla entre ambos. Uno de los dos cede en ese segundo conflicto y logra la naranja como compensación, o al revés, primero obtiene la naranja y luego se somete.

2. *Segunda muestra de disputa: Israel/Palestina*.<sup>12</sup> A1 y A2 son Israel y Palestina, O es el área disputada al este del Mediterráneo, cuya posesión legítima reclaman los israelíes en función de la teología del Pueblo Elegido, Tierra Prometida; y los palestinos por el hecho de estar allí antes de que llegaran los israelíes.

Está claro que una solución de dos estados (como la propuesta por el Consejo Nacional Palestino en su resolución del 15 de noviembre de 1988) es un arreglo, una avenencia, que pone de manifiesto el dato evidente de que un acuerdo no es necesariamente 50-50, sino que puede ser 70-30, 90-10, pero nunca 100-0. Y la retirada sería que ambas partes renunciaran a sus reivindicaciones, cediendo el territorio a terceras partes (el Imperio romano, los turcos seljuk, los otomanos, la Liga de Naciones/los británicos, la ONU/los británicos son algunos ejemplos históricos).

¿Cuál sería la interpretación concreta de la trascendencia? Por supuesto que no dos casos de autogobierno, sino el de *gobierno conjunto*.<sup>13</sup> Hay varias posibilidades entre los puntos de trascendencia y avenencia en la figura 3.1:<sup>14</sup> si el compromiso es sobre un sistema disociativo, *anárquico*, entonces un primer comienzo sería la cooperación asociativa construida sobre tratados entre Israel y Palestina (asumiendo que haya un Estado palestino independiente, porque de lo contrario estamos aún en los ángulos erróneos de la figura 3.1). Después, una confederación, después una federación y finalmente un Estado unitario; este último sería la trascendencia final. En opinión de este autor, eso no es nada realista de momento (sin embargo, «nunca digas nunca jamás!»). Pero una confederación Israel-Palestina como socios iguales en cooperación política, económica, militar y cultural es un objetivo por el que bien merece la pena trabajar, con o sin Jordania como tercer socio.

3. *Primera muestra de dilema: una pareja prepara las vacaciones*. La pareja tiene cuatro semanas de vacaciones; viven en Dinamarca o en los Alpes y el marido prefiere la montaña, la esposa la playa. Las dos formas que no resuelven nada son evidentes: ambos hacen lo que uno de los dos quiere y el otro sufre, en silencio o no. Cómo convertir esos planteamientos en soluciones mediante el ensanchamiento: «Tú tienes el problema de que los niños quieren ir a su aire en vacaciones, yo de que sus vacaciones salen demasiado caras: cedo ante ti, les dejas a su aire, y ellos rebajan sus deseos». Mediante la profundización: «Iré a ese sitio siempre que dejes de darme la lata con los muebles». Otra forma de interpretar la profundización sería ir un año a la montaña y otro a la playa, que no es lo mismo que pasar dos semanas en la montaña y dos en la playa.

Un punto de trascendencia podría ser un lugar como Taormina, en Sicilia, con playa y montaña. El ejemplo ilustra la utilización de conocimientos específicos, empíricos: lo que existe es posible. Una persona versada en geografía por haber leído y/o viajado mucho sería un mejor recurso para el conflicto que alguien que no lo estuviera: de hecho, es una de las claves para la cualificación de los trabajadores del conflicto en general.

Pero esa trascendencia también podría llegar preguntándoles a ambos qué es lo que realmente desea cada uno; y, si el marido siente que necesita ir de escalada y la mujer que necesita ponerse morena, quizás un moderno hotel de verano o un camping pudiera dar satisfacción a ambos. ¡Una pequeña redefinición de objetivos puede servir de ayuda!

La retirada es evidente: «¡Si vamos a pelearnos así cada año, prefiero no ir de vacaciones!». ¿O huir del dilema, cortando los vínculos que subyacen en la incompatibilidad, ir de vacaciones por separado, fisión-desintegración?<sup>15</sup> O por implicación: fusión-integración, eliminando los gustos personales.<sup>16</sup>

4. *Segunda muestra de dilema: la lucha del Ello y el Super-yo.* O1 y O2 están en este caso en el sistema de la persona. *Zwei Seelen wohnen, ach!, in meiner Brust*, como dice Goethe; uno tira en una dirección, el otro en la contraria; uno es etéreo, otro de los sentidos. ¿Puede que haya incluso más de dos! Por utilizar otra vez expresiones de Sorokin: en la mentalidad ideacional, el Super-yo domina completamente a la persona interior; en la personalidad sensorial es el Ello quien manda, siendo la personalidad supresora de la otra mentalidad. Si nos mantenemos en el esquema freudiano es difícil ensanchar y profundizar.

La solución de Freud, su criterio acerca de la madurez, es por supuesto la trascendencia, por la que parece entender el surgimiento de un yo capaz de hacer una síntesis de biología y religión en una formulación, añadiendo la individualidad.<sup>17</sup> Ambos obtienen lo que les es debido, a un nivel blando si hay compromiso, y a un nivel completo en la trascendencia; algo similar a la democracia social con relación al modelo japonés en lo tocante a la integración mercado-planificación.

Pero el movimiento puede darse también en la dirección contraria: tanto el Ello como el Super-yo se contraen, ninguno cede ante el otro. ¿Suicidio? ¿Muerte? ¿O un grave desorden mental?

La separación como vía de salida al dilema de la pareja del ejemplo anterior trae a la mente imágenes de esquizofrenia: el maniaco-depresivo intentando practicar la fisión, oscilando entre los dos puntos alejados de la diagonal del gráfico del conflicto, sin lograr la madurez de la integración ni la quietud de la muerte (o por lo menos eso se supone).<sup>18</sup> ¿Puede ser que los desequilibrios mentales sean formas desesperadas de escapar de este dilema existencial, cuando no se encuentra el equilibrio en la avenencia o en la trascendencia, y se buscan los extremos hasta que la retirada extrema se convierte en el estado de equilibrio?

De estos ejemplos deben derivarse dos conclusiones. La primera, que el paradigma de análisis de conflictos aquí desarrollado puede dar cabida a casos muy distintos, desde lo intrapersonal a conflictos en sistemas sociales muy diferentes. No es extraño. Estamos tratando con sistemas que anhelan objetivos, sean éstos valores o intereses, y esos *sistemas* se encuentran allá donde hay vida, independientemente de lo compleja que sea su organización. El equilibrio entre armonía y disonancia puede inclinarse en favor de la segunda. Y las similitudes no sólo vienen impuestas por el paradigma, sino que están también *ahí fuera*. O, al menos, eso parece.

Sin embargo, la segunda: la trascendencia, el acuerdo, la retirada, el ensanchamiento, la profundización, fisión y fusión no son soluciones en sí mismas, sólo formas de hipótesis de solución, y las *soluciones* no son resoluciones o disoluciones finales, sino equilibrios más o menos estables en el ciclo vital de un conflicto. En cualquiera de estas fases puede haber restos de A y B buscando una nueva C (contradicción, contencioso) a la cual adherirse; puede estarse acumulando nuevo material C, reuniendo fragmentos del antiguo contencioso o contradicciones (por ejemplo, cuando una nueva frontera resuelve algunos problemas históricos pero no problemas de seguridad o económicos de acceso a materias primas o mercados, ni de cohesión social).

No obstante, estos cinco puntos son útiles como directrices para moverse en el espacio conflictivo (que generalmente tendrá  $m$  número de actores,  $A_1, A_2, \dots, A_m$  y  $n$  objeti-

vos, O1, O2... On; en otras palabras, dimensiones  $m + n$ ). Constituyen transformaciones de la estructura del conflicto, evitando violencia y planteando desafíos. Para estos últimos, la mejor respuesta es la trascendencia, el ir más allá. Pero no siempre se encuentra fácilmente un camino no violento a la trascendencia.

### 3.6. TRANSFORMACIÓN DE CONFLICTOS EN CONFLICTOS DE ACTORES MÚLTIPLES, $C > 1$

Sin rodeos, la respuesta más sencilla al problema de cómo hacer frente a un conflicto con actores múltiples es exactamente ésta: simplificación, pero teniendo en cuenta el problema añadido de que el reduccionismo, es decir, la polarización, acecha a la vuelta de la esquina, con el consiguiente peligro de escalada. Sin embargo, la polarización es tan tentadora: reducir todo a dos bloques en el sistema social de personas, grupos, sociedades, regiones, etc. (situando todos los vínculos positivos en el interior de cada uno y todos los negativos entre ellos); dos bloques en el sistema personal de valores, preferencias, imágenes (de nuevo, con todos los lazos positivos internamente y todos los negativos entre ellos). *Y donde las imágenes sobre amigo y enemigo del sistema personal marcan el sistema social circundante.*

Como se ha comentado, el reduccionismo exagera el conflicto entre las partes, subestimando los conflictos internos. La consecuencia concreta es que, sea cual sea la transformación hacia la trascendencia, avenencia, etc., que se logre para esa forma de conflicto, hay muchas probabilidades de que los conflictos reprimidos afloran de nuevo cuando se haya disipado el humo del conflicto polarizado. Los conflictos nacionales, y no sólo en Europa del Este, surgieron una vez que había desaparecido la estructura conflictiva de la guerra fría, entre otras razones porque ésta se había exagerado desorbitadamente (por ejemplo, hasta el momento, 1996, no hay ninguna prueba de que la Unión Soviética considerara seriamente alguna vez un ataque no provocado contra Europa occidental). Ahí está el argumento de las cajas chinas: comencemos a tratar un conflicto múltiple como si fuera un conflicto elemental, mediante el reduccionismo; transformemos ése, abramos las cajas, supongamos que afloran dos nuevos conflictos, resolvámoslos; y sigamos con 2N tareas en el paso N-1. Éste es el enfoque natural/normal para una mente lineal, dicotómica.

La posición que tomamos aquí, sin embargo, es que las estructuras de conflictos complejos son *sui generis*, de su propia estirpe, y así deben tratarse. Los siete enfoques que hemos desarrollado más arriba, basados en los tres enfoques de  $c = 0$ , los dos adicionales de  $c = 1$ , y la fisión y fusión, son también válidos para los conflictos complejos, sólo que a menudo más difíciles (o eso pensamos) de conseguir. Dividir Bosnia-Herzegovina entre serbios, croatas y musulmanes eslavos no es tan distinto de dividir Krajina entre croatas y serbios o Kosovo entre serbios y albanos-musulmanes.

Éstas son, en cualquier caso, transformaciones simplistas, con bajos niveles tanto de aceptabilidad como de sostenibilidad, por las razones ya señaladas. La trascendencia, en forma de nuevos tipos de confederaciones, o una Confederación de Europa del Sudeste, funcionará mejor a niveles de complejidad más elevados, con más posibilidades de ensanchamiento y profundización. El punto clave sería el entrenamiento para contribuir a pensar en términos de tres o cuatro actores, con dos o tres objetivos cada uno, y no el de regresar a niveles más bajos.<sup>19</sup>

Pero hay también enfoques que combinan la bilateralización con la multilateralización. La molécula del conflicto puede verse como constituida por átomos de conflicto, pero no sólo dos, sino cualquier cantidad. Es el caso de Israel, en principio en conflictos bilaterales con todos los estados árabes, especialmente los cuatro o cinco fronterizos con



Israel (e Irak). Este conjunto de átomos de conflicto puede ser dividido en dos subconjuntos: el central (o núcleo) y la periferia (o borde) del conflicto. De esta división surgen tres enfoques:

- *Enfoque diacrónico*: empezar desde el centro con los eslabones básicos.
- *Enfoque diacrónico*: empezar desde la periferia con los eslabones fáciles.
- *Enfoque sincrónico*: empezar con todos los eslabones a la vez.

Los dos enfoques diacrónicos padecen las carencias generales de la linealidad. Los supuestos que subyacen bajo ambos son similares: deshagamos la contradicción principal y el resto comenzará a desatarse; o resolvamos los puntos más fáciles de la agenda y el resto será un paseo, dado el *ambiente* mejorado. El primer planteamiento evoca imágenes del pensamiento marxista: la contradicción principal está en la infraestructura social, entre el trabajo y el capital (o entre los medios y los modos de producción). El segundo evoca el pensamiento liberal: el mundo es una cafetería autoservicio de conflictos; uno escoge sus conflictos y los mezcla para crear agendas, empezando con los platos más ligeros, incluso con los aperitivos, para crear un *ambiente* antes del plato fuerte.

Traducido a Israel, el segundo enfoque es conocido a veces como *paz a piezas*; el proceso se suele entender como un *proceso de paz*. No obstante, hay pocas dudas de que los más afectados por la creación de Israel como Estado judío fueron los pueblos que vivían allí, especialmente los palestinos. Traer al frente esta contradicción sería el primer enfoque de los comentados. Está por ver si esto acerca el conjunto de la estructura conflictiva a un equilibrio más estable que el segundo enfoque.

El tercero, el enfoque más sincrónico, es el que aquí se prefiere. Unos pocos avances en todas las contradicciones son mejores que un paso de gigante en una sola dirección, que lleva a una importante deformación del conflicto. La imagen del proceso es más oriental, más budista, en tanto que da por hecho que las relaciones circulares, sincrónicas, reflejan mejor la realidad de la vida a cualquier nivel organizativo.<sup>20</sup> También se tiene la ventaja de evitar las incertidumbres que envuelven la división en centro y periferia, y de saber por dónde empezar.

### 3.7. TRANSFORMACIÓN DE CONFLICTOS: UNA SEGUNDA VISIÓN DE CONJUNTO

La transformación del conflicto ocurre en el tiempo, en el *cronos* físico y el *kairos* orgánico, de la misma forma que el tiempo fluye sin altibajos cuando no hay turbulencias y en el interior de las turbulencias que aparezcan. Estas segundas son más graves, hacen pensar en negociadores trabajando toda la noche ante una hora límite, apareciendo a primeras horas de la madrugada con un brindis, alabándose a sí mismos. Pero lo primero no debe minusvalorarse, entre otras razones por las muchas cosas que pasan según fluye el *cronos*. El número de conflictos que alguien puede tener en la cabeza, en los que puede participar o, ni que decir tiene, que puede intentar resolver, tiene un límite. Puede aparecer la fatiga del conflicto y forzar que un conflicto caiga en el olvido.

El segundo eje para el pensamiento más general sobre la transformación de conflictos es la *complejidad*: algún tipo de unidimensionalidad que se impone a fenómenos que son diferentes, aunque parecidos. El *dukkha* se desarrolla en escenarios muy diferentes. Se necesita tiempo, a veces una gran cantidad de tiempo, como *cronos* y como *kairos* en forma de diálogo interno y externo, para que se den movimientos hacia el *sukha*.

Las transformaciones no suceden porque sí. Son deseadas, sólo cuando son deseadas son reales. Tienen que ser subjetivamente forzadas, el sujeto es la fuerza motriz. Esto, a su vez, implica que los procesos de articulación y concienciación son absolutamente básicos, apuntando a los ángulos A, B y C; saliendo de la oscuridad del conflicto estructural, y, si fuera necesario, rompiendo la capa de hielo de la imagen frustrada de la realidad.

El problema es que esa imagen puede hacerse demasiado compleja como para poder manejarla. ¿El antidoto? Un grado de simplificación, evitando la polarización, y dirigiendo la formación conflictiva, suavemente, hacia niveles más altos de transformación, posiblemente mediante intervención.

### Notas

1. «Cuando el *yang* alcanza su clímax se retira en favor del *yin*; cuando el *yin* alcanza su clímax se retira en favor del *yang*» (Wang Ch'ung). Ésta es una afirmación sobre las partes en una contradicción; se supone que no alcanzan el (escurridizo) punto de armonía. Debe destacarse que en esta formulación el taoísmo también sufre la tendencia occidental a ver la contradicción como algo que implica a dos partes; por supuesto que pueden imaginarse fórmulas más generales.
2. Esta afortunada expresión viene de James S. Coleman.
3. Esta excelente terminología, con sus correspondientes visiones, fue introducida en las ciencias de la paz por Dieter Senghaas.
4. Para un análisis de algunas de las muchas condiciones que deben darse para que la doctrina del equilibrio de poder tenga alguna verosimilitud, véase Johan Galtung, «Balance of Power and the Problem of Perception» (Equilibrio de poder y el problema de la percepción), en *Essays in Peace Research*, vol. II, Copenhague, Eljers, 1976, 38-53.
5. Para el análisis del presente autor, como observador en la delegación noruega, véase «Human Needs, National Interest and World Politics» (Necesidades humanas, interés nacional y política internacional), en *Peace Problems: Some Case Studies* (Problemas de paz: análisis de algunos casos). *Essays in Peace Research*, vol. V, Copenhague, Eljers, 1980, cap. 13, 361-380.
6. Véase, por ejemplo, la página 56 de «Zwischen Orient und Okzident: Die Geschichte der Konfliktregion Jugoslawien», en Rudolf H. Dittel (ed.), *Ex-Jugoslawien: Versuch einer Bestandsaufnahme*, Königsbrunn, Mundi Reales, 1993.
7. Por ejemplo, el autor de estas líneas, una víctima más de los *fichócratas* de aquel país.
8. La *intifada* («sacudir de encima») se asocia en Occidente principalmente con el lanzamiento de piedras, que, incluso si la intención no siempre es la de acertar, es claramente violenta, por lo menos como lenguaje corporal. También lo son las palabras que acompañan el lanzamiento de piedras. Pero la *intifada* es mucho más: huelga general, tiendas cerradas, un síndrome general de actitudes y comportamientos que expresa muy bien la *volonté générale* del pueblo palestino. Véase Johan Galtung, «Intifadah: The Palestinian Struggle for Liberation», en *Nonviolence and Israel/Palestine* (No violencia e Israel/Palestina), Honolulu (Hawái), University of Hawai'i Press, 1989, 61-72.
9. Esto se conoce como pensamiento extraparadigmático, o, en palabras de Eduard De Bono, «pensamiento lateral», según su *Lateral Thinking* (Pensamiento lateral), Londres, Ward Lock Educational, 1970, y Nueva York, Harper & Row, 1970.
10. Por otra parte, si nos ponemos por encima de la terminología o introducimos otro discurso (como se ha hecho aquí), la teoría del juego es también una buena manera de ordenar los pensamientos propios sobre un proceso conflictivo. Cualquier discurso puede ser mal utilizado. La teoría del juego también puede utilizarse para problemas de cooperación, como en la gran cantidad de literatura sobre el Dilema del Prisionero. Pero como forma de resolución de conflictos puede ser que haya recibido un exceso de publicidad. Véase Richard B. Braithwaite, *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher* (Teorías del juego como herramienta para el filósofo moral), conferencia inaugural pronunciada en Cambridge el 2 de diciembre de 1954 (Cambridge, Cambridge University Press, 1955).

11. El interés por este ejemplo viene de una estancia en La Habana (Cuba) como profesor invitado en 1972. Se realizaron experimentos para poner a prueba la hipótesis de que los niños criados en familias privadas llegarían a resultados asimétricos, y los criados en guarderías públicas, socialistas, llegarían a resultados de cooperación.
12. Para una exposición más detallada, véase la primera versión de este planteamiento en Johan Galtung, «The Middle East and the Theory of Conflict» (Oriente Medio y la teoría del conflicto), en *Essays in Peace Research*, vol. V, Copenhague, Ejlers, 1980, 77-116 (publicado por primera vez en 1971 en *Journal of Peace Research*), y la segunda versión en Johan Galtung, «The 'Middle East' Conflict» (El conflicto de 'Oriente Medio'), en *Solving Conflicts* (Resolviendo conflictos), Honolulu (Hawái), University of Hawai'i Press, 1989, 37-57.
13. Nótese lo forzado que suena ese término, mientras que *autogobierno* no da problemas. El lenguaje necesitará mucho tiempo para ajustarse a las ciencias del conflicto y de la paz; por ejemplo las *paces* en plural (no sólo guerras y conflictos).
14. Para más precisiones, véase el capítulo V de la primera parte.
15. Por supuesto, si eso se convirtiera en una costumbre, podría llevar a una separación más profunda, y al divorcio, la desintegración final de la pareja. El supuesto, por tanto, sería que en la sociedad postmoderna tener/hacer vacaciones juntos es un sustitutivo del trabajo juntos (como los nómadas, en una granja) en anteriores estructuras.
16. Aunque la formulación de este dilema parezca una disputa, incluso una pelea, debe tenerse en cuenta que éste es un conflicto (1,2), no un conflicto (2,1), ya que la contradicción está en la pareja como actor. Evidentemente, cuando la elección de vacaciones para una parte de la pareja es independiente de la elección de la otra, desaparece este tipo de incompatibilidad. Y lo mismo ocurriría si llegasen a un alineamiento total de valores e intereses, en otras palabras, fusión/integración total.
17. Sigmund Freud, *The Ego and the Id* (El Yo y el Ello), Nueva York, Norton, 1960.
18. *The Tibetan Book of the Dead* (El libro tibetano de los muertos), Boston y Londres, Shambhala, 1992, expone una de las suposiciones básicas del budismo tibetano: el morir y la muerte son sólo fases en el camino.
19. Así, sencillamente caer en la cuenta de que Krajina y los serbobosnios pueden tener objetivos que no coinciden necesariamente con los objetivos de Serbia-Belgrado (mientras que pueden ser compatibles entre sí) le llevó a la comunidad internacional (sea eso lo que sea) al menos dos años de conflicto violento.
20. Para una introducción al pensamiento de C.G. Jung en esta materia, véase Ira Progoff, *Jung, Synchronicity and Human Destiny* (Jung, sincronía y destino humano), Nueva York, Delta, 1973.

## IV. Intervención en conflictos

### 4.1. LA INTERVENCIÓN COMO COMUNICACIÓN: ONCE ENFOQUES

Comencemos tomando una estructura conflictiva con  $m$  actores y  $n$  objetivos, con un elevado nivel de tensión. El conflicto consume cada vez más recursos de los que se le van añadiendo (quizás hasta más que el valor de los objetivos); está consumiendo incluso a los propios actores. El problema ya no es quién gana más sino quién pierde menos. La realidad conflictiva es mala: el pronóstico es peor. Los actores son incapaces de detener el proceso y darle la vuelta. El sufrimiento material y no material que infligen sobre sí mismos, sobre otros y sobre las cosas es intolerable, también para los no implicados. Hay poderosas razones para una intervención exterior, solicitada o no solicitada. Se nos viene a la cabeza Yugoslavia, entre 1991 y 200?. El porqué está claro. Pero ¿qué es concretamente lo que hay que hacer? ¿Quién lo hace? ¿Cómo? ¿Cuándo? ¿Dónde? ¿En beneficio de quién, a costa de quién?

Respuestas rápidas, superficiales, como primera guía a la intervención:

*Por qué.* Para impedir más sufrimiento y destrucción material y no material; para, si es posible, llegar a una solución, es decir, a una configuración que sea razonablemente aceptable y sostenible.

*Qué.* Hay tres respuestas bastante útiles:

- *Mantenimiento de la paz:* controlar a los actores para que, como mínimo, dejen de destruir cosas, a otros y a sí mismos (orientado hacia B).
- *Elaboración de la paz:* incrustar a los actores en una nueva configuración; además, transformar las actitudes y los supuestos previos.
- *Construcción de la paz:* superar la contradicción que está en la raíz de la formación del conflicto.

*Quién.* De entrada, cualquiera: el Estado ([inter-]gubernamental); la sociedad civil ([inter-]no gubernamental); el capital (corporaciones[transnacionales]); o individuos de cualquier tipo.

*Cómo.* Entrando en un proceso de comunicación con los actores de la estructura conflictiva; expandiendo esa formación.

*Cuándo.* En el momento (cualquier momento) en que convenga a las finalidades positivas y negativas de la intervención.

*Dónde.* En cualquier lugar, no necesariamente en torno a una mesa, y no necesariamente reuniendo a todas las partes a la vez.

*En beneficio de quién.* En beneficio de los participantes de la estructura conflictiva y de otros en circunstancias similares.

*A costa de quién.* De quienes se benefician de la continuidad de la destrucción.

Para comprender cómo funciona la intervención en los conflictos necesitamos una tipología, una tipología que provenga de un *fundamentum divisionis*, no de un mero listado de palabras que flotan en estos mares (mediación, arbitraje, conciliación, etc.). Como siempre, incluiremos el *caso cero*, la no intervención, del cual puede haber también varios tipos. No nos referiremos a las partes que entran desde el exterior, que intervienen en el conflicto como *terceras partes*, una expresión muy desafortunada, dado que implica un conflicto de sólo dos partes. Es mucho mejor decir sencillamente partes externas, que entran desde el exterior, aunque se integren en el conflicto.

Una primera cuestión es cuáles son sus objetivos. ¿Asumir el reto? ¿Adquirir experiencia? ¿Un Premio Nobel u otro premio? ¿Demostrar quién es el que maneja los conflictos en última instancia? ¿Utilizar el conflicto para *vender* recursos de conflicto, *palos* (medios militares) para la intimidación general o *zanahorias* (ayuda humanitaria, asistencia técnica) para generar una demanda a raíz del suministro? ¿Todo a la vez, con el objetivo de reforzar un sistema hegemónico, la posición de los hegemónicos y el sistema hegemónico en general, por cuenta de otros hegemónicos?

¿O sencillamente para servir? Sólo hacer, sin ser visto ni oído. ¿Discretamente, en las formas que ahora se describirán? Hay mucho que decir en favor de esta opción, para que los objetivos de las partes externas no distorsionen el conflicto dando como resultado una deformación que haga descarrilar el proceso. Una muestra sería la operación de la ONU en Somalia a partir de 1992, donde, por unos extraños procesos, el objetivo se convirtió de repente en la conservación, ni siquiera la mejora, del prestigio de la ONU, imponiendo la visión que la ONU tenía del conflicto, por absurda que fuera.

Pero lo de *ni visto ni oído* tampoco servirá si el mecanismo básico es la comunicación. Y ésa es la medida que se utilizará para establecer una tipología para la intervención en conflictos.

*A. No hay comunicación con partes externas al conflicto.*

*Tipo 0. Disociación: desintegración, fisión.* Las partes en conflicto no se comunican, sino que se separan, disolviendo la estructura. No hay comunicación, ni entre sí ni con partes ajenas al conflicto (aunque éstas puedan haber recomendado esta pauta). Si el medio es el mensaje, el no medio también puede transmitir un mensaje: de momento, pueden no estar preparadas para un proceso de transformación del conflicto más allá de la no formación.

*Tipo 1. Asociación: comunicación dentro de la estructura.* Las partes son capaces de comunicarse entre sí; la comunicación es suficientemente simétrica, e incluso adoptar la forma de un diálogo.

*B. Comunicación asimétrica con partes externas.*

*Tipo 2. Las partes exteriores proporcionan un lugar de reunión.* Es una forma mínima de intervención, pero que no debe desdenarse. Se propone un terreno de encuentro neutral (¡Ginebra!), con todo tipo de facilidades, incluso con los gastos pagados. Lo demás es, en principio, el tipo 1.

*Tipo 3. Las partes exteriores proporcionan un oído dispuesto a escuchar.* En este caso están presentes, pero su papel es mínimo. Puede que las partes implicadas sean incapaces de prolongar un diálogo, incluso que no puedan ni estar juntas en la misma habitación.

Las partes externas suministran el adhesivo social y comunicativo. A las partes implicadas les cuesta marcharse de la habitación porque están los otros allí, y no pueden dejar de hablar porque los de fuera llenan los tiempos muertos entre ellas, aunque sólo sea con un significativo «¿y entonces...?», por no mencionar el clásico «¿le importaría desarrollar algo más ese punto?».<sup>1</sup>

*C. Comunicación simétrica, de diálogo, con las partes externas.<sup>2</sup>*

*Tipo 4. Las partes externas entran al diálogo sobre el diagnóstico del conflicto.*

*Tipo 5. Como el tipo 4, pero añadiendo el pronóstico del conflicto.*

*Tipo 6. Como el 5, pero añadiendo la terapia para el conflicto.*

*D. Comunicación asimétrica, impuesta por las partes externas.*

*Tipo 7. Mediación.* En este punto, las partes externas recogen las versiones de todos los participantes sobre D, P y T (diagnóstico, pronóstico y terapia), y luego les comunican la solución que ven, sobre la base de «lo tomas o lo dejas».<sup>3</sup>

*Tipo 8. Arbitraje.* Es como el tipo 7, pero con un compromiso previo de las partes a aceptar —«lo tomo»— la solución propuesta.

*Tipo 9. Imperio de la Ley.* Como el tipo 8, pero con un nivel de previsibilidad (y de rigidez!) más elevado; normas escritas, precedentes, etc.

*Tipo 10. Imperio del hombre.* Es el dictador del conflicto, que impone una solución respaldada por palos y/o zanahorias:

- El dictador blando: si hacéis lo que digo, seréis recompensados (en dinero constante y sonante, en asistencia técnica, estatus internacional, etc.).
- El dictador duro: si no hacéis lo que digo, seréis castigados *con todos los medios necesarios* en el sentido militar.

Se ha utilizado intencionadamente el término *tipo* y no *paso*, puesto que no se parte de un *avance* de los números más bajos a los más altos, ni de un orden temporal que parta de uno de los puntos y sume luego los demás. Un proceso puede comenzar en cualquier punto. El tipo 6, por ejemplo, no presupone un tipo 5 (aunque se podría argumentar a favor de ese orden en concreto). La diferencia es que la agenda del tipo 6 es más rica. De entrada, empezar en cualquier punto, permanecer ahí, saltar a otros, combinar, dejar el proceso en cualquier punto. Sin embargo, hay razones de peso a favor y en contra de ciertos tipos, con el corolario adicional de «según en qué circunstancias».

## 4.2. CUATRO CORRELATOS DE LOS ENFOQUES DE LA INTERVENCIÓN EN CONFLICTOS

Según vamos pasando del tipo 0 al tipo 10, nos acompañan un buen puñado de variables importantes, todas ellas de mucha incidencia para el desenlace; todas relacionadas de una u otra forma con la relación comunicativa.

*I. Las partes externas van apropiándose del reto derivado de la resolución del conflicto.* Evidentemente, en los tipos 0-2 son las partes implicadas las que monopolizan ese reto; en los tipos 3-6, el reto es compartido, con una proporción creciente pasando a las cada vez más activas partes exteriores; en los tipos 7-10, las partes externas monopolizan el reto.

Una vez más: si un conflicto es *bueno* porque la contradicción puede servir de fuerza motriz para el cambio creativo en los sistemas personal, social y mundial, resulta que ese aspecto positivo va siendo *hurtado* cada vez más según se asciende de 0 a 10.

En los tipos 0-2, las partes tienen *autonomía en el conflicto*; en 3-6, las partes externas entran como *facilitadores en el conflicto*; y en 7-10 como *administradores del conflicto*, o como *ladrones del conflicto*, en palabras llanas.

Arrebatan el conflicto a las partes directamente implicadas: desde el tipo 7 —«tenéis aquí un conflicto interesante, dejadme que os lo resuelva»— hasta el tipo 10 —«estoy harto de tantas historias, os voy a decir lo que tenéis que hacer»—.

II. *La creciente verticalización del modo de transformación del conflicto aumenta la distancia respecto al poder dentro del sistema.* En los tipos 7-10 el mediador, árbitro, juez y dictador estarán en las zonas altas, y cada vez más en términos de autoridad y/o de los recursos que pueden utilizar para inclinar la balanza del resultado. En los tipos 3-6 se dan algunos rasgos de esto mismo si asumimos que las partes exteriores utilizarán recursos como conocimientos, técnicas y experiencia que aparecerán como:

- Recursos cognitivos (imaginación para transmitir percepciones derivadas del trabajo en conflictos similares y diferentes).
- Recursos emocionales (empatía, condolencia, compasión).
- Recursos volitivos (perseverancia, capacidad de orientación, incluso de conducción, del proceso de transformación).

La suma de todo esto nos da autoridad. Es probable que la participación como agente externo incremente los recursos. Para una sociedad, disponer de personas con conocimientos y técnicas para resolver conflictos es en sí mismo un recurso; el problema es la desigual distribución de ese recurso. Se da asimismo el dictador de conflicto que puede recibir peticiones de suministrar más medios de destrucción (palo) y medios de construcción (zanahoria). El resultado es el aumento de la distancia del poder, y más cuanto más alto sea el número del tipo.

III. *Cuanto más alto sea el número del tipo, más probable es que disminuya la aceptación interior y aumente la sostenibilidad externa.* Con menor participación y más dictados desde arriba, salta a la vista que puede disminuir el grado de aceptación, incluso sufrir considerables pasos atrás. El proceso interno —incluida la angustia de trabajar el camino propio hacia una solución, sumando poco a poco, despejando las brumas de las transformaciones aceptables— no existe. Por otro lado, las partes externas pueden proporcionar recursos externos que sostengan la construcción final, apuntalados por su autoridad moral, utilizando ese poder moral implícita o explícitamente, hasta el punto de que parezca inmoral no aceptar el plan y/o someterse al poder que premia y castiga.

De aquí brotan dos tipos extremos que podemos hallar en los números más altos y más bajos de tipos: una transformación con tan alto grado de aceptación que no necesite apoyo externo para hacerla sostenible o que necesite muy poco, y una transformación no interiorizada por las partes, sino sostenida desde fuera. Por decirlo con palabras sencillas: en los tipos 0-2, las partes se deben moralmente la conformidad a sí mismas; en los tipos 3-6, la deben, moralmente, a los facilitadores, además de a sí mismas; en los tipos 7-10 se la deben a las partes externas, y son susceptibles de premio/castigo.

IV. *Cuanto más alto sea el número del tipo, mayor es la posibilidad de alcanzar el estado de objetivos de que 'se tiene razón'.* Una cosa es el sentimiento interno de una de las partes de tener la razón y por tanto tener derecho a esto o aquello; otra es el sentimiento compartido por las partes de una estructura conflictiva de cómo repartir ese precioso bien, y una tercera es el «tienes razón» otorgado desde arriba, verticalmente, incluso con un certificado firmado.

Cuando el mediador, árbitro, juez o dictador se pronuncia más a favor de uno que de otro (u otros) en el conflicto, el metaobjetivo de tener la razón («¿ves?, ¡ya lo decía yo!») puede incluso eclipsar el placer de haber logrado el objetivo inicial.<sup>4</sup> Ésta es probablemente una de las razones más poderosas por las que la gente recurre a los tribunales: no sólo para tener derecho a esto o aquello, sino para obtener justicia moral.

La conclusión general, por tanto, es favorecer los tipos de numeración más baja: los retos están donde deben estar; los procesos darán autoridad a personas de todos los sectores de la sociedad, no sólo a una élite de la gestión de conflictos; la aceptación será elevada y también lo será la sostenibilidad interior, y el enfoque está sobre el conflicto en sí mismo, no en un derecho abstracto que puede ser colindante con la justicia moral. Sin embargo, quizás las partes no sean capaces de hacerlo: pueden carecer de la aptitud o la motivación; incluso pueden preferir la excitación del conflicto en general y de la escalada de la tensión en particular, independientemente de cómo se destruyan a sí mismos y a otros.

Así pues, los tipos más bajos son hermosos, pero pueden ser necesarios algunos tipos más altos. Puede ocurrir que sea necesario forzar a las partes a sufrir una transformación que se asemeje a una solución. Pero, dadas las muchas razones en contra de la numeración más elevada, inspirada por una tendencia general *in medias res*, deberíamos centrarnos en los tipos 3-6. Antes de hacerlo, echemos una ojeada a los tipos 0-2, como contraste y para analizar aspectos fundamentales de la transformación de conflictos.

#### 4.3. TIPOS 0-2: TRANSFORMACIÓN DE CONFLICTOS AUTÓNOMA

¿Cuándo están listas las partes para la transformación autónoma del conflicto? ¿Cuáles son las condiciones?

En primer lugar, muy dentro de sí tendrán algún pronóstico de cómo va a concluir el proceso. Habrá algunas ideas más o menos explícitas sobre el aspecto que tendrá el desenlace; posiblemente borrosas incluso para cada parte, y aún más difíciles de comunicar a otras partes, no vaya a ser que hagan uso de ellas en la contienda.

Existe la perspectiva *ganar-perder*, a corto o a largo plazo, según cómo se muevan las partes al nivel B. Evidentemente, la perspectiva *ganar* a corto plazo y *perder* a largo plazo predispone a entrar en un diálogo; el perfil contrario, no.

Y luego hay otra dimensión: pronósticos divergentes contra pronósticos convergentes en el conjunto de actores de la estructura del conflicto. Dos actores pueden estar en profundo desacuerdo, pero saber en su interior quién va a *ganar*. O que no ganará ninguno. En cualquiera de los dos casos, hay buenas razones para cortocircuitar el proceso conflictivo y decir sencillamente: «Dado que así es más o menos como va a terminar, saltémonos una fase que sólo puede ser destructiva para todos y vayamos directamente a la fase más creativa, la de buscar un desenlace aceptable y sostenible». Una formulación madura, que no es fácil que aparezca mientras haya discrepancia sobre quién *ganará*, tanto si se da porque cada parte piensa que es ella la ganadora («¡continuemos, y acabaremos logrando un acuerdo mucho mejor!») o la otra («¡continuemos, para que al menos nos hundamos con honor!»).

Es más fácil que la convergencia en los pronósticos sea vista antes por agentes externos, y comunicada posteriormente a las partes. Pero también los actores pueden identificarla, intuitivamente; quizás porque sufren de fatiga del conflicto o porque su intensidad ha llegado ya al cénit.

En segundo lugar, la palabra clave es *diálogo*.<sup>5</sup> Esa relación es profundamente horizontal, con comunicación entre todos los actores.<sup>6</sup> En el capítulo II sobre los ciclos vitales del conflicto ya se señaló que el paradigma de disculpa/perdón tiene una aplicación muy limitada; que podría ser totalmente verbal, sin examen de conciencia de ninguna parte, presuntuoso,<sup>7</sup> y, sobre todo, que tras la disculpa y el posible perdón puede no que no se dé más búsqueda de una solución.

La doble fórmula budista parece mejor. Primero, *diálogo interno*, en el espacio personal, también conocido como meditación, para aclarar las actitudes y suposiciones previas personales; y después *diálogo externo*, en el espacio social, también conocido como diálogo, *tout court*. No se puede negar que, en este sentido, el enfoque cristiano también puede tener cierta validez.

Por lo tanto, la meditación resulta indispensable. Se le debe proporcionar tiempo y espacio. La meditación es concentración, y es algo serio. La posición corporal, la respiración, etc., pueden ayudar, como puede hacerlo un mantra. Lo básico es esclarecer los motivos internos propios y la filosofía general del conflicto, un autoexamen que a menudo es doloroso, siendo cada persona potencialmente su propio juez más severo. Entrar en el diálogo del conflicto con sólo una cosa en mente, una astuta estrategia para *ganar*, contribuirá bien poco a cualquier solución; ni siquiera a esa de *ganar*.

Para el diálogo externo existe ya un buen modelo, el seminario. Puede hacerse una presentación inicial, o dos, o más, pero la mayoría del tiempo se deja a la puesta en común mutua de ideas y pensamientos. Ha comenzado la búsqueda. Una habitación con una mesa redonda, todos los actores en torno a la mesa, y todos los temas, problemas, objetivos sobre la mesa + TIEMPO; eso es, de entrada, todo lo que se necesita. Lo principal es conservar el espíritu de búsqueda, intentando tener presente que se puede lograr mucho más para todos si nadie intenta *ganar* convirtiendo el diálogo en un debate, intentando arrinconar a los demás.<sup>8</sup>

Los seres humanos tienen visión, no sólo oído, así que unos esquemas pueden contribuir a trasladar mejor las pautas, al igual que la presentación verbal puede ser mejor para los razonamientos en cadena. Debe haber siempre mucho papel a mano, rotuladores y bolígrafos en abundancia y facilidad de acceso. Está en marcha la búsqueda conjunta de salidas creativas para un conflicto destructivo.

#### 4.4. TIPOS 3-6: TRANSFORMACIÓN DE CONFLICTOS DIALOGADA

Pasamos ahora a los tipos 3-6. Entra el facilitador de conflictos, alguien a quien se le suponen conocimientos sobre este tipo de situaciones, preferiblemente con experiencia en sistemas personales, sociales y mundiales, no sólo en uno de ellos. Nos referiremos a esa persona en femenino, lo que no necesariamente excluye a los hombres, pero puede haber razones para pensar que las mujeres son mejores para este papel; más compasivas y globales, menos agresivas en su lenguaje verbal y corporal.

Ella puede mantener conversaciones preliminares para conocer datos básicos del triángulo D, P, T visto por las partes en conflicto, entre otras razones para averiguar si ella misma es la persona adecuada para ese caso concreto. Habrá prestado atención especial al nivel de convergencia en los pronósticos, sin que esa sea razón para excluir la facilitación si el nivel es bajo.

En otras palabras, tiene ya conocimientos del conflicto; quizás debe utilizar a las partes como primera guía para entrar en el conflicto, en vez de literatura general o especial. La lectura puede llegar más tarde. Lo comentado antes sobre la meditación es tan importante para ella como para las partes: para clarificar la mente, para entender los propios supuestos precognitivos, preemocionales y prevolitivos que pudieran nublar la sensibilidad hacia los méritos y deméritos del caso. La metáfora sería la de purificar los instrumentos para una tarea muy complicada, como haría cualquier buen chef, o cirujano, u otra clase de artesano. Muy complicado, pero no imposible.

La cuestión básica en el camino hacia un resultado aceptable y sostenible (que no debe confundirse con la conciliación, que está más al nivel A) es cómo utilizar el diálogo para esclarecer el triángulo D, P, T. Pero antes, tomemos la tipología descrita en el cuadro 4.1.

En general, lo que encontramos entre los participantes del conflicto es que se centran en el pasado, y en el análisis. Hay buenas razones para ello. El enfoque tenderá a orientarse hacia B —«hizo esto, y yo entonces hice aquello»—, será en general muy detallado, quizás sesgado pero no por ello falso, sino sólo incompleto. La persona externa, bien preparada para escuchar con empatía los análisis, y sumarlos, puede acercarse a una fotografía acertada que permita, incluso fuerce, a que las imágenes se completen entre sí.

Pero no estamos metidos en un proyecto de ciencias sociales con una dimensión temporal, recogiendo datos para un proyecto sobre historia oral. La transformación puede ser cuestión de vida o muerte, los extremos creación y destrucción. Todo el grupo, los que forman la estructura original del conflicto, con los actores exteriores, los facilitadores, tienen que lograr acabar en el otro ángulo, orientándose al futuro y a la práctica más que mirando al pasado y al diagnóstico. Pero no se trata de que haya que trazar una trayectoria lineal o curva en el cuadro 4.1 en una sola dirección, desde la parte alta de la izquierda hasta la esquina de abajo a la derecha. Pueden y deben darse saltos, hacia los lados, hacia atrás, hacia donde sea, como el trabajo simultáneo en las seis combinaciones. Pero el impulso general será el que describiremos, y eso significa que hay dos obstáculos que vencer: excesiva fijación con el pasado, y excesiva fijación en el análisis.

Salvar ambos a la vez puede ser demasiado ambicioso, aunque esos saltos («veamos, cómo puede evitarse esto o ser resuelto en el futuro»), seguidos de una vuelta al análisis del pasado, pueden ser recomendables. Un método más seguro es probablemente un paso de cada vez, del pasado al futuro, y del análisis a la práctica.

■ *Moveuse del pasado al futuro*. Este movimiento es indispensable, puesto que el pasado evoca todos los recuerdos de lo que falló, de todo tipo de violencia directa y estructural. Es probable que los actores sean expertos en esto. El pasado ofrece una base empírica para el reparto de culpas, mutuamente entre los actores y también desde arriba, puesto

Cuadro 4.1. El triángulo D, P, T y la dimensión temporal

	Análisis	Praxis
Pasado	Diagnóstico	Revivir, objetivamente Revivir, contraobjetivamente
Presente	Descripción	Prescripción
Futuro	Pronóstico	Terapia

que los actores pueden estar esperando que los facilitadores otorguen certificados de «tenías/ tienes razón», no sólo inclinándose más por el diagnóstico de una de las partes que por el de la otra, sino legitimando conductas pasadas, quitándoles de encima una culpabilidad que pasa a otros.

Se puede escharbar en el pasado en busca de datos, y los datos pueden ser utilizados —de hecho son indispensables— para los procesos morales y los procedimientos judiciales. Pero éstos son enfoques muy especiales de la terapia, que desvían la atención del conflicto entre los participantes hacia la relación de uno o varios de ellos con autoridades más elevadas: Dios, o al menos el clérigo; la Justicia, o al menos el juez.

Entre el pasado y el futuro hay una capa de hielo: el presente, una estrecha banda de tiempo, que corta la historia y el futuro. Podemos llamar *presentismo*<sup>9</sup> a la actitud que impide diagnósticos, sustituyéndolos por una especie de descripción fotográfica (periódica) de lo que está ocurriendo en la actualidad, ciega a las raíces del pasado. Lo que salen son recetas, no una terapia sensible a futuros efectos colaterales positivos y negativos. Y el futuro es como el pasado: dura mucho tiempo.

Por el otro lado, *pasadismo* y *futurismo* no son mucho mejores. Hurgar en busca de raíces en el pasado incrementará la comprensión, algo indispensable. Pero puede llevar a la falacia, en lo moral, del *tout comprendre, c'est tout pardonner* (comprender todo es perdonar todo), y a la búsqueda de soluciones en el pasado, o extrapolándolas del pasado. Es evidente que en ese pasado había algún fallo básico, así que el pasado no puede ser nunca base suficiente para diseñar un futuro mejor (si lo fuera, y dado que hemos estado en ese pasado durante mucho tiempo, probablemente habríamos entrado ya en ese mejor futuro). Y un enfoque único sobre el presente lleva a la falacia contraria, un juicio moral no atemperado por la comprensión. Una vez más, Escila y Caribdis.

Un enfoque único sobre el futuro puede, sin embargo, llevar a algo que, a falta de una expresión mejor, podemos llamar *falacia de la cafetería autoservicio*: que el futuro está abierto, y podemos picotear y escoger cualquier solución/plato que queramos. El futuro puede no estar totalmente cerrado, puede haber una ventana positiva, incluso para un prisionero del pasado. Pero cualquier sistema vivo tiene memoria, no sólo las personas, sino los sistemas sociales (cosas, como los monumentos) y los sistemas mundiales (fronteras, días nacionales). El pasado siempre estará con nosotros, especialmente el pasado sin procesar; en nuestro interior, a nuestro alrededor, en todas partes. ¿Cómo superar la barrera temporal?

La intención es ceñirse al análisis y sencillamente invitar a los participantes a hacer pronósticos a partir de sus diagnósticos. Se puede conservar el marco analítico, encauzado por datos y extrapolaciones del pasado susceptibles de ser desafiadas. De lo que se trata es de entrar, juntos, en *furolandia*. Una vez allí, se puede hacer mucho más, siempre en un diálogo abierto en el que las facilitadoras participan como los demás, con conocimientos y opiniones, sin reprimirse. Pero sin excesivo diagnóstico; eso puede llegar más adelante.

Por supuesto que habrá resistencias. El pasado es algo seguro, no sólo porque los participantes piensan que lo conocen, sino porque han construido gran parte de su imagen del conflicto sobre ese pasado. Sin embargo, quieren escapar de la prisión del pasado. Una invitación a residir en el futuro, guiada por pronósticos, puede reforzar ese deseo de trascendencia. Si todas las partes están de acuerdo en que el conflicto se arreglará solo, las facilitadoras pueden cerrar la tienda. Si las partes no están de acuerdo en eso, la siguiente pregunta —«cómo podemos cambiar el curso de los acontecimientos para producir un mejor futuro»— vendrá casi por sí sola. Un giro hacia el futuro que está al lado, en el cuadro 4.1.

■ *Moverse del análisis a la práctica*. En principio, esto debería ser más fácil: al fin y al cabo, todos los actores (no sólo partes) de un conflicto están permanentemente actuando. Pero el presente es una barrera, un campo minado de fuertes emociones, y el futuro es amenazador porque en algún punto de *furolandia* está situado el desenlace, y puede quedarse corto respecto a sus aspiraciones. Eso nos deja la cuarta posibilidad no incluida en el triángulo D, P, T tal como solemos concebirlo: el regreso al pasado, pero en el sentido de revivirlo emocionalmente, experimentalmente, no analíticamente.

Se puede hacer de dos maneras, objetivamente y contraobjetivamente.

Imaginemos un caso de acoso sexual, o la crisis entre la URSS y Estados Unidos en Cuba en el otoño de 1962. Reunamos a los actores, no sólo para analizar *lo que pasó*, sino para escenificarlo. Esto no funciona para conflictos con altos niveles B, pero siempre se pueden omitir o simplemente insinuar las partes más violentas. ¿Por qué tendría nadie que revivir un trauma? Pues para desmitificar el pasado, para demostrar que eran seres humanos normales, frágiles y vulnerables, con todas sus fortalezas y debilidades, nada misterioso caído del cielo.

La cuestión central es la forma contraobjetiva de revivirlo. Escenificar el drama hasta el punto crítico, indicar qué ocurrió y entonces plantear la pregunta clave: *¿qué podría haberse hecho?* Generalmente hay un punto sin retorno donde la libre elección de uno o más de los actores se ve drásticamente reducida, por pasiones, intereses o ambos.<sup>10</sup> Alejándonos del punto crítico, se amplía el cono de elección. Había otras opciones en el camino, si no en los ángulos A, C, seguro que en el ángulo B. La conducta podría haber sido otra.

¿Para qué sirve este ejercicio? Para demostrar que lo ocurrido no obedecía a una ley de la naturaleza; que los hechos podrían haber tenido otro curso. Una condición habría sido la previsión, y sobre todo, empatía, incluso compasión, respecto a otros actores de la estructura, para calibrar mejor las consecuencias de la propia acción. Para fomentar un sentido de responsabilidad, propia y en los demás. Si en ese tipo de sesión los actores están dispuestos a aceptar consejos de otros actores sobre el pasado, sopesando los pros y contras sin alegar que no tenían otra opción, se ha ganado mucho.

El enfoque objetivo requiere buena memoria; el enfoque contraobjetivo requiere imaginación. El primero puede estar lastrado por distorsiones y proyecciones; el segundo, que tiene mucha demanda, puede ser muy escaso. Así que la tarea de la facilitadora es la de ayudar, servir como la famosa comadrona de la memoria y la imaginación, definida esta última en ocasiones como memoria alternativa. Tiene que preguntar y proponer, sugerir, y volver a preguntar. El propósito del enfoque objetivo es sobreponerse al pasado reviviéndolo; el propósito del enfoque contraobjetivo es inventar el futuro cambiando la historia del pasado. Se necesitan los dos.

Tras estos ejercicios, que rompen las barreras entre el pasado y el futuro y entre el análisis y la práctica al menos en lo referente al pasado, debería dar menos miedo una incursión en el campo terapia del cuadro. Y en ese punto, el enfoque del diálogo con puesta en común es probablemente la mejor fórmula general. Las facilitadoras tendrán que tener en la cabeza, por supuesto, las fórmulas para la transformación de conflictos del capítulo III, u otras similares, y en algún momento pueden proponer una o más de esas fórmulas.<sup>11</sup>

Pero en general lo mejor sería llegar juntos a las posibles soluciones, sean éstas trascendentes, de compromiso, retirada, compensatorias, fisión-fusión o de cualquier otra clase. Para casos de complejidad más elevada, se puede necesitar simplificación; para complejidad más baja, algo de complicación, siempre muy concreta.

¿Qué tipo de personalidad y comportamiento cabe esperar de una persona facilitadora? En general, los mejores modelos son los de médico y sacerdote. El rasgo básico es

que se acepta que alguien tiene problemas, necesita ayuda. Puede darse un grado de reconvencción por las opciones equivocadas, pero después de ello llega la aceptación general y la idoneidad. En la intervención en conflictos esto significa conocimientos tanto de teoría general de los conflictos, como de casos similares y de las peculiaridades del caso concreto. El enfoque de «vuestro conflicto me recuerda a...» debe utilizarse con mucho cuidado, no vaya a ser que los participantes en el conflicto en cuestión sientan una pérdida de identidad, se vean reducidos a una fórmula general. La facilitadora de conflictos tiene que rezumar competencia también mediante la revelación de conocimientos, dando a los participantes la sensación de que cuentan con una buena guía en el complejo paisaje del cuadro 4.1. En resumen: conocimientos (especialmente sobre no violencia), imaginación (creatividad), compasión (empatía) y perseverancia.

#### 4.5. TIPOS 7-10: TRANSFORMACIÓN DE CONFLICTOS IMPUESTA

Éste es un juego diferente. Los participantes entran en un pacto faustiano con el diablo: sumisión de su parte a cambio de una solución por parte del Otro. Incluso con el dictador del conflicto hay un pacto de total sumisión por dictado total. Siempre existe la posibilidad de negarse a aceptar, de recibir, de oír lo que tiene que decir el dictador, pese a que el precio llegue a ser enorme. La sumisión significa conformidad.

Los cuatro roles de los paradigmas de mediación, arbitraje, imperio de la ley e imperio de la persona tienen mucho que aprender de los tipos 3-6. El mediador puede aún exponer su propuesta sobre la base de «lo tomas o lo dejas». Si todos los participantes en el conflicto han pasado por el proceso descrito en el apartado 4.4, la propuesta tiene más probabilidades de ser aceptable y sostenible. Lo mismo es aplicable al árbitro. Los participantes tienen que tomarlo, pero en ese caso pueden incluso aceptar su solución, y el resultado puede ser sostenible. Sin embargo, si los actores son representantes de actores colectivos, incluso los llamados líderes, lo único que se ha conseguido es aceptación en la cumbre, con unas pocas firmas. Que florezcan mil sesiones, que se repita el proceso en muchos lugares, con la máxima participación. No caigamos en la trampa de «tal líder, tal pueblo», con el único resultado de papel mojado.

¿Puede el juez dialogar con los acusados, con los demandados? Por supuesto que sí; por ejemplo, preguntándoles qué condena (en casos penales) o qué resolución (en casos civiles) creen que sería la adecuada. El diálogo puede tener un enorme potencial de resolución de conflictos, y el juez puede aún dar su propio veredicto, bien razonado. Ambas partes pueden aprender, incluso en este esquema vertical.

¿Puede empujarse al dictador de conflicto a este tipo de juegos? Sólo si su voluntad encuentra resistencia mediante tácticas como la no cooperación y la desobediencia civil. Sólo si toda la estructura conflictiva toma una actitud unitaria —como serbios, croatas y musulmanes unidos para hacer frente a una fuerza de intervención de la ONU/OTAN enviada para imponer una resolución del Consejo de Seguridad— se verá el dictador obligado a recurrir, antes o después, a tipos de intervención con numeración más baja. O a retirarse.

Hay buenas razones para que todos ellos valoren la introducción de la transformación de conflictos por el diálogo en el escenario. Puede que no les importe mucho escamotear retos, ni tampoco el aumento de la distancia del poder que se da con la transformación impuesta. Pero les puede preocupar la falta de aceptación y sostenibilidad internas, porque da mala fama a sus enfoques. ¡Un metaconflicto sobre intervención!

Un problema esencial es que es poco probable que los participantes en el conflicto sean honestos y constructivos cuando están expuestos a la transformación impuesta. Hay que

impresionar a una persona que tiene poder sobre ellos. La estrategia evidente sería retener información, y ser temerosos más que constructivos; esperando el veredicto en lugar de participar en su elaboración. Quizás estamos tratando aquí con los restos de viejos órdenes sociales que daban por hecha la sabiduría en los estratos superiores, o como mínimo un mandato de fuerzas superiores. Los mediadores y árbitros no son tan diferentes de los mecanismos aleatorios de resolución de conflictos,<sup>12</sup> así que tiene que haber mucha fe tanto en la sabiduría como en el mandato. Pero una horizontalización general de la transformación de conflictos sería un cambio revolucionario muy importante. Puede que los abogados tengan mala prensa; pero las revueltas antijueces son aún cosa del futuro.

#### 4.6. INTERVENCIÓN EN CONFLICTOS Y EL TRIÁNGULO DEL CONFLICTO

Volvemos al triángulo del conflicto. Si se da un proceso de intervención exitoso, realizado por los participantes, o por intervención exterior, o por ambos en una relación comunicativa simétrica, ¿cómo afecta a los ángulos del conflicto?

En primer lugar, aparece el aspecto de mantenimiento de la paz al rebajarse B, el nivel de destrucción. Sin embargo, exigir una tregua o en general un buen comportamiento para que pueda abrirse un proceso de comunicación puede ser poner el carro delante de los bueyes. Los canales de comunicación deben mantenerse abiertos para una posible transformación del conflicto.

En segundo lugar, está el aspecto de elaboración de la paz en el ángulo A, con cambios de actitudes y de supuestos, pero también con medidas muy concretas para que la nueva configuración sea sostenible. Las actitudes tienen que pasar a ser más positivas, y los supuestos a ser más conductores de una coexistencia pacífica en esa nueva formación. El escape emocional es probablemente una precondition; es donde entra la práctica de revivir el pasado. Pero todas las partes tienen que estar lo suficientemente convencidas de que se ha dado un cambio más profundo en las presunciones, de forma que sea menos probable una reproducción de la misma conducta de conflicto si se presenta la ocasión. Una reprogramación mutuamente dirigida sería lo ideal. (Para un análisis más detallado, véase el capítulo V de la cuarta parte).

En tercer lugar, el elemento de construcción de la paz que supone el intento de superar C, la contradicción. Se han dado fórmulas generales en el capítulo III; las intervenciones en conflictos son formas intencionadas de intentar ponerlas en práctica. A lo largo de ese esfuerzo se dará y debe darse la concienciación, la elevación del nivel general de consciencia. El objetivo es una fórmula aceptable, que defina una nueva configuración, nuevas estructuras, nuevas instituciones.

Ésa es la parte más difícil y, por lo tanto, la más descuidada; es donde las cosas pueden empezar a torcerse.

#### Notas

1. Un modelo es el de asesoramiento sin directrices de Rogers. Véase, por ejemplo, W.U. Snyder (col. Carl R. Rogers y otros), *Case-book of Non-directive Counselling* (Registro de asesoramiento sin directrices), Boston (Massachusetts), Houghton Mifflin, 1947.
2. No se han detallado los tipos 4, 5 y 6. Como son el núcleo central de la tipología, se tratarán con cierta profundidad en la sección 4.4.

3. Éste es el sentido más técnico, más duro, de la palabra *mediación*. Pero existe también un sentido más popular, más blando, que cubre todos los enfoques de las partes exteriores, más similar a *trabajador de conflicto* o *facilitador*. Prefiero el sentido más técnico, puesto que se necesita una palabra para esa actividad. Hakan Wiberg utiliza mediación de *baja intensidad* frente a *alta intensidad* para hacer esta diferenciación.
4. Una forma de resolución de conflicto podría llegar a ser la de dar el metaobjetivo a uno y el objetivo al otro: «A, tienes razón; sin embargo, voy a entregar este territorio a B porque lo necesita más y estoy seguro de que tú, sabiendo que tienes razón, aceptarás generosamente esta decisión».
5. Para una definición y exploración del diálogo, de su relación con el debate (similar a la de la puesta en común de ideas para el enriquecimiento mutuo con un juego verbal para ganar), y por qué no se puede decir que Sócrates se implicara en diálogo (el resultado estaba preprogramado), véase Johan Galtung, «Dialogues as Development» (Diálogos como desarrollo), en *Methodology and Development* (Metodología y desarrollo), Copenhague, Ejlers, 1988, cap. 2, 68-92.
6. La palabra *dia* no se refiere al número dos, sino que significa «mediante» (también puede significar «apartar, separar»), en otras palabras, mediante la palabra, *logos*. El concepto está abierto a cualquier número de participantes. Como enfoque, favorece a quienes tienen facilidad de palabra. Ésa es una buena razón por la cual hay que prestar especial atención a la comunicación no verbal, incluyendo el lenguaje corporal, y no sólo de forma negativa, para evitar expresiones de hostilidad, sino positivamente, para generar un clima de transformación positiva.
7. «¿Quién eres tú para pensar que puedes salirte de esto con sólo pedir perdón?» y, por el otro lado, «¿Quién eres tú para pensar que tienes derecho a otorgar perdones?». Y, sin embargo, hay algo hermoso en este paradigma, una apertura a un nuevo comienzo, siempre que ese nuevo comienzo se utilice para avanzar.
8. La fórmula genérica para ganar un debate, especialmente en Occidente, es pillar al otro en una contradicción entre dos o más frases donde daba datos, teorías o valores. En el diálogo, la importancia está en ayudarse mutuamente a salir de las contradicciones, o en la utilización fructífera de las contradicciones.
9. Estoy en deuda con el profesor Svetozar Stojanovic por esta atinada formulación de una actitud que se da en muchos observadores externos de la situación de la ex Yugoslavia, que pasan totalmente por alto las sombras del pasado, por no hablar de las sombras del futuro.
10. Los violadores, o los hombres sexualmente excitados en general, tenderán a defender eso. ¿Bien, mal?
11. Entre los muchos textos sobre este campo, al lector pueden resultarle útiles Roger Fischer y William Ury, *Getting to Yes* (Llegando al sí), Boston (Massachusetts), Houghton Mifflin, 1982; John W. Burton, *Resolving Deep-Rooted Conflict* (Resolver conflictos profundamente enraizados), Lanham (Maryland), University Press of America, 1987, y E. Victoria Shook, *Ho'oponopono*, Honolulu (Hawaii), University of Hawai'i Press, 1985. Tengo serias reservas sobre el libro de Fischer, y todas tienen que ver con el subtítulo «Negociar un acuerdo sin ceder». Una actitud inflexible no puede ser una buena base. Por otro lado, la cuestión básica es, por supuesto, buscar una trascendencia por la cual ninguna parte del conflicto tenga que rendirse. El libro de Burton contiene 56 normas muy útiles, especialmente sobre terceras partes, patrocinadores, paneles. Y el libro de Shook sirve de introducción a cómo se intentan resolver los conflictos en la cultura hawaiana.
12. Véase Johan Galtung, «Institutionalized Conflict Resolution» (Resolución de conflictos institucionalizada), en *Essays in Peace Research*, vol. III, Copenhague, Ejlers, 1978, cap. 14.

## V. Transformación de conflictos no violenta

### 5.1. TEORÍA DEL CONFLICTO, TRANSFORMACIÓN DE CONFLICTOS Y GANDHI<sup>1</sup>

La teoría del conflicto podría tomar como partida, por un lado, una incompatibilidad, y, por otro, los actores y su formación de conflicto. A veces es posible resolver una incompatibilidad sin ni siquiera tocar a los actores y a sus relaciones, incluso sin tocar de verdad la formación del conflicto. Las concesiones mutuas, la transigencia, hacen exactamente eso. Los actores siguen ahí, con sus estructuras básicamente intactas. Pero el conflicto se arregla porque ambas partes pueden relajar su concepción de lo que es aceptable para ellas, de manera que sus objetivos modificados pasan a ser compatibles. El enfoque opuesto es en cierto sentido incluso un mejor ejemplo: la frontera de lo compatible se expande más y más, hasta que empieza a rozar lo que es aceptable. Se trasciende la incompatibilidad misma. En la clásica disputa patrón-empleados sobre salarios, el primer enfoque supondría una nueva fórmula para repartir un pastel existente; con el segundo se trataría de hacer mayor el pastel, posiblemente manteniendo la vieja fórmula para su reparto. Estos dos enfoques no son excluyentes entre sí. Además de ellos, está la retirada, y algunos otros. Por ejemplo, se puede mantener a los actores sin alteraciones, modificando a pesar de todo decisivamente la formación del conflicto, profundizando en la envergadura de su interacción para incrementar el número de conflictos entre ellos. Echemos una segunda ojeada para introducir a Gandhi.

Hasta el momento ha quedado intacto el sistema de actores. También puede expandirse; con más actores de los dos que inicialmente definen un conflicto, se crean más posibilidades.

Ampliar un conflicto lo saca del marco bilateral o incluso bipolar donde, con tanta frecuencia, se queda estancado. Si A tiene un conflicto con B, B un conflicto con C y C un conflicto con A, quizás puedan poner en común sus conflictos y decidir que se anulan mutuamente.

El sistema de actores puede también modificarse por contracción en lugar de por expansión. De dos actores puede ser reducido a uno solo. Es lo que ocurre con la integración, que significa no sólo la fusión de los dos actores en uno, sino también la armonización de sus objetivos —sus intereses y valores—.



Hay aún otra importante forma de cambiar el sistema de actores: mediante la desintegración, la escisión, el desacoplamiento. Esto sólo es posible cuando las partes ya están acopladas una con otra. El desacoplamiento no tiene sentido en un conflicto entre el invasor y una población. Pero entre explotador y explotado tiene muchísimo. Y también puede ser válido en relaciones horizontales: dos socios de una empresa pueden decidir separarse, un matrimonio puede deshacerse. Si puede darse la fusión cuando hay consonancia de objetivos, también puede haber fisión cuando hay disonancia en esos objetivos.

Esto proporciona seis aproximaciones a la resolución de conflictos: resolución de la incompatibilidad (trascendencia), acuerdo, profundización, ampliación, integración y desintegración por desacoplamiento. Junto con ello viene otra familia de enfoques que no presupone resolución de la incompatibilidad sino que intenta congelar el conflicto, negarlo, prolongarlo, mediante todo tipo de mecanismos, incluidas la violencia estructural y directa.

Así, las partes pueden volcarse más hacia dentro; encarándose de forma más positiva; o incluso de forma más negativa, dejando que un conflicto pase al fondo del escenario mediante la introducción de uno nuevo que se le superpone (si te quemó la casa hoy, lo más probable es que olvides que ayer te di un tirón al bolso); o dirigiéndose a otros actores. Y finalmente: la violencia estructural y directa son también formas de *resolver* un conflicto, puesto que si la otra parte es dominada puede no ser consciente de sus propios intereses y, por esa misma razón, será incapaz de procurarlos. Y si queda *incapacitada* (muerta, recluida, desterrada), no continuará persiguiendo sus objetivos y cruzándose en el camino del primer actor.

Bueno, y ¿dónde se sitúa Gandhi, destacado teórico y práctico de la no violencia, sobre la transformación de conflictos? Rechaza la mayoría de estos enfoques. Se puede decir que Gandhi es un puritano en su elección de enfoques a la resolución de conflictos —vegetariano en esto como en su elección de alimentos, por así decirlo, y en general por las mismas razones—.

Por lo tanto, evidentemente rechazaría los dos últimos mencionados, la aplicación de la violencia directa y estructural, dado que irían en contra del propio concepto de no violencia. La no violencia es una advertencia para luchar contra ambas formas de violencia y una advertencia igualmente fuerte para no utilizarlas en la lucha.

También rechazaría los cuatro mecanismos de prolongación, porque van en contra de su mandato de resolución del conflicto. Esos mecanismos son huidas del conflicto, la salida para quienes no quieren afrontarlo de cara. Como tales, estos enfoques no pertenecen a una *satyagraha*, la forma de lucha de Gandhi. No hay caminos para la paz, la paz es el camino; hay que tomarlo *ya*.

Un *satyagrahi* intenta luchar contra la injusticia, no esconderla bajo la alfombra. No debe confundirse esto con la utilización del elemento tiempo en una *satyagraha*. La lucha puede prolongarse para dar el tiempo necesario para que se produzcan los cambios en ambas partes, pero no puede permitirse que caiga en el olvido, que se rebaje su perfil.

De los seis primeros enfoques, que de alguna forma implican transformación real del conflicto, Gandhi rechazaría tajantemente la profundización y su gemela, la ampliación. Las incompatibilidades permanecerían intactas. Lo único que hacen ese tipo de enfoques es establecer mercados para el intercambio de contradicciones. Eso puede ser lícito para conflictos de menor calado. Pero cuando se utiliza como recurso para mantener las injusticias básicas, como cuando se intercambia la continuidad de la explotación por una reforma agraria menor, o la independencia por la división de la India en dos partes, no se hacen avances reales. Se puede utilizar en formas menores, pero no cuando están en

juego valores fundamentales. Y, a lo largo de su madurez, Gandhi escogió luchar en conflictos fundamentales.

Esto deja a Gandhi con cuatro de los doce enfoques —una reducción considerable—. Los cuatro son básicos para la óptica de Gandhi, que los elaboró más.

Para empezar por el final de la lista: *desintegración*, desacoplamiento, fisión. Aquí encaja toda la teoría de la no cooperación. Para Gandhi esto es más que una sencilla ruptura de relaciones, como cuando se suspenden relaciones diplomáticas y comerciales, o cuando un matrimonio acaba en divorcio. Para Gandhi eso significa el desacoplamiento en una estructura que relaciona las dos: la estructura social. La estructura más profunda de la unidad del hombre aún sigue ahí, y es obligación del *satyagrahi* implicarse en que se dé aún más interacción a este nivel, persona a persona.

Por lo tanto: *integración* (fusión). Éste es el objetivo, explicitado en el *Rama Raj*, el Reino de Dios, la unión. Donde Gandhi difiere de otros pensadores en este sentido es en su insistencia en que no existen fronteras tales como género, generación, raza, clase y nación que la integración vaya a respetar. La integración es universal, las trasciende todas. No es una integración contra alguien, una alianza/comunidad para la contención de la violencia directa o un ejercicio de violencia estructural. Es la integración de la humanidad. En segundo lugar, Gandhi es optimista en lo referente a su acercamiento, si no completa realización, en este mundo. Cada uno de nosotros puede hallar un lugar en las orillas del océano de la cooperación, con igualdad de derechos y deberes.

Más aún: *acuerdo*. Gandhi solía hablar a favor del acuerdo incluso cuando parecía que una lucha podía ganarse en el sentido de que todos los agravios serían satisfechos, que todas las reivindicaciones encontrarían respuesta. La cuestión no era ganar, sino proceder en la lucha de forma que se fueran sentando las mejores bases posibles para la vida postconflicto. Una tendencia general a favor del acuerdo, sin embargo, no implica una disposición a llegar a acuerdos sobre cuestiones fundamentales.

Finalmente: resolución de incompatibilidades, o *trascendencia*. Con mucha frecuencia, ésta es una cuestión de imaginación. Ésta era una aproximación típica que utilizaba Gandhi al trabajar en un conflicto directo entre otros, pero también cuando actuaba como parte principal en un conflicto estructural. Se trasciende el conflicto: lo que aparece como incompatible pasa a ser compatible en una nueva estructura. Algunos ejemplos son el sistema horizontal de castas; la administración; la permanencia de los británicos en la India, pero no como colonizadores; y una Commonwealth (británica) de naciones iguales y soberanas.

Ahora, ¿por qué tiene Gandhi ese enfoque puritano de la resolución de conflictos? Básicamente porque la resolución del conflicto es tan sólo un elemento del deseado desenlace del conflicto. Al menos igualmente deseable es el impacto que el conflicto ha de tener en las dos partes en conflicto. Un conflicto que se resuelva, pero que no modifica las partes o, algo incluso peor, no es un éxito. El criterio de la *transformación* del conflicto es triple: una estructura social nueva como resolución del conflicto en el sentido convencional, y un nivel más elevado de autopurificación de todos los actores, tanto en el grupo *satyagraha* como en los adversarios. ¡No sólo orientado hacia C, sino orientado a A y B!

Esto último significa, tal como se interpreta en este trabajo: un más alto nivel de autoconfianza en todas las partes; es en este ámbito donde la destrucción de una estructura explotadora libera al explotador. Éste dependía de sus prácticas explotadoras —a lo largo de la lucha también aprenderá a tener confianza en sí mismo—. Lo mismo es aplicable a los otros dos componentes: la lucha es un instrumento para el aumento de la audacia en cualquiera de las partes, como también resulta una herramienta, si es correctamente dirigida, para el fortalecimiento de lazos de unidad. Sólo a la luz de un conjunto

más amplio de criterios de éxito puede entenderse correctamente la actitud de Gandhi hacia la resolución de conflictos.

Gandhi elimina dos terceras partes de los enfoques tipo, pero posteriormente avanza mucho más profundamente en los cuatro restantes. En terminología estratégica actual, Gandhi parece ser partidario de la doctrina de respuestas graduales y aplazadas. Se debe dar tiempo a la otra parte para que reflexione y llegue a ver la globalidad de la situación de forma diferente, al igual que el propio grupo necesita también tiempo para tener la oportunidad correspondiente de aprender y trascender, para mejorar A y B, junto al antagonista. Para un resumen, se puede consultar el cuadro 5.1.

Se necesita tiempo para hallar soluciones para las incompatibilidades que, pese a todos los esfuerzos posibles para llegar a un acuerdo, se demuestra que existen. La resolución de conflictos en el sentido gandhiano no se produce en primer lugar mediante la confrontación de puntos de vista, diálogo, negociación y acuerdo, sino mediante la experimentación con nuevas formas de vida social. Un tempo lento de conflicto permitirá un mayor desarrollo, y evitará que la energía humana y social se desperdicie en acciones destructivas. La no violencia lleva tiempo: de 2 a 1.

Sin embargo, hay diferencias muy importantes —tan importantes como para acumularse formando un auténtico foso— entre el pensamiento estratégico moderno y el pensamiento de Gandhi en este punto concreto. *Respuesta gradual* quiere decir escalada, aumento de la amenaza sobre el antagonista. Uno lo intenta primero con una amenaza velada, después con la materialización de esa amenaza, seguidamente con niveles cada vez más altos hasta que *las pérdidas se hacen inaceptables*. El antagonista se *reblandece*.

Dejando de lado el problema de por qué generalmente esta práctica no sólo no funciona sino que parece ser contraproducente, debemos señalar que la escalada de Gandhi puede entenderse como una escalada en el incremento de la autonomía y la confianza en sí mismos del propio y del antagonista, no como un incremento del nivel de daños infligidos.

En otras palabras, cuando el grupo *satyagraha* siente que la unidad no puede restablecerse sino que tiene que ser creada, ha llegado el momento de ganar autonomía cortando los lazos de la dependencia. Al antagonista le puede parecer una amenaza

### Cuadro 5.1. Doce enfoques de la resolución de conflictos y los cuatro de Gandhi

Sistema de actores	Sistema de conflictos	Incompatibilidades eliminadas	Se conservan las incompatibilidades
Se mantiene	Se mantiene	1. <i>Trascendencia</i> 2. <i>Acuerdo</i>	7. Sumar intraacción positiva 8. Sumar interacción positiva
Se mantiene	Aumenta	3. Profundización	9. Sumar interacción negativa
Aumenta	Se mantiene	4. Ampliación	10. Interacción de otros actores
Sólo uno		5. <i>Integración</i> Reacoplamiento Fusión	11. Dominación (violencia estructural)
División		6. <i>Desintegración</i> Desacoplamiento Fisión	12. Incapacitación (violencia directa)

creciente. Para el grupo *satyagraha* es más que una declaración de independencia: es la independencia, también para el antagonista, con una invitación permanente a reacomplarse después de haberse desacoplado, cuando ambos estén listos para ello.

Ambos tendrán la oportunidad de desarrollarse más, aunque, durante un tiempo, por separado más que en cooperación. En cierto sentido, esto contradice la idea de Gandhi de que no hay relación peor que una relación violenta. Sin embargo, el objetivo es volver a unirse, posiblemente de otra forma, lo antes posible, como dos esposos que han creído necesario vivir separados durante un tiempo. La separación no es nunca una solución duradera. Integración, unión, fusión son los objetivos: de 6 a 5.

En resumen: del acuerdo en cuestiones no fundamentales hacia la trascendencia en las que sí lo son; y del desacoplamiento al reacoplamiento y la integración. Para esto se necesita tiempo. Pero muchas cosas cambian con el tiempo. Es difícil mantenerse coherente. Y, sin embargo, ¿es tan importante la coherencia? Gandhi se exigía a sí mismo consecuentemente la no violencia, como el camino, y como el objetivo a largo plazo. Para Gandhi no violencia (*ahimsa*) = amor (*satya*) = verdad = Dios. Se invitaba a otros a unirse. El resto puede negociarse.

## 5.2. COMPARACIÓN ENTRE NO VIOLENCIA Y VIOLENCIA

¿Por qué no hallamos mucha más lucha no violenta en el mundo, dirigida contra la violencia directa y contra la violencia estructural en sus dos formas clásicas de represión y explotación? Probablemente la respuesta no está sólo en los valores morales: mucha gente estaría de acuerdo con que Gandhi es moralmente superior a un Lenin o un Mao Tse-tung, que equiparaba el poder a lo que sale de la boca del fusil. La respuesta tiene que estar también en el pragmatismo de la no violencia.

Afirmar que «la no violencia no funciona» es no estar informado, dados los asombrosos éxitos de la segunda mitad de este siglo:<sup>2</sup>

1. La campaña swaraj de Gandhi por la independencia de la India desde 1920.<sup>3</sup>
2. La liberación de los judíos detenidos en Berlín, en febrero de 1943.
3. La campaña de Martin Luther King Jr. en el sur de Estados Unidos desde 1956.
4. El movimiento contra la guerra de Vietnam, dentro y fuera de Vietnam.
5. Las Madres de la Plaza de Mayo de Buenos Aires contra los militares.
6. El movimiento de Poder Popular en Filipinas, 1986.
7. El movimiento de Poder de Niños y Niñas en Sudáfrica, desde 1976, 1986.
8. El movimiento de la *Intifada* en la Palestina ocupada, desde 1987.
9. El movimiento democrático en Pekín, primavera de 1989.
10. Los movimientos Solidarnosc/RDA que pusieron fin a la guerra fría.

Por supuesto que ningún caso es nunca totalmente claro y puro. Pero en estos casos se evitó violencia directa importante y se redujo o evitó mayor violencia estructural. También estaban actuando otros factores, pero si, en lugar de recurrir a la no violencia, los amenazados, explotados y/o reprimidos se hubieran implicado en violencia de alto grado, no sólo habrían dado pie a contraviolencia grave, sino que probablemente las condiciones de opresión habrían permanecido inalteradas. No podemos saberlo, puesto que no podemos revisar la historia. Pero, ciertamente, parece bastante verosímil.<sup>4</sup>

Escribir la historia de este siglo violento, y analizar las políticas que en él se han dado sin analizar también su no violencia, es difamarlo aún más. Ese tipo de negligencia

cias revelan prejuicios ideológicos e incompetencia intelectual, por razones que deben ser examinadas.

He aquí una lista de diez mecanismos básicos tras la no violencia:

1. La amenaza de la violencia directa o el hecho de la violencia estructural es intolerable para importantes grupos del país.
2. Se ha formulado una alternativa constructiva y se le ha comunicado al Otro de palabra y por escrito, por manifestaciones, etc.
3. Hay un peligro claro y manifiesto de que se utilizará algún tipo de violencia si se practica la no violencia; en otras palabras, hay un riesgo real para el Yo.
4. El compromiso con la no violencia es nítido,<sup>5</sup> y se aplica no sólo a los actos, sino también a la palabra y, si es posible, al pensamiento.
5. Hay actos amistosos, de amor, del Yo al Otro.
6. La acción no violenta sirve entonces para comunicar, al Otro y a quienes están fuera, que el Yo no se rendirá nunca a la opresión, que está dispuesto a afrontar las consecuencias, y desea una relación positiva.
7. La disociación (no cooperación y desobediencia civil) respecto al Otro como opresor y la asociación con el Otro como persona pueden hacer cambiar el pensamiento—incluso el corazón— del Otro.
8. Si el opresor utiliza la violencia para contrarrestar la no violencia, la desmoralización del Otro al afrontar las consecuencias de su violencia sobre resistentes no violentos puede servir para que cambie su actitud.
9. Si el Otro utiliza violencia a distancia, incluyendo el boicot económico, para evitar hacer frente a las consecuencias, hay que movilizar a partes externas para que las consecuencias le queden claras.
10. Si la distancia sociopsicológica del Yo al Otro se basa en que el Otro deshumaniza al Yo, la no violencia puede necesitar la inclusión de agentes externos en una Gran Cadena de No Violencia.<sup>6</sup> Algunos de los intermediarios compartirán un buen número de rasgos sociales con los oprimidos; otros estarán, en lo social, más cercanos a los opresores.<sup>7</sup>

Lo que debe tenerse siempre presente son las tres preocupaciones principales de la acción no violenta: que esa acción debe dirigirse contra la mala relación entre el Yo y el Otro, no contra el Otro como tal; que la acción debe generar amor antes que odio y conducta pacífica antes que conducta violenta,<sup>8</sup> y que el Otro está permanentemente invitado a compartir esa experiencia enriquecedora, asegurándole al Otro que tiene cabida en la sociedad futura. La cuestión es comportarse de tal manera que el conflicto se transforme en dirección ascendente. Las partes deben salir del conflicto no sólo con mejores relaciones sociales, sino también como personas mejores de lo que eran antes, mejor equipadas para afrontar nuevos conflictos de manera no violenta. Quienes ayer u hoy se inclinaban por la violencia pueden ser los mediadores del mañana.

Esto, por supuesto, no siempre sale bien. El Yo puede tener control de los seis primeros puntos, pero puede ser que el Otro no responda como se esperaba a los otros cuatro. En ese caso, una posibilidad es volver a intentarlo; la otra es rendirse, algo que nunca debe tomarse como permanente. Aceptar la violencia es en sí mismo violencia.

Los gandhianos subrayarían el papel de una mayor purificación del Yo para que se diese la transformación del conflicto. Esta teoría tiene la ventaja de poner la carga sobre el Yo y sobre algo que uno mismo puede hacer (verbigracia, por la meditación), y la ven-

taja adicional de que no se puede falsificar («¿No ha habido cambio de actitud en el Otro? ¡Necesitas más autopurificación!»).

Ciertamente, no debe excluirse este factor, dado que es tan obvio que la no violencia funciona espiritualmente, de espíritu a espíritu. Pero esto no tiene por qué excluir el trabajo político sobre, y con, las partes externas. Éstas son fundamentales en los mecanismos 9 y 10.

En cualquier caso, que nadie diga que no existe conflicto que no pueda ser transformado mediante la no violencia, por muy interiorizado que esté el odio, por muy institucionalizado que esté el comportamiento violento, por muy inabordable que sea la contradicción, la incompatibilidad, el tema en cuestión. No estamos diciendo que la no violencia siempre dé resultado. No hay una hipótesis-panacea. Pero muchos grupos oprimidos podrían haber avanzado mucho más hacia la autonomía si hubieran utilizado la no violencia.<sup>9</sup>

Sin embargo, sí se puede argumentar a favor de la hipótesis de que la violencia nunca tiene éxito:

- En primer lugar, existe un número de personas que mueren o que sufren pérdidas de seres queridos; un número de personas traumatizadas física, mental o espiritualmente y las personas a quienes afectan esas situaciones; existen los daños materiales al hábitat humano y a la naturaleza. La mayor parte de esos daños son irreversibles. Y éstos son sólo los efectos visibles de la violencia, pasando por alto los efectos colaterales básicos, como los economistas de la economía dominante cuando excluyen las externalidades de la acción económica. Sólo omitiendo este punto crucial pueden los profetas de la violencia llegar a una conclusión positiva sobre la utilización de la violencia.
- En segundo lugar, si la violencia lleva a cambios en las relaciones Yo-Otro, se logra por la inutilización del Otro. Pero un desenlace a la fuerza no es sostenible porque no es aceptado, y es inaceptable porque el Otro derrotado no es ya el Otro.<sup>10</sup>
- En tercer lugar, no ha habido transformación positiva en el Yo, sino quizás una transformación negativa, ya que una victoria puede desencadenar una adicción a la violencia, y llevar a más violencia la próxima vez.
- En cuarto lugar, no se ha dado una transformación positiva del Otro, sino quizás una transformación negativa, puesto que la derrota puede desencadenar también una adicción a la violencia y llevar a la venganza; habiendo caído una barrera al haber sido objeto de violencia, de forma que no hay riesgo de incurrir en un déficit moral.

Volviendo al punto de partida. Dada la creciente bancarrota de la violencia y la guerra como instituciones, con una tecnología moderna que desde luego no ennoblece al victorioso ni a la víctima sino que degrada a ambos, y dados los significativos logros por medios no violentos, ¿por qué no vemos más de estos últimos? Para buscar respuestas seguramente habrá que bucear en las profundidades de la cultura: puede haber obstáculos ocultos que haya que comprender, y seguidamente confrontar, por supuesto de forma no violenta. Pero también puede que haya factores ocultos que favorezcan más que dificulten la acción no violenta. También hay que detectarlos y comprenderlos, y quizás realizarlos.

### 5.3. FACTORES DE LA CULTURA PROFUNDA QUE DIFICULTAN O FACILITAN LA NO VIOLENCIA

Analicemos ahora algunos de los factores que acechan en siete espacios que conforman la condición humana, y más en concreto en cómo concebimos esos espacios y

cómo esa concepción, a su vez, moldea nuestra condición (algo que utilizaremos mucho en la cuarta parte).

■ *Naturaleza*. La palabra *natural* está obviamente relacionada con la naturaleza, tomándola como norma. Pero la naturaleza no es un modelo inequívoco de lo que es natural y normal: en ella hay conflicto y cooperación, antibiosis y simbiosis, Darwin y Kropotkin. La cultura occidental pondría el acento en el primero de los términos de estas parejas, con el considerable riesgo de perder de vista el segundo; de perder de vista la realidad.

Sin embargo, la cuestión básica no es cuánta violencia y cuánto cuidado hay en la naturaleza no humana, sino en la naturaleza humana. Una lectura sesgada de la naturaleza hace que la violencia parezca *natural/normal*. La posición contraria tiraría más de Kropotkin, y más de que, bajo la superficie, los seres humanos son más espirituales que animales. Por supuesto que somos ambas cosas; la cuestión es cuál de ellas preferimos destacar.<sup>11</sup>

■ *Humano*. La imagen freudiana pinta el interior de las personas como un campo de batalla, de donde, tras la lucha entre el Ello y el Super-yo, emerge el Yo. El planteamiento fue un gran avance respecto a anteriores imágenes del interior de la persona como tabla rasa en la cual quedaba impreso el dogma, impartido por la iglesia y/o la educación. Pero también hay fallos en la imagen de Freud. Se supone que la violencia está localizada como un impulso en el Ello, y las normas emanadas del Super-yo impiden la liberación de toda la violencia. El ser humano es visto como un recipiente desbordante de deseos más o menos controlados; la cuestión es lo apretada que esté la tapadera.

Ante ello hay un discurso alternativo y más auténtico (que no realista): analizar los elementos pragmáticos, no sólo la moralidad, de la violencia y la no violencia. Desemboca en el mismo hallazgo que el de la economía dominante: se dejan de lado los principales efectos colaterales negativos de la violencia y ni se piensa en los principales efectos colaterales positivos de la no violencia. Nadie debería sorprenderse. La no violencia se considera parte de un Super-yo moral,<sup>12</sup> no una propuesta seria para la política práctica. El Yo se percibe como *llevado por el viento* entre las dos gigantescas fuerzas, más que como un espíritu consciente que canaliza las energías del Ello y el Super-yo en direcciones nuevas y mejores. Quizás el Ello es *menos* violento que el Super-yo.

■ *Sociedad*. La sociedad occidental, sea judaica, cristiana o musulmana, es individualista y vertical, situando arriba a los varones fuertes. Los acontecimientos impactarán con más facilidad cuando los protagonizan varones que no son de clase baja, líderes como M.K. Gandhi o Martin Luther King Jr. Un acontecimiento importante que surja de mujeres negras de clase baja (Rosa Parks) no llegará con facilidad a personas de las categorías contrarias. Y, como son mujeres las que destacan en la no violencia, este solo factor explica mucha de la invisibilidad.

Occidente es excesivamente individualista y consciente de la verticalidad. En la raíz está la percepción de la sociedad como un conjunto de individuos que luchan por llegar arriba. Pero una sociedad es también una estructura, una red que establece vínculos entre las personas mediante tropecientos millones de interacciones. Esa estructura invisible distribuye muy desigualmente las oportunidades de vida. Las personas reaccionan, y algunas de estas reacciones pueden darse en forma no violenta, como en nuestra lista de campañas. La lucha es de abajo arriba, luchan los perdedores, los de clase trabajadora, los de razas no blancas, las mujeres y aquellos a quienes no sólo se hace invisibles por su

bajo estatus y falta de dirigentes identificables, sino también porque su lucha es una amenaza. Una guerra no necesariamente subvierte un orden social; puede que sólo sitúe a algunos extranjeros en los estratos altos, como parte de una ocupación. Una campaña de grandes dimensiones, como una huelga general desde la base de la sociedad, violenta o no violenta, indica que ahí hay una insatisfacción de grandes proporciones. ¿Acecha la revolución a la vuelta de la siguiente esquina?

Si concedemos mayor importancia a la orientación hacia el actor, a costa de la orientación hacia la estructura, puede que tales actos no sean siquiera considerados políticos, sino, por ejemplo, *fundamentalistas*, impulsados más por normas morales que por pensamiento político. Como resultado, puede que un día la gente se despierte y se encuentre viviendo en una sociedad diferente, por ejemplo, como la moldeada por la revolución feminista que se está produciendo actualmente. Puede intentar entonces señalar a un solo líder, y entrevistar a esa persona para comprender qué ocurrió en términos de sus características. Un buen ejemplo es la revuelta de Alemania del Este en 1989, que sacudió a la sociedad de la República Democrática Alemana pero también a la sociedad de Alemania Occidental, puesto que las ideas de los revolucionarios no violentos eran igualmente aplicables a la sociedad capitalista.

■ *Mundo*. Tal como lo ve Occidente, y todos aquellos que han hecho suya la visión occidental, el mundo tiene un Centro en Occidente, una Periferia que acepta ese Occidente, incluso se somete a él, y después un círculo del Mal, que ni se somete ni acepta. En la medida en que la no violencia se dirija contra el poder directo o indirecto del Centro de esta construcción —casos 1, 3, 4, 5, 6, 7 y 8 de los antes citados—, puede ser preferible a una situación en la que la misma gente hiciera lo mismo con violencia, pero sigue siendo subversiva. Una superioridad moral, incluso pragmática, y el desafío y la negativa a la sumisión pueden anularse mutuamente; y cuanto mejor funcione, más peligroso será si otros grupos se contagian de ese tipo de ideas.

El caso 2 es diferente: el nazismo era también enemigo del centro en el Centro. Pero el éxito de la no violencia en Rosenstrasse de Berlín arroja alguna sombra de duda sobre el enfoque militar utilizado por los centros coordinados del Centro —los aliados— para aplastar al Eje, y sobre todo en el esfuerzo, o falta de esfuerzo, para salvar la población judía del Holocausto. ¿Hubiera sido mejor denunciar el nazismo y ayudar a organizar la resistencia dentro de Alemania, especialmente la del tipo gandhiano, bien conocida ya en Occidente en la década de los treinta? ¿O se justifica la enormemente costosa —en todos los sentidos— guerra contra el nazismo por la presunción de que no había alternativa, también para aliviar la conciencia de aquellos alemanes que no eran nazis? ¿Es ése aún el triste estado moral/pragmático de las cosas? Y ¿es por eso por lo que el caso es tan poco conocido?

El caso 9 es diferente; el Partido Comunista Chino era también un enemigo del centro en el Centro. La información sobre la campaña llegó, con las distorsiones previsibles, sin las palabras *no violencia*.<sup>13</sup>

La diferencia del caso 10 está en varias de las razones ya comentadas. Si ésta fue la manera de poner fin a la autocracia postestalinista, desde dentro, ¿qué tuvo que ver entonces la maquinaria de la guerra fría, con sus alianzas, amenazas calculadas, disuasión nuclear y demás? ¿Habría sido mejor denunciar el estalinismo y alentar posteriormente la no violencia interna? Es el mismo interrogante que el planteado para el nazismo. No hay duda de que se dio una conjunción de factores entre la erosión interna, siendo uno de ellos el elevado peaje que se cobraba la carrera de armamentos sobre la economía. Sin embargo, tuvo un papel fundamental la mezcla de migraciones masivas

(ayudadas desde Occidente), valientes manifestaciones<sup>14</sup> y la formulación de alternativas en el discurso universal sobre derechos humanos.<sup>15</sup>

Más importante aún que eso: ¿qué ocurre si la no violencia, que no necesita dinero, sino sólo valor, conocimientos, compasión, tenacidad, se vuelve contra el centro en el Centro, en vez de contra sus enemigos? No fue tanto problema para Solidarnosc en Polonia, dado que las personas implicadas eran más bien sindicalistas de la corriente mayoritaria e intelectuales, y menos verdes (*ecologistas*) y no violentos (*pacifistas*) contracorriente. Pero ¿en Alemania?

La no violencia está rodeada de ambigüedades que tarde o temprano tendrán que resolverse. Más aún, estas ambigüedades aparecen con frecuencia en el seno mismo del movimiento, y en el efecto *choque* de haber tenido éxito. Acostumbrados a ser una pequeña minoría a la que nadie hacía caso, tomando ese rechazo en cierta medida como confirmación de su pureza, se encontraron de repente con las riendas del poder en la mano, aunque no luchando por tener una posición de conductor. ¿Porque no creían en el poder que habían ejercido? ¿O fue la no violencia más expresiva que instrumental?<sup>16</sup>

■ *Tiempo*. En la cosmología social, la lucha contra el mal se asocia a menudo no sólo con un héroe o líder, sino también con cierta cosmología temporal. Contra las tinieblas de la opresión, empieza a crecer la resistencia, más y más, culminando en la confrontación final, la crisis. Sólo hay dos posibilidades: lograrlo o perderlo, victoria o derrota. En todo el mundo, los relatos o cantos épicos tradicionales sobre violentas resistencias que acaban con una batalla decisiva y el surgimiento del héroe como líder nacional (o como mártir, alternativamente, si ha sido derrotado)<sup>17</sup> siguen fielmente esta metanarración lineal, masculina. Y al final hay alguien que admite la derrota, emitiendo así una señal de stop.<sup>18</sup>

El razonamiento en este caso sería que una no violencia eficaz sigue una cosmología temporal más cíclica, más femenina. La lucha contra la violencia estructural y la propensión a la utilización de la violencia directa no acaban nunca, son parte de nuestra condición humana. La violencia estructural se reproduce con facilidad en el sistema social, generando a su vez violencia directa para oponerse a ella o para protegerla, y esa violencia se genera también fácilmente en los sistemas personales de quienes habitan ese sistema social. Como el amor, la no violencia tiene que ser renovada, refrescada;<sup>19</sup> una *victoria* no debe darse por hecho; no es cosa de un solo empujón. No existen las victorias o derrotas finales; por lo tanto, no hay señal de stop. *La lotta continua*, la lucha (no violenta) continúa.

Esto hace que la no violencia no sea materia informativa para los medios de comunicación, casi irremediamente. No hay necesariamente un líder y el objetivo es el cambio estructural, más que lograr derrotar a una persona concreta. No tiene principio, y desde luego no tiene final. Los reportajes tendrán que centrarse en los acontecimientos intermedios.

■ *Transpersonal*. La violencia se materializa fundamentalmente con el cuerpo, como violencia física, aunque la voluntad de pelear —la *moral*— desempeña un papel determinante. La no violencia se materializa fundamentalmente con el espíritu, aunque la energía física y las acciones físicas concretas también tendrán papeles determinantes. La violencia se basa en el supuesto de que lo que me haga daño a mí también te lo hará a ti, y voy a utilizar ese hecho. En la no violencia podemos hallar también ese punto de partida, sólo que el daño (como el boicot de bienes y servicios, o dar la espalda a los gobernantes mediante la emigración) es menos irreversible.

La no violencia cree que lo que me potencie a mí también te potenciará a ti. Es una forma de poder blando, y una forma de comunicación, con emisor y receptor. En la práctica, la comunicación puede tener que pasar por una cadena de no violencia. Se defiende partiendo de la existencia de una profunda comunión entre los seres humanos; por ejemplo, que el Otro está tocado por el sufrimiento del Yo y desea retirarse como causante de ese sufrimiento. Una no violencia concebida sólo como fuegos artificiales, que haga poco más que crear incomodidad a los opresores, es una forma muy vacía de no violencia.<sup>20</sup>

Podemos postular una comunión humana universal, y a la vez una comunión más concreta en el marco de un mismo lenguaje cultural. Se ve claramente en Europa: la no violencia protestante es más verbal, seria, e individual, al estilo del *hier steh' ich, ich kann nicht anders* de Lutero. La no violencia católica es más festiva, más expresiva, colectiva, como las procesiones católicas que atraviesan ciudades, pueblos y villas. Dar la vuelta al lenguaje puede resultar contraproducente. El medio transpersonal es diferente; lo que llega a una persona puede no llegar a la otra.

Lo transpersonal —que a veces denominamos Dios— nos habla de diferentes formas. De importancia básica es si la no violencia es parte de ese lenguaje. En el budismo del sur de Asia y en el jaísmo, la no violencia es muy directa y obligatoria. Se puede decir prácticamente lo mismo del hinduismo, pero el sistema *varna* de castas es una forma de violencia estructural que inevitablemente proyecta algunas dudas sobre la sinceridad del mensaje *ahimsa*.

En las tres religiones abrahámicas de Occidente hallamos la apabullante ambigüedad de un Dios que abarca y ama a toda la humanidad pero que es tremendamente celoso de cualquier otro dios y castiga a quienes le desafían. Jesucristo tiene la misma tendencia. La rica tradición violenta de Occidente se quedará con el dios exclusivista, justiciero; el goteo no violento (incluyendo el cuaquerismo y el baha'i, entre otros) construirá sobre la tradición de un dios incluyente, amoroso, incluyendo la violencia máxima infligida al Cristo en la historia de la Pasión. El *die zwei Regimenten*, violencia aquí en la Tierra y no violencia en el más allá, tampoco resuelve la ambigüedad. Es aquí, en la Tierra, donde tenemos que hallar más formas no violentas de transformar los conflictos.

Los sistemas religiosos eclécticos del Lejano Oriente utilizan como ladrillos, además del budismo, el taoísmo, el confucianismo y el sintoísmo. Mientras las religiones del sur de Asia hacen hincapié en *ahimsa*, y las religiones occidentales están empapadas de ambigüedad, la problemática violencia/no violencia es menos explícita en el Lejano Oriente, salvo en el componente budista. Y no obstante, Sun Tzu es muy diferente de Clausewitz, igual que el taoísmo es muy distinto de las megaestructuras de alcance mundial construidas desde Occidente. Por otra parte, las huelgas obreras no violentas también son occidentales.

■ *Epistemología*. Un aspecto especial de la cultura es la epistemología: ¿qué constituye el conocimiento válido? Difiere de una a otra civilización. Considérese, por ejemplo, la idea de *ley*, tanto en el sentido de regularidad descriptiva como en el de preceptos normativos. El enfoque occidental al primer aspecto está influido por las ciencias naturales y los experimentos de laboratorio, por regularidades que se obtienen en condiciones puras, incluso artificiales. Controlando todas las condiciones pertinentes, se establece una relación de dos variantes entre X e Y, el prototipo de una ley, siendo X la causa o condición e Y el efecto o consecuencia.

La sociedad en general, y la complejidad de la no violencia en particular, no se presta a este tipo de enunciados epistemológicos simples. Aquí, como en los casos comentados al principio, estamos tratando con muy complejos síndromes como X e Y; además, X e Y

son parte la una de la otra. El ciclo *yin/yang* sería un enunciado epistemológico mejor para comprenderlo que la linealidad cartesiana, pero como tal comprensión está subdesarrollada en Occidente, la complejidad se nos hace abrumadora, y resulta escurridiza una clara relación entre la no violencia y el final de una represión abyecta. Es necesario algún grado de satisfacción porque la no violencia desempeñó un papel, necesario si no suficiente: no se pide una prueba (X,Y) de laboratorio.

Puede que la metáfora de la no violencia como fuerza sea también menos afortunada, dado que hace pensar en ejemplos del tipo (X,Y) de la física newtoniana. La fuerza mueve los cuerpos con una aceleración proporcional a la fuerza, e inversamente proporcional a la masa, la inercia (de hecho, no está mal esta palabra para la opresión), impactando en otros cuerpos, impartiendoles fuerza. Pero la no violencia es más holística, dialéctica, circular.

De la misma manera que la cultura tiene un estilo intelectual, tiene uno legal.<sup>21</sup> El que parecería más prometedor para la no violencia es la tradición de la *ley común* anglosajona, de Estados Unidos y el Reino Unido, o, más en concreto, una formulación legal no sacrosanta, sino como hipótesis sujeta a prueba. Si mucha, mucha gente vulnera la ley, la conclusión automática no es que todos están moralmente equivocados. También podría ser la ley la que no está bien, que sea inadecuada, obsoleta y necesite ser cambiada.

Es una invitación implícita a la no violencia en forma de desobediencia civil. Por supuesto que se da la no violencia en la no cooperación masiva, retirando el consentimiento de los gobernados, que es la condición a largo plazo para que el gobernante pueda gobernar. Pero esto es desobediencia civil con un objetivo claro, dirigida contra leyes o normas específicas, que se realiza de dos formas bastante diferentes entre sí: bien como *satyagraha* colectivo, masivo, o como *satyagrahi* individual, por el cual las personas expresan personalmente la angustia colectiva.

En ambos casos, hay una condición implícita: que la no violencia no sea expresión de una desobediencia general a las leyes. Es más, debe existir una disposición a sufrir las consecuencias —castigo— para demostrar que se va en serio, y para poner en marcha procesos que pudieran cambiar la actitud del legislador.

En otras tradiciones legales (derecho romano, alemán, japonés), las leyes o las formulaciones legales pueden ser para siempre, pero se pueden interpretar y puede darse una corriente subterránea de práctica legal diferente de la teoría legal. La ventaja de la tradición de *ley común* es la clara señal de que los agravios han sido satisfechos una vez cambiada la normativa legal. Esto significa un triunfo, y marca un alto en la campaña, que quizás pasa a otros temas.

#### 5.4. CONCLUSIÓN: ¿QUÉ PODEMOS HACER?

La teoría de la que hemos hablado predice el éxito y la visibilidad de Gandhi: un estatus elevado, un líder carismático, en una cultura que contiene el elemento *ahimsa*, y versado en la tradición de la ley común. Contra Gandhi iba de cabeza el objetivo de su lucha, admirado en Occidente: el imperialismo británico. Tuvo que pagar un precio menor: no obtener el Premio Nobel.<sup>22</sup> Esta teoría también predice el éxito de Martin Luther King Jr. por las mismas razones; por entonces, sin embargo, el Comité del Premio Nobel de la Paz estuvo a la altura de su cometido.

De este ejercicio podemos sacar dos conclusiones básicas. En primer lugar, que necesitamos una teoría de las consecuencias de la violencia en general y de la guerra en particular que vayan mucho más allá de victoria y derrota, número de muertos y heridos

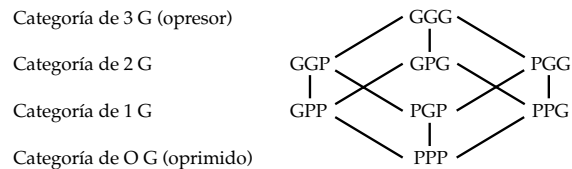
(*bajas*) y daños materiales. La expresión actual, sociedad desgarrada por la guerra, se hace mucho más profunda y reveladora cuando añadimos personas y mundos destrozados por la guerra. En segundo lugar, la no violencia tiene que ser parte del discurso común, y más concretamente de unas ciencias políticas menos violentas,<sup>23</sup> además de que vaya siendo una parte cada vez más importante de las ciencias de la paz. Tanto la teoría como la práctica pueden mejorarse, como con cualquier actividad humana. Más importantes que un mayor número de estudios empíricos sobre campañas no violentas son los estudios críticos de dónde han podido fallar aquéllas, y los estudios constructivos de cómo la no violencia podría haber sido más eficaz en el pasado y puede ser más eficaz en el futuro. Y en ese tipo de estudios, todos los factores de la cultura profunda se pueden situar en una dirección positiva, sacándolos a la luz, y haciendo que la gente en general (y los periodistas en particular) sea más consciente de su papel para la no violencia en nuestro atormentado siglo.

#### Notas

1. Esta sección se basa en mi trabajo *The Way is the Goal: Gandhi Today* (El camino es el objetivo: Gandhi hoy), Ahmedabad, Gujarat Vidyapith, 1992. Remito al lector a ese libro para más detalles, especialmente al capítulo 3.4, «How Nonviolence Works: Some Hypotheses» (Cómo funciona la no violencia: algunas hipótesis), pp. 130-135.
2. Véase, por ejemplo, mi trabajo *Nonviolence and Israel/Palestine* (No violencia e Israel/Palestina), Honolulu (Hawái), University of Hawai'i Institute for Peace, 1989, especialmente el capítulo 2, «Principles of Non Violent Action: the Great Chain of Nonviolence Hypothesis» (Principios de la acción no violenta: la gran cadena de la hipótesis no violenta), pp. 13-34; y «Eastern Europe Fall 1989—What Happened, And Why? A Theory Sketch» (Europa del Este, otoño de 1989. ¿Qué pasó y por qué? Un esbozo teórico), en *Research in Social Movements, Conflicts and Change* (Investigación sobre movimientos sociales, conflictos y cambio), Greenwich (Connecticut), JAI Press, 1992, 75-97.
3. También incluye la independencia de Pakistán, incluso si la partición iba muy en contra de lo que el propio Gandhi deseaba.
4. Algunos apuntes breves sobre la complejidad de los diez casos: 1) Gran Bretaña también estaba debilitada por la segunda guerra mundial y por la contradicción entre luchar contra la autocracia pero seguir aferrándose al colonialismo. La actividad de Gandhi agudizó esa contradicción. 2) Muchos judíos volvieron a trabajar tras haber sido puestos en libertad y volvieron a ser detenidos, de tal forma que la acción no violenta era mucho más difícil, y fueron asesinados. Otros pudieron esconderse. La no violencia no es una acción única. 3) La segregación oficial ha acabado en Estados Unidos, pero la no oficial permanece; otra razón según la cual la no violencia es un proceso, no una acción única. 4) Los vietnamitas ganaron básicamente una guerra violenta, pero probablemente la no violencia debilitó la resolución del lado estadounidense. 5) Un movimiento básicamente sin líderes, así que el Nobel de la Paz se otorgó a un hombre destacado (Alfonso de Esquivel). 6) Fue probablemente más un movimiento de clases medias que un movimiento de, por y para los realmente oprimidos en Filipinas; así que debería haber continuado. 7) A este caso sudafricano podría sumársele el impacto moral de las sanciones económicas, la desinversión y el ejemplo positivo de Zimbabue. 8) La gama de acciones del movimiento *Intifada* incluía el lanzamiento de piedras, pero puede argumentarse que, según los cánones de la zona, eso es casi no violento. 9) Las fuerzas gubernamentales chinas utilizaron violencia a altos niveles, pero probablemente más contra el movimiento sindical obrero que contra el movimiento democrático estudiantil. 10) El hecho de la utilización de violencia en Rumania no convierte en menos no violentas las acciones en Polonia y la RDA. En Hungría la transformación fue un cambio político convencional, lento, y las transformaciones en Checoslovaquia y Bulgaria —por no mencionar la Unión Soviética— pueden considerarse como efecto dominó a partir de la RDA y Polonia. En la RDA la emigración en masa fue una de las principales tácticas no violentas. El contragolpe no violento de agosto de 1991 en Moscú encaja aquí, pero con ciertas dudas: no porque el contragolpe de Yeltsin

fuera no violento, sino porque el golpe en sí mismo puede no haber sido creíblemente violento, sino posiblemente una escenificación (como forma de librarse de Gorbachov, quien para entonces había desmontado el Imperio soviético, pero no había cedido a las exigencias económicas occidentales). El golpe fue chapucero y a medio gas.

5. Cuanto más profundamente arraigado esté el compromiso en valores básicos, laicos o religiosos, más probable será que los activistas no violentos no se dejen provocar para utilizar la violencia, o cambien a la violencia sencillamente porque «la no violencia no sirvió para nada», tratando la no violencia como una táctica entre muchas otras. También es lo más probable —y esto es quizás incluso más importante— que el Otro crea que hay un compromiso más allá de la táctica; en otras palabras, que el grupo no va a rendirse.
6. Johan Galtung, «The Great Chain of Nonviolence Hypothesis», en *Nonviolence and Israel/Palestine*, 13-34.
7. Imaginemos una sociedad con tres magnitudes de categorías (por ejemplo, género, raza, clase), donde los de abajo, perdedores (P), están bien definidos, así como los de arriba, ganadores (G). Los opresores tienen un perfil GGG, y los oprimidos PPP. Continuemos imaginando que la comunicación es imposible en el plano de las tres magnitudes, débil si es sobre dos, pero bastante fuerte si se diferencian sólo en una característica social. Dadas estas hipótesis, es fácil ver seis vinculaciones entre estos grupos sociales:



En la práctica, se darán todo tipo de factores adicionales que deben tenerse en cuenta, como lazos matrimoniales (en el caso de Berlín, las intermediarias fueron las esposas alemanas casadas con judíos alemanes) o ideológicos (en el caso de la India, los amigos de Gandhi en Gran Bretaña eran globalmente de izquierdas, pero eran blancos y de clase media o alta).

8. El ejemplo clásico —con el suficiente simbolismo gráfico como para ser recogido por los medios de comunicación— es el de poner flores en las bocachas de los fusiles de policías o soldados (y no, por ejemplo, el de lanzar piedras y gritos de odio como los estudiantes franceses de mayo de 1968).
9. El pueblo kurdo puede ser un ejemplo. Sus objetivos son legítimos: no sólo el respeto a sus derechos humanos y autonomía en los países donde el trazado de fronteras por fuerzas más poderosas (como los imperios otomano y persa) los ha encerrado, sino también el de un *Kurdistán*. Pero la utilización de la violencia, especialmente por los kurdos de Turquía, facilita que sus opresores movilicen a la gente contra ellos, y los mete en círculos viciosos de venganza más que en la construcción de un *Kurdistán* pacífico de abajo arriba.
10. Así, la *rendición incondicional* sólo llevará a un desenlace aceptable si la parte derrotada interpreta su derrota no sólo como algo debido a la inferioridad militar sino como signo de inferioridad moral, como un acto de Dios, por ejemplo. En una civilización y era laica, son poco probables tales interpretaciones.
11. Un buen ejemplo de una lectura positiva de la naturaleza humana es la declaración de Sevilla, patrocinada por la Unesco, y realizada por un grupo de científicos sociales y de ciencias naturales, declarando que la violencia no es parte innata de la naturaleza humana. Por supuesto que los analistas militares tienden a una lectura negativa.
12. La expresión sueca para los objetores de conciencia refleja muy bien esto, *samvetsömma*, que quiere decir aquellos con una conciencia especialmente escrupulosa.
13. Para una versión que este autor cree más correcta, basada en un estudio realizado en Pekín poco después de los sucesos, véase «What Happened in Beijing on 3-4 June 1989: What Happens Now?» (Qué pasó en Pekín el 3 y 4 de junio de 1989. ¿Qué pasa ahora?), en J. Galtung y R. Vincent, *Global Glasnost*, Cresskill (Nueva Jersey), Hampton Press, 1992, 240-244.

14. El acontecimiento clave fue la manifestación que partió de la Iglesia Nikolai de Leipzig el 9 de octubre de 1989, tras la tradicional oración del lunes, formada en gran parte por mujeres que llevaban velas en las manos. «La mayor manifestación celebrada hasta hoy se ha realizado en Leipzig, con 75.000 manifestantes pese a las amenazas del partido de “reprimir cualquiera y todas las manifestaciones, con toda la fuerza si fuera necesaria”. Según se supo, la policía había recibido órdenes de disparar. Todo permanece en calma en esta noche de lunes». Dirk Philipsen, *We Were the People, Voices From East Germany's Revolutionary Autumn of 1989* (Nosotros fuimos el pueblo; voces del otoño revolucionario de Alemania Oriental en 1989), Durham (Carolina del Norte), Duke University Press, 1993, 394-395. Estas manifestaciones no violentas, celebradas a pesar del considerable riesgo, fueron de 20.000 personas el 2 de octubre; 75.000 el 9; 150.000 el 16 y 300.000 el 23. Por supuesto que hubo manifestaciones más grandes en el Occidente, pero lo que importa es más bien el resultado del tamaño, de la personalidad de los manifestantes, y el factor riesgo.
15. Según un estudio del historiador Walter Stüss, citado en *Der Spiegel*, 49 (1994), 69-73, la no violencia funcionó exactamente como se supone que tiene que hacerlo: desmoralizando a los opresores y haciendo que los *stasis* (policías) de base se volvieran contra sus superiores. Algo similar ocurrió con las relaciones de Moscú con la RDA, ya antes (7-8 de noviembre) de la caída del muro. Véase *Der Spiegel*, 44 (1994), 43-46.
16. La modalidad instrumental significa la utilización de la no violencia como medio para obtener los tres objetivos mencionados: mejora del Yo, del Otro y de las relaciones entre ambos. La modalidad expresiva se centraría en la expresión de la desesperación, frustración, quizás también en la mejora del Yo, pero mucho menos en los otros dos aspectos.
17. Milos, rey de los serbios tras la batalla de Kosovo del 28 de junio de 1389, es un ejemplo clarísimo que entronca directamente con la actual crisis yugoslava.
18. Otras muestras de esta misma pauta general serían las elecciones y competiciones deportivas; en ambos casos se aceptan como decisivas las matemáticas de la lucha.
19. Los regímenes represivos dirían, de hecho, lo mismo: no es suficiente aterrorizar una vez a la población para mantenerla sumisa; puede empezar a pensar. Hay que ir rellenando el terror, el recipiente tiene fugas; como el amor, el matrimonio, la no violencia.
20. Éste es el mayor debate en la comunidad no violenta; entre el pragmatismo no violento (representado por Gene Sharp, con su ya clásico *The Politics of Nonviolent Action* [La política de la acción no violenta], Boston [Massachusetts], Porter & Sargent, 1973) y la espiritualidad de la no violencia, representada por la tradición gandhiana de unión de corazones, no sólo de mentes, de *remover conciencias perezosas*. Mi posición es (como casi siempre) ecléctica, ambos/y.
21. Para un análisis de esta cuestión, véase Johan Galtung, «Is the Legal Tradition Culture-Blind?» (¿Está la tradición legal ciega ante la cultura?), en *Human Rights in Another Key* (Derechos humanos en otra clave), Oxford, Polity Press, 1994, 40-49.
22. Me entrevisté en 1954 con el profesor Jacob Worm-Müller, recientemente fallecido, que fue asesor del Comité del Premio Nobel de la Paz. Además de su escepticismo ante cualquiera que fuera escéptico respecto al Imperio británico, también acusaba a Gandhi de no haber sido constantemente no violento en sus advertencias de preferir la violencia a la cobardía, y de que los soldados hicieran su trabajo (pero mejor que no se enrolaran como soldados).
23. Glenn D. Paige aboga por unas ciencias políticas no violentas en su *To Nonviolent Political Science, From Seasons of Violence* (Hacia las ciencias políticas no violentas, desde tiempos de violencia), Honolulu (Hawái), University of Hawai'i, Matsunaga Institute for Peace, 1993.

*Tercera parte*

—— **TEORÍA DEL DESARROLLO**



## I. Quince tesis sobre teoría y práctica del desarrollo

Un campo muy discutido, éste de la asignatura teórica llamada *estudios sobre desarrollo* y del área política llamada *práctica del desarrollo*.<sup>1</sup> El campo teórico está minado de bombas intelectuales; el terreno de la práctica, por terrorismo contra el Estado y por los instrumentos de tortura de la tortura que ejerce el Estado. ¿Por qué? Porque estamos hablando de cómo crear países fuertes y ricos, cómo crear élites fuertes y ricas, y cómo crear gente, seres humanos, fuertes; si no ya ricos, al menos con sus necesidades básicas cubiertas.

Qué sencillo sería si estos tres objetivos no sólo fueran compatibles sino que pudieran lograrse con las mismas medidas políticas: si un aeropuerto moderno, una masiva reducción de impuestos para las élites, y una educación y sanidad gratuitas para el pueblo tirasen todos en la misma dirección. En la práctica las élites, incluidas las clases medias,<sup>2</sup> pueden estar buscando su propio enriquecimiento; el pueblo llano puede darse cuenta de que cuando mejoran sus condiciones de vida las élites le estorban, y el aeropuerto puede ser utilizado por cualquiera de los dos para atacar al otro.<sup>3</sup>

Estos problemas son muy reales en el mundo actual. Pero la superposición entre los estudios sobre desarrollo y las ciencias para la paz es mucho más profunda de lo que sugiere el ejemplo. En una definición corta de miras, las ciencias de la paz se presentan con un enfoque negativo: reducción de violencia directa = reducción del sufrimiento, cuando son agredidas las necesidades primarias. Los estudios sobre desarrollo van más allá, no sólo dando satisfacción a las necesidades, sino desarrollando más esas mismas necesidades. En ese punto vuelven a entrar en juego las ciencias para la paz, centrándose en la reducción de la violencia estructural y cultural.<sup>4</sup> La relación con los estudios sobre el desarrollo es el tema de las 15 tesis críticas que se exponen a continuación y que serán desarrolladas en mayor profundidad en los capítulos II y III, y de forma constructiva en los capítulos IV y V. Como intentaré demostrar, ¡hay alternativas!

*Tesis 1. Primera definición de desarrollo*

*Desarrollo es la expansión de una cultura, realizándose el código o cosmología de esa cultura*

Hay en el mundo muchas culturas, incluso civilizaciones o macroculturas, que abarcan enormes regiones de espacio y tiempo. Por lo tanto, la consecuencia de escoger esta definición sería que existen muchos desarrollos. A su vez, si una civilización impone su definición de desarrollo sobre otra, se trata claramente de un caso grave de violencia

cultural, donde se injerta un código cultural diferente en la cultura de otro pueblo, legitimando así lo que puede haber sido ilegítimo y viceversa. En el mejor de los casos, esto puede dejar en la mayor confusión a un pueblo entero; en el peor, lo deja expuesto al culturicidio, a la muerte de su propia cultura, llevando a una enorme alienación y quizás a suicidios físicos, individuales y colectivos.<sup>5</sup> Una razón para ello: la creencia de que la economía está libre de cultura y, por tanto, es neutral.<sup>6</sup>

La palabra *expansión* queda muy bien reflejada en el término alemán *Entwicklung* (o en el noruego *utvikling*), y también en *desarrollo* visto como antónimo de *disminución*. Podemos utilizar como aproximación la metáfora de la flor. La expansión está preprogramada en las semillas, como el código genético en la flor, como el código cultural o la cosmología<sup>7</sup> en la civilización. Existe un programa que debe realizarse; ni la flor, ni la civilización, tienen verdadera libertad de elección. Una vez que se ha realizado el programa, la flor alcanza su plenitud y empieza a marchitarse y puede morir de no ser que se siembren sus semillas. Lo mismo puede ocurrirles a las civilizaciones de no ser que logren sembrar sus semillas, sumar elementos a su código o adoptar un código abierto. Cómo puede lograrse eso es lo que se debatirá en las siguientes tesis.

*Tesis 2. Segunda definición de desarrollo*

*Desarrollo es la progresiva satisfacción de las necesidades de la naturaleza humana y no humana, comenzando por aquellos que más lo necesitan*

Los seres humanos tienen necesidades; si estas necesidades no son satisfechas o alcanzadas, dejan de ser seres humanos; si se trata de las necesidades más materiales y somáticas, dejan de ser seres (con vida), y si se trata de necesidades más inmateriales, espirituales, dejan de ser humanos. Podemos emparejar las necesidades somáticas con las funciones fisiológicas del cuerpo humano, incluyendo la piel.<sup>8</sup> Se exponen en el cuadro 1.1.

La privación de la satisfacción de necesidades equivale a sufrimiento, y más cuanto más intensiva (déficit total para una necesidad) y extensiva (varias necesidades) sea. Bien lo saben quienes administran castigos a los seres humanos. El encarcelamiento es la privación de las últimas tres necesidades del cuadro, un campo de concentración o un régimen carcelario severo suma las cinco anteriores, y la tortura ataca al cuerpo humano para infligir el máximo traumatismo, frecuentemente no letal y no detectable. La miseria tiene elementos de los tres tipos. Como mínimo, el desarrollo es la abolición de la miseria, al igual que la paz es la abolición de la guerra.<sup>9</sup>

**Cuadro 1.1. Necesidades humanas y elementos que las satisfacen**

Necesidades humanas primarias	Elementos que las satisfacen
Integridad del cuerpo humano	Protección ante traumatismos
Aporte de aire, agua y alimento (puros)	Aire, agua, alimento
Aporte de estímulos visuales, auditivos, olfativos (agradables)	Entorno agradable
Salida de productos de desecho, excreción	Letrinas, etc.
Temperatura, humedad, control del viento	Vestimenta, refugio
Sueño, descanso	Silencio
Movimiento	Espacio
Sexo	Intimidad
Reproducción	Todas las anteriores

La naturaleza en su conjunto tiene necesidades. Las cinco primeras del cuadro son aplicables a las plantas, las cuatro siguientes también a los animales. La necesidad de reproducción se entiende como una necesidad ontogénica (individual), no como una necesidad filogenética de la especie por tener descendencia; la especie es una abstracción incapaz de sentir carencias respecto a necesidades. Así, el pensamiento de necesidades se extiende a todas las formas de *vida sensible*, lo que en el pensamiento budista se define como cualquier cosa capaz de experimentar sufrimiento, *dukkha*, y potenciación de la vida, *sukha*.<sup>10</sup>

Podemos ahora precisar un importante punto definitorio sobre la privación respecto a las necesidades. A todos los niveles de esas carencias hay un elemento de *sufrimiento*, como se ha dicho. La forma extrema del sufrimiento es la muerte, la *extinción* individual, sea ésta consecuencia de traumatismos infligidos al cuerpo (violencia directa) o falta de aportaciones (violencia estructural). Pero antes de la extinción del individuo, otro concepto clave entra en la teoría y práctica del desarrollo: la *explotación*, definida aquí como la utilización de la vida más allá de su capacidad de reproducción. Lo que esto significa para los seres humanos está relativamente claro. La reproducción es renacer cada mañana, fresco y dispuesto, tras el sueño y el descanso, la evacuación y el alimento, preparado para empezar un nuevo día. No reproducirse significa ser cada mañana un poco menos que la mañana anterior, en una sucesión descendiente que antes o después acaba en la muerte. Cuando esto ocurre para todos los individuos, esa especie está en peligro, amenazada de extinción. Otra palabra para la *reproductibilidad* es *sostenibilidad*, pero es menos sugerente ya que oculta el mecanismo, la reproducción por las propias fuerzas, frente a la reproducción apuntalada por asistencia externa, etc. *Renovabilidad* es mejor como término, e incluye también a la naturaleza no sensible, inerte.<sup>11</sup>

Si el desarrollo es la progresiva satisfacción de necesidades de la naturaleza humana y no humana, entonces el problema de la degradación medioambiental pasa a ser una cuestión de prioridades. Se dan tres actitudes relativamente definidas: el desarrollo *homo-céntrico*, por el cual se da prioridad a las necesidades humanas, con exclusión de las necesidades de la naturaleza (o, más en concreto, de la naturaleza no humana); el *desarrollo centrado en la naturaleza*, en el que se priorizan las necesidades de la naturaleza excluyendo las necesidades humanas; y el *desarrollo equilibrado humano/naturaleza*, por el cual se llega a algún tipo de acuerdo. Tras este bien conocido debate hay un dato muy simple, muy poco agradable para los seres humanos: mientras que la naturaleza puede arreglárselas muy bien sin los seres humanos, éstos sólo pueden estar uno o dos minutos sin aire, cerca de una semana sin agua, y como máximo un mes sin comida. Sabiendo esto, el desarrollo humanocéntrico actual toma muchas veces la forma *ilustrada* de la protección medioambiental, lamentando que la naturaleza *ponga límites al crecimiento* y hablando sobre cómo se puede *sostener* la naturaleza. Se concibe la naturaleza como *für mich* y *no an sich*, en términos de sus necesidades para su propio beneficio. Y bajo esto, de nuevo, subyace una actitud hacia la naturaleza muy similar a la que ciertas élites tienen hacia el pueblo llano: existen para nuestro provecho, como medio para nuestra reproducción.<sup>12</sup>

Las necesidades somáticas vienen bajo dos encabezamientos: *supervivencia*, por oposición a extinción, y un mínimo de *bienestar*. Los seres humanos tienen también necesidades espirituales. Podemos resumirlas en los encabezamientos de *identidad*, algo con lo que identificarse en los espacios natural, personal, social, mundial, temporal y cultural, dando sentido a la vida; y *libertad*, definida en parte como movilidad en el espacio mundial, el social y el interno, personal, con la posibilidad de hacer elecciones. ¿Tienen esto los animales y las plantas? ¿Quién sabe?

*Tesis 3. Tercera definición de desarrollo**Desarrollo es crecimiento económico, pero no a costa de alguien*

Esta definición nos acerca más a la forma en que se suele entender el desarrollo, con la importante y molesta condición que aparece con el *pero*. Los costos son bien conocidos. En el espacio de la naturaleza aparecerían como agotamiento (extinción de la naturaleza viva e inerte) y contaminación (tóxica). En el espacio humano, como carencias respecto a las necesidades, hasta el punto de amenazar a la reproducción; en el espacio social (sistemas de interacción humana), como déficits de diversidad y simbiosis; en el espacio mundial (sistema de interacción entre sociedades), como déficits en diversidad y simbiosis. En el tiempo (futuro) como déficits en capacidad de reproducción (renovación, sostenibilidad), y en el espacio cultural como inadecuación intelectual.<sup>13</sup> El problema está en si es posible, incluso concebible, el crecimiento económico sin tales costos. Se da incompatibilidad si definimos crecimiento económico como los incrementos positivos en el producto nacional bruto per cápita, donde el producto nacional bruto refleja sobre todo las actividades económicas conocidas como *industria y comercio*, y donde la *industria* tiende a producir residuos inorgánicos y/o orgánicos sintéticos que no son biodegradables, y el comercio tiende a alejar entre sí las causas y efectos. Y hasta ahora sólo hemos estado mirando a la naturaleza. Pero si interpretamos *crecimiento económico* como *actividad económica*, como ciclos que conectan la *naturaleza* (recursos materiales y energéticos, y depósito de residuos), la *producción* (procesamiento de la naturaleza) y el *consumo* (cualquier final de los productos, cerrando el ciclo, devolviendo los residuos a la naturaleza), entonces, a priori, la actividad económica no acarrea costos. La tarea es descubrir cómo puede hacerse eso.

Evidentemente las tres definiciones dadas de desarrollo —centrado en la cultura, centrado en las necesidades y centrado en el crecimiento— son contradictorias. Lo que es desarrollo para uno puede no serlo para otro u otros. Una cultura puede no tener ni las necesidades ni el crecimiento en su agenda oculta, o puede tener unas pero no el otro. La pregunta es: ¿Qué culturas, o civilizaciones, son realmente culturas de desarrollo, si es que las hay?

*Tesis 4. Primera tesis gramatical**El sustantivo 'desarrollo' sólo puede entenderse en su forma plural, desarrollos, no en singular*

Es lo que se desprende de la primera definición: varias culturas, varios desarrollos. La tesis es básica y proporciona el telón de fondo para un buen número de fenómenos negativos de nuestro mundo. Así, si el desarrollo de una cultura se impone sobre otra, más tarde o más temprano se vivirá como una camisa de fuerza, aunque sea liberadora, proporcionando ciertos grados de libertad, en direcciones nuevas. Para las élites que ya han interiorizado esa cultura extranjera, incluso foránea, no habrá problema, salvo con sus *masas retrasadas*. Pero la gente reaccionará, en parte con sabotajes pasivos, subconscientes, o al menos con la ineficacia, cuando tiene que trabajar en una matriz sociocultural que no vive como suya, y en parte con resistencia activa, incluyendo la violencia, definida por la cultura dominante como *terrorismo*. Otro término utilizado actualmente por la cultura dominante es *fundamentalismo*, en referencia a los pueblos que creen lo suficiente en sus propia cultura como para defenderla y no ceder ante una cultura dominante del exterior. Estas creencias también inspiran resistencia activa y pasiva.<sup>14</sup>

*Tesis 5. Segunda tesis gramatical**El verbo 'desarrollar' sólo se puede entender como verbo intransitivo, reflexivo o recíproco, no como verbo transitivo*

El desarrollo es básicamente un autodesarrollo. Un Otro no puede ser causa del desarrollo en el Yo sin dañar la autonomía de ese Yo. La autonomía es uno de los objetivos del desarrollo según cualquier definición. Yo desarrollo, yo me desarrollo, nos desarrollamos mutuamente.

Intente usted criar a sus hijos sin darles nunca la experiencia de la autocausalidad. Puede que la fórmula le funcione los diez primeros años más o menos. Pero a partir de ahí los padres tendrán entre manos una muy merecida revuelta adolescente. Lo que en ese momento ocurre puede también formularse de manera gramatical: convertirse en uno mismo, en el (propio) Yo, es ser la S de la frase media indoeuropea con Sujeto-Predicado-Objeto; no ser la sempiterna O.

Intente usted criar a un niño sin apenas retos. La criatura no domina nada por sí misma, sólo realiza algunas tareas caseras según normas preestablecidas, como sacar la basura, hacer camas, alguna limpieza. Hágase eso durante setenta años, añadiendo un poco de dinero para sus gastos a medida que ese ser humano va atravesando lo que podría haber sido un ciclo vital. El resultado sería trágico. Hágase esto con los países, y el resultado es exactamente lo que hoy se tiene por ayuda al desarrollo: un esfuerzo para desarrollar a otro ser.

La ayuda al desarrollo se convierte en un pacto por el cual el receptor obtiene algo de dinero para servicios básicos, y el emisor obtiene el crecimiento interno derivado de cualquier estímulo. Pero el desarrollo significa aceptar los retos tú mismo, no dárselos a otra persona o dejar que otra persona te los quite. *Ayuda al desarrollo* es una *contradictio in adjecto*.

*Tesis 6. La civilización occidental se percibe a sí misma como la civilización universal, y universaliza su historia como historia del desarrollo para otros, lo que significa que*

- A. *Desarrollo = desarrollo al estilo occidental = modernización, y*
- B. *Desarrollo = crecimiento = crecimiento económico = crecimiento PNB*

Estos dos enunciados apuntan a dos aspectos básicos de las teorías occidentales sobre progreso o mejora generalizada, incorporadas ya en la palabra *desarrollo*: *diferenciación* y *crecimiento*. Según el primero, el progreso consiste por encima de todo en una creciente división del trabajo, es decir, creciente especialización; y según el segundo, el crecimiento consiste en una creciente producción de bienes y servicios. Algunos ven la diferenciación como una condición necesaria y suficiente para el crecimiento.<sup>15</sup>

Pero la mente occidental, sede de las dos religiones universalizantes y, por lo tanto, misioneras del mundo (el cristianismo y el islam), además de singularistas (poseen la única verdad) y monoproféticas (Jesucristo y Mahoma),<sup>16</sup> no se queda tranquila con una fórmula que puede o no serle aplicable. Cualquier fórmula tiene que ser válida universalmente, lo que lleva a la tesis general expuesta. La fórmula de la modernización, por lo tanto, trae consigo la lógica occidental, aristotélica y cartesiana, la lógica de un Estado con gabinete, ministros, centralización, etc., y la lógica del capital con el crecimiento económico como corolario.

Y en este punto, la trivialización del potencial inherente al término *desarrollo* se lleva a un conveniente y altamente operativo punto de reducción al absurdo, donde, en nom-

bre del desarrollo, se pueden acometer un gran número de proyectos.<sup>17</sup> Las tres definiciones, y las tres tesis semánticas, quedan descartadas.

*Tesis 7. Las principales condiciones para el crecimiento económico son trabajar duro, ahorro/inversión, codicia y desconsideración*

El camino al crecimiento económico pasa por la transformación o procesamiento de materias (industria) y la puesta en el mercado (comercio interior y exterior). Para tener éxito, deben vigilarse tres variables: C/P (la calidad más alta posible al precio más bajo posible); C/N (la mayor cantidad posible de cultura impresa sobre la menor cantidad posible de naturaleza *en bruto*; en otras palabras, el mayor grado posible de transformación de materia prima) y F/R (un equilibrio adecuado entre la economía financiera y la economía real).

Se necesita trabajar duro para estos tres objetivos, especialmente en una economía competitiva. Pero también es necesario el ahorro/inversión, la no utilización de la totalidad de los ingresos para consumo material e inmaterial; de lo contrario, no se puede mantener el margen competitivo logrado. Prestar mucha atención a los costos en términos de explotación (déficits de reproducción) de la naturaleza, del proletariado interior en el espacio social y el proletariado exterior en el espacio mundial, e incluso del Yo,<sup>18</sup> únicamente desviaría energías del objetivo principal. Además, eso es problema *de ellos*. El tema clave, la motivación predominante de la actividad es sencilla: la *codicia*.

En tal cultura tiene que darse una cierta *postergación de la gratificación: trabajar duro, disfrutar más adelante*. De ahí nacen las pautas de vacaciones y jubilación, suponiendo un *trabajar duro sin alegrías* durante la mayor parte del año y de la vida, y *nada de trabajo muchas alegrías* durante parte del año y de la vida. Pero es obvio que cualquier disfrute quita tiempo al trabajo duro y no permite dedicar toda la atención al ahorro/inversión, haciendo que la cantidad de tiempo dedicada al ocio sea un posible indicador de *ablandamiento*, y, en consecuencia, de incipiente declive —tanto si se aplica al Imperio romano de hace 2.000 años como al Japón actual—.

*Tesis 8. Los principales transmisores de falta de consideración son varones, protestantes y economistas, especialmente cuando se combinan los tres*

Analizar esto hasta el fondo nos llevaría a profundizar en teología, biología/cultura/estructura y la economía dominante como ciencia. Sólo tocaremos algunos puntos.

Primero: *varones*. El 95-98% de la violencia directa del mundo es cometida por varones, lo que hace que exista una sólida tradición de desconsideración, de *dureza*. Los hombres intentan controlar su propia violencia sustituyendo la violencia directa por violencia cultural y estructural. Se estructuran en jerarquías para controlar el ejercicio de la violencia directa, limitándola a violencia de los de arriba sobre los de abajo, y la ejercida desde dentro del grupo a los que están fuera; protegiendo las zonas superiores internas. El prototipo es el ejército, la explotación de proletariados interiores y exteriores, la continuación de la guerra por otros medios. Hay preferencia por sistemas deductivos como las doctrinas cristiana e islámica de la guerra justa, y el derecho internacional, antes que actos espontáneos de compasión humana.<sup>19</sup>

Segundo: *protestantes*. Se ha dicho mucho sobre sus razones para trabajar duramente y para el ahorro, o la postergación de la gratificación en general, en la tradición weberiana (Max Weber era protestante).<sup>20</sup> ¿Por qué habrían de ser también menos respetuosos? Dos factores parecen ser especialmente importantes.

Uno de los rasgos básicos del paisaje teológico luterano era la construcción del paraíso como un bien escaso. No debía parecer que el acceso estaba garantizado por alguna fórmula controlada por los propios seres humanos. Al contrario, siendo Dios su propia causa, los humanos tienen poca o ninguna influencia. Esto significa la incertidumbre, pero también hacer cola ante esas Puertas Nacaradas. Dada la superindividualización del alma protestante, hacer cola significaría competir para entrar en el paraíso.

Y el segundo rasgo: el protestantismo como un cristianismo des-Marificado; truncando la *cuatridad* cristiana habitual de Dios Padre, María la Madre, el Espíritu Santo y Jesucristo el Hijo, con la eliminación de María. Con María desaparecen la compasión y la misericordia, virtudes generalmente tenidas por femeninas, más profundas que la gracia divina otorgada por Dios a los seres humanos. Lo que queda es una trinidad con dos varones y un tercero de dudoso género, y sin una Santa Madre que interceda por un pecador con una palabra de compasión.

Resultados: angustia, acompañada por la esperanza de que el éxito en esta vida pueda ser una premonición del éxito en la vida futura.

Tercero: *economistas*. La economía predominante, como cualquier ciencia, es un esfuerzo por hacer que determinados aspectos de la realidad sean transparentes y tratables por la mente humana en general y por las facultades de abstracción y generalización en particular, pero siempre a costa de hacer que otros aspectos de la realidad sean opacos. Característico de la economía es que los aspectos que se hacen invisibles están dentro del propio campo de la economía —efectos *colaterales* directos, consecuencias negativas y positivas—; pero no se explican por la actividad económica. En otras palabras, las *externalidades* o elementos externos, así llamados porque no están en el centro del escrutinio intelectual, sino que permanecen en las sombras o más allá, en el subconsciente o inconsciente de la economía dominante.

Éstos son los defectos o áreas sin desarrollar en la periferia de la mente economista. Podemos identificar seis fallos rápidamente, utilizando la tipología de espacios expuesta en la tesis 3:

- *Espacio de la naturaleza o natural*, considerado no en sí mismo, sino como un recurso y posible vertedero para elementos contaminantes.
- *Espacio humano*, considerado sobre todo como factores de producción a diversos niveles y como potencial de consumo.
- *Espacio social*, considerado sobre todo como escenario para los ciclos de producción-distribución-consumo, y como mercado.
- *Espacio mundial*, considerado básicamente como un espacio social internacional.
- *Tiempo*, únicamente horizontes temporales más cortos hacia atrás y adelante.
- *Cultura*, hecha para estar al servicio de la economía construida por economistas y no al revés; es decir, relativizando todos los valores y haciéndolos comparables mediante la monetarización, para permitir análisis de costos-beneficios interpersonales e intervalos.

Y sobre todo esto, cae el *séptimo fallo*:

- *Epistema*, la falta de capacidad de desarrollar consciencia de los fallos en el propio razonamiento, de ver los otros seis fallos.

Imaginemos ahora un mundo donde el crecimiento económico en el sentido moderno de la palabra, bien operativizada en el PNB/cápita, se pone en marcha en la parte de

Europa dominada por el protestantismo, y en un período donde se da un patriarcado fuertemente articulado. El fenómeno va acompañado por una gran cantidad de violencia, como la esclavitud y el comercio triangular, y el colonialismo/imperialismo para el proletariado exterior; con represión de la clase obrera, el proletariado interior, cuando éste intenta mejorar sus condiciones de vida.

Lo que falta es la buena conciencia derivada de la firme convicción de estar en la senda recta y estrecha, pese a que haya algún sufrimiento en el camino, especialmente en las cunetas. La economía dominante produjo y reproduce estas justificaciones, muestra coherente y brillante de violencia cultural.

*Tesis 9. En el mundo existen dos grandes regiones de crecimiento económico: el Noroeste judeocristiano (JC) y el Sureste budista-confucianista (BC)*

Si las condiciones son trabajar duramente, ahorro/inversión, codicia y falta de consideración, no hay duda de que el mundo noroccidental da la talla, con la parte protestante como centro. Las cosas están un poco más suavizadas en las partes judaica y musulmana, que se centran en la justicia social, y en la cristiandad católica y ortodoxa, donde la diosa femenina sigue ocupando su lugar.

Pero el mundo del Sureste —Japón, China, Corea, Vietnam— también cumple. El trabajo duro y cierta austeridad están profundamente incrustados en la ética confuciana; en la ética budista la consideración hacia los demás y la solidaridad, especialmente en la ética del budismo Mahayana, con su fuerte acento en el contexto transpersonal más amplio. Sin embargo, ese contexto más amplio no abarca todo el mundo. Sólo los proyectos occidentales, en especial el cristianismo y el islam, se autoatribuyen validez universal. El mundo del Sureste podría enfocar la explotación hacia el resto del mundo, en el mundo exterior a su propio mundo, tratando mejor a su propia parte. El resultado final puede ser el mismo: crecimiento económico, y no desarrollo en el sentido de la tesis 3, a costa de nadie. Pero en la mezcla de budismo Mahayana y confucianismo hay al menos un potencial para mayor igualdad en la región BC.

El país más importante de la región JC es Alemania, con la Unión Europea y Europa del Este/ex URSS como *Hinterland*; y en la región BC el más importante es Japón, con Asia del Este/Sureste como *Hinterland*. Pregunta: el eje Alemania-Japón, ¿es para la paz o para la guerra? Y ¿cómo se comportará este dúo respecto a Estados Unidos?

*Tesis 10. En el sistema mundial de crecimiento económico, el resto del mundo queda condenado por el momento al estatus de periferia*

No es imposible escapar de esa situación. Pero ciertamente requiere muchísimo trabajo, mucho ahorro e inversión, ambición y posiblemente también algo de *falta de consideración compensatoria*, incluso si se hace de forma completamente no violenta. Gandhi organizó el boicot de productos británicos, especialmente productos textiles, para preparar el camino a la autosuficiencia económica, e incluso recogió dinero para no dañar a los comerciantes británicos. Pero no puede negarse el hecho de que se vieron perjudicados al frenarse su expansionismo.

En el mundo actual, las dos superpotencias de la guerra fría son notablemente parecidas. La codicia y la falta de consideración no les son problema; ambas tienen impecables credenciales en ese terreno. Pero el trabajo duro y el ahorro resultan problemáticos para las dos. Es difícil predecir el futuro, sin embargo; tanto rusos como estadounidenses

tienen potencialidades ocultas que pueden aflorar cuando sean sometidas a prueba en condiciones de auténtico apuro.

Mientras que este perfil es aplicable también a otras zonas de la periferia mundial, hay otras regiones con el perfil opuesto: trabajo duro, ahorro como baluarte contra tiempos más duros, escasa ambición y consideración con la naturaleza, el Yo y el Otro. La mayoría de los pueblos indígenas son así, y ésa es la razón por la que han sobrevivido tanto tiempo. Aunque también es la razón por la cual están siendo lentamente eliminados.

Exacerbar la situación: la homogeneización generalizada de las élites mundiales sobre el tema del crecimiento económico, en lo cual tendrán más o menos éxito. Si no satisfacen las cuatro condiciones, tenderán a ser colaboradores del centro, proporcionando materias primas, mano de obra en bruto y mercados vírgenes.

*Tesis 11. La ayuda al desarrollo es el legítimo fruto de un padre imperialista occidental y una madre misionera cristiana, y la criatura lleva el código de ambos*

Básicamente, la ayuda al desarrollo es una forma de garantizar la reproducción, incluso la supervivencia, en todo el mundo de la cultura y estructura occidental, plantando por todas partes las semillas socioculturales con ese código genético en particular, haciendo uso de la pobreza o miseria locales para legitimarse. Cuando la ayuda al desarrollo no consigue reducir la miseria, sino que lleva a su reproducción, se entiende como una razón más para continuar con el ejercicio de asistencia. El *padre* se lanza sobre la oportunidad de expansionarse, esta vez económica y culturalmente más que sólo política y militarmente, y la *madre* se siente bien por distribuir tanta caridad por todas partes.

Muchas veces se culpa de los malos resultados a los receptores, cuando no acaban de aparecer las mejoras y si se produce un mayor deterioro. Son sencillamente demasiado *tradicionales*, su cultura no es la correcta y, además, son vagos y/o corruptos. Es posible que todas estas observaciones sean correctas —si es que tiene sentido juzgar a las personas de una cultura y sus objetivos de desarrollo con los criterios de otra—. Los occidentales no suelen tener problemas para eso; producen un sinfín de informes *científicos* sobre la situación de desarrollo en cualquier parte no occidental del mundo, y no comprenden que la ciencia occidental, atómica y deductiva, es también una etnocencia. Pero la ayuda al desarrollo proporciona recursos a sus receptores, y desencadena la competencia, incluso luchas, por una porción del pastel; hace a los ganadores corruptos y a los perdedores indolentes víctimas de la degradación de su propia cultura.

*Tesis 12. La ayuda al desarrollo constituye un mercado internacional altamente competitivo, donde las naciones donantes y las receptoras hacen sus licitaciones, ofreciendo y aceptando proyectos bajo diversos lemas (preinversión, infraestructura, costes de transacción, desarrollo comunitario, participación, sustitución de importaciones, sustitución de exportaciones, necesidades básicas; para los países más pobres, para los pueblos más pobres, para los pueblos más pobres en los países más pobres, para las mujeres, para las mujeres campesinas más pobres, para el medio ambiente, para el desarrollo sostenible) para incrementar su parte de lo que se ofrece y acepta*

El nivel de participación en el ejercicio puede ser más importante que el logro o no del objetivo enunciado en el lema. Se instala un proceso de burocratización por el cual los proyectos se juzgan en función de la cantidad de medios más que de la calidad de los

finés. Esto abre la puerta para la cooperación a alto nivel entre las élites negociadoras del país donante y del receptor; el donante puede incrementar su participación si el receptor acepta, y al revés.

Así que ahí están las agencias de desarrollo, una en cada valle y colina, a veces cooperando y *coordinándose*; a veces compitiendo, haciendo ofertas para superar a las otras; llegando a arreglos con las élites locales para que los proyectos *tengan éxito*. Las élites locales son muy conscientes de su poder en este terreno, y de la importancia que tiene para las agencias tener algo que enseñar. De golpe alguna de ellas captará, a menudo a través de organismos de la ONU, una nueva consigna que puede abrir el camino a nuevos proyectos y dinero fresco. Pero las agencias competidoras presentarán el peligro e inmediatamente adoptarán el mismo lema, incluso el mismo *decenio*, para que lo lleve adelante la misma gente que el año anterior tenía una consigna totalmente contraria. El ejercicio es a prueba de consignas.

*Tesis 13. La ayuda al desarrollo podría darse en forma de eliminación de los principales obstáculos estructurales, las estructuras centro-periferia, y de realización de pedidos estimulantes a la periferia*

Los pobres resultados de las décadas de ayuda al desarrollo pueden rastrearse en parte a la falta básica de comprensión de la segunda tesis gramatical, la tesis 5. La asistencia al desarrollo es un intento de desarrollar a otro, cuando es tan evidente que el mayor esfuerzo tiene que venir desde dentro. El mecanismo subyacente es una parte de la teoría de los efectos secundarios externos: ¿quién asume el reto con relación a un proyecto de desarrollo? Evidentemente, aquellos que tienen el poder para definir el problema y utilizarlo como materia prima para transformarla en soluciones —directivas para la acción—. Según la definición de la ayuda al desarrollo, son esas personas las que serán expertos extranjeros, no las locales, cuya capacitación desafiaría el mismo concepto de asistencia técnica.

Pero incluso si como verbo el concepto *desarrollo* no se utiliza como transitivo, puede ser reflexivo. Los países donantes, fundamentalmente del Centro del sistema económico mundial, pueden desarrollarse a sí mismos y contribuir así al desarrollo en otros, mediante el crecimiento con menores costos. Si un camino a la riqueza material pasa por una alta C/N, entonces los países menos desarrollados tendrán que dedicarse a la transformación, y no darse por satisfechos con productos semitransformados o en bruto; aunque a altos niveles de C/P, que les han sido asignados por la devastadora doctrina de las *ventajas comparativas*. Si los países más desarrollados no cambian ese obstáculo, lo harán los propios países menos desarrollados, como señalaba la South Commission (Comisión del Sur, presidida por Julius Nyerere), mediante la cooperación Sur-Sur. Los países más desarrollados dispuestos a ayudar darían el siguiente paso, haciendo pedidos estimulantes a los menos desarrollados.

*Tesis 14. Una condición necesaria para la ayuda al desarrollo es la reciprocidad: yo te ayudo, tú me ayudas; por ejemplo, solicitando a los países menos desarrollados que sean donantes de asesoramiento sobre desarrollo a los países más desarrollados*

La segunda alternativa al verbo transitivo, tras la reflexiva, es la recíproca. La pregunta habitual en este sentido es cómo pueden ayudar los países menos desarrollados, que por definición son tan pobres. La respuesta, poco comprendida en los más desarro-

llados, está en ayuda no material; eso que los más desarrollados dispensan tan gustosamente: asesoramiento por expertos, solicitado y no solicitado. Los países en desarrollo han sido durante largo tiempo objetos de estudio y evaluación. Cuando esto se hace también en el otro sentido, puede surgir un diálogo entre iguales sobre problemas comunes: sobre la infancia, la tercera edad, las personas enfermas y la alienación en general.

¿Están dispuestos los países más desarrollados a aceptarlo? Imagínese lo que puede suponer en la práctica: una delegación india va a Manhattan para estudiar las pautas estadounidenses de procreación y planificación familiar, firmemente convencida de que si el 5% de la población mundial consume cantidades desproporcionadas de los recursos energéticos mundiales y es responsable de las enormes cantidades de contaminación mundial, lo que se necesita es una drástica reducción de la población. Se han hecho los correspondientes informes para los países menos desarrollados, por los más desarrollados. ¿Y si los menos desarrollados los hicieran para los más desarrollados, incluido Washington, D.C.?

Otro ejemplo. Noruega pasa por ser un país altamente desarrollado, y se enorgullece de tener un auténtico Estado de bienestar. Un aspecto del Estado de bienestar ha sido el cuidado de las personas ancianas, incluyendo las residencias. Desde el punto de vista de otras culturas, separar a las personas mayores de su prole es atroz. Llega una delegación de países no desarrollados a Noruega, proponiendo diversas medidas alternativas. ¿Están dispuestos los noruegos a aceptar los consejos? ¿O los estadounidenses?

*Tesis 15. Los mejores suministradores de ayuda al desarrollo son probablemente las organizaciones sociales de voluntariado, que trabajan con diálogos persona-persona más que experto-experto, proporcionan asistencia más cercana a las necesidades básicas y están dispuestas a aceptar reciprocidad. Probablemente las organizaciones de voluntariado de mujeres son especialmente útiles*

Una de las razones es muy sencilla: las organizaciones sociales (apodadas *no gubernamentales* por los gobiernos, como si los pueblos existieran sólo como negación de los gobiernos, como si llamásemos a los gobiernos *no populares*), pueden promover sus propios intereses en un escenario de ayuda al desarrollo. Pero lo probable es que esos intereses sean inocuos, incluso positivos para el receptor. Cuando los gobiernos *dan* ayuda, suelen estar implicados los intereses nacionales tal como los entienden los gobiernos, y esos intereses distan mucho de ser inocuos: promoción comercial de los productos nacionales, reciprocidad política en forma de apoyo, incluso votos en organizaciones internacionales, derechos a bases militares, acuerdos de defensa conjunta, etc. Todo esto teñirá, incluso transformará, cualquier contenido desarrollista, como la satisfacción de las necesidades de los seres humanos y de la naturaleza a la par, o incluso el aspecto de crecimiento económico.

A esto se suma la diferencia entre los expertos gubernamentales y la experiencia adquirida por una organización voluntaria. Los primeros son expertos en algo, con alto rango en su propio país, y, en consecuencia, la producción de ese algo en un país en desarrollo será normalmente para la exportación. El trecho que va de experto a exportado es muy corto. Por contraste, las organizaciones de voluntariado pueden transmitir experiencias a nivel humano entre los países más desarrollados y los menos desarrollados y viceversa, incluso en cooperación directa con voluntariado de países menos desarrollados. Y es más fácil que sean fieles a la prioridad de las necesidades básicas y solidaridad con la humanidad y la naturaleza. Y a la reciprocidad.

## Notas

1. Para una excelente introducción a muchas de estas cuestiones y al pensamiento subyacente, véase Wolfgang Sachs (ed.), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power* (El diccionario del desarrollo: guía al conocimiento como poder), Atlantic Highlands (Nueva Jersey), Zed Books, 1992.
2. Entendidas aquí como trabajadores de cuello blanco, no manuales, y como autoempleados con muy pocos empleados. Pueden proceder de las clases trabajadoras manuales del sector primario, secundario o terciario, pero aspiran a estar en las clases altas de los pudientes que no necesitan trabajar para ganarse la vida, y asumen los valores sociales de la clase a la que aspiran, no los de la clase de la que proceden. Experiencias en América Latina indican que cuando las clases trabajadoras intentan mejorar su situación, las clases medias se alinean con las clases superiores y con otras élites del poder (político, militar, cultural); también a la hora de requerir ayuda externa. Lo mismo parece aplicable a los países de clase media, que no están ni en la OCDE ni en el Tercer Mundo, como pueden ser los países ex socialistas a nivel mundial.
3. Las tres medidas políticas son formas de gestionar los excedentes creados por una sociedad. Esos excedentes los generan todas las partes, el pueblo llano y las élites, y puede venir de fuera (o filtrarse al exterior). El problema está en quién decide cómo se gasta. Cuando a los trabajadores se les paga una miseria por la jornada laboral, el excedente sube arriba al no ser accesible para las capas inferiores. Cuando las élites obtienen una fuerte reducción de impuestos, ellas mismas deciden cómo gastar (y generalmente no es para educación o sanidad social, salvo para algunas obras de caridad). Cuando el dinero se gasta en aeropuertos antes que en autovías internacionales sólo se benefician las élites (África es un buen ejemplo de ello).
4. Sobre estos conceptos, véase el capítulo I de la cuarta parte.
5. La historia del mayor genocidio de la historia del mundo, la conquista del hemisferio occidental, no puede escribirse sin tener en cuenta esto como factor explicativo adicional. Véase David Stannard, *American Holocaust* (Holocausto americano), Oxford, Oxford University Press, 1992.
6. Para un análisis más profundo, véase J. Galtung, K. Kåufer y C.O. Scharmer, «Culture: Mainstream Economics and Occidental Cosmology» (Cultura: economía dominante y cosmología occidental), en *Economics in a New Key* (La economía en una nueva clave), de próxima aparición, cap. 2.6.
7. Para una primera presentación de este concepto, véase J. Galtung, T. Heiestad y E. Rudeng, «On the Last 2,500 Years in Western History: And Some Remarks on the Coming 500» (Sobre los últimos 2.500 años de la historia occidental, y algunos comentarios sobre los próximos 500), en Peter Burke (ed.), *New Cambridge Modern History, Companion Volume*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, vol. XIII, 318-361.
8. Para un debate más detallado, véase Johan Galtung, «The Basic Needs Approach» (El enfoque de las necesidades básicas), en K. Lederer y otros (eds.), *Human Needs, a Contribution to the Current Debate* (Necesidades humanas, contribución al debate actual), Cambridge (Massachusetts), Oelgeschläger, Gunn & Hain, 1980.
9. No es lo mismo que pobreza. La pobreza es tener poco, la miseria causa dolor.
10. Para un análisis del budismo, véase Johan Galtung, *Buddhism: A Quest for Unity and Peace*, Colombo, Sarvodaya Vishva Lekha, 1993.
11. O lo que definimos como *no vivo*. La hipótesis de la Madre Gaia cambia esto al considerar el planeta entero en una perspectiva teleológica, con la renovación como una de las formas de mantener un equilibrio.
12. Dar la vuelta a esto, al menos planteándose estas preguntas, es un aspecto de la ecología en profundidad, fundada como enfoque y movimiento por el filósofo noruego Arne Naess. El desarrollo centrado en la naturaleza podría partir de que la humanidad, con su comportamiento actual, causa tanto más daño que bien que se debe dar prioridad a la naturaleza y no a los seres humanos, reduciendo drásticamente su número. El tercer enfoque llevará a duras decisiones cuando entran en competencia la vida humana y la no humana. Para más información sobre ecología en profundidad, véase George Sessions (ed.), *Deep Ecology for the 21st Century* (Ecología en profundidad para el siglo XXI), Boston (Massachusetts), Shambhala, 1995.

13. Así, una tesis básica en este análisis de *desarrollo* es que la economía dominante sencillamente no es adecuada como herramienta para la teoría y práctica del desarrollo.
14. Quienes tildan a otros de creyentes, fundamentalistas y demás podrían reflexionar sobre su propia adscripción a la principal religión laica del mundo actual, conocida como individualismo materialista, materialismo individualista, consumismo o sencillamente forma de vida burguesa. Si un criterio para definir el fundamentalismo es la disposición a matar por él, estas personas podrían encajar en la definición. Por ejemplo, si asumimos que uno de los motivos para la guerra del Golfo fue el temor a la pérdida del control sobre el petróleo de Oriente Medio, *la vena yugular* (George Bush padre).
15. Ésta fue una posición básica entre macrohistoriadores occidentales muy influyentes, como Adam Smith, Herbert Spencer, Emile Durkheim y Max Weber. Véase Johan Galtung y Sohail Inayatullah, *Macro-history and Macro-historians* (Macrohistoria y macrohistoriadores), de próxima aparición.
16. El judaísmo, origen de las otras dos, es singularista, pero ni universalista ni monoprofético.
17. Se trata sencillamente de esto: lograr el crecimiento económico no es algo necesariamente fácil, pero las dificultades son menores en relación con el intento de cuadrar el círculo obteniendo crecimiento económico sin costes para nadie. Apostar por el crecimiento económico, sin preocuparse demasiado por la factura ni por quién la va a asumir (si es que alguien lo hace), es tomar la vía del menor esfuerzo.
18. La terminología proletariado interior (para referirse a la clase trabajadora interior) y proletariado externo (para la del mundo exterior, los bárbaros, hoy el Tercer Mundo) está tomada de (Arnold) Toynbee. La explotación se entiende aquí como un uso excesivo de la vida, y *vida* se divide a su vez en cuatro partes: el Yo que practica la explotación, la clase trabajadora interior, el mundo exterior —Tercer Mundo— y la naturaleza.
19. Esto está inspirado, por supuesto, en el trabajo de Carlos Gillian *In a Different Voice* (Con una voz diferente). Pero permítaseme poner un ejemplo basado en la experiencia personal. En 1974, fui observador en la delegación noruega a la Conferencia de la ONU sobre Derecho del Mar (UNCLoS) celebrada en Caracas, Venezuela. Había unos 150 países y unos 150 temas, lo que quiere decir que la agenda total tenía un nivel de complejidad muy alto. Sólo hacerse intelectualmente con los temas, por no hablar de encontrar soluciones, desbordaba las posibilidades de la mayoría de los participantes e incluso de las delegaciones. Así que hubo muchas sesiones dedicadas básicamente a la reducción de la complejidad. Un día me invitaron a una sesión de secretarías. Habían estado escribiendo a máquina los documentos; elaborados por hombres, mecanografiados por mujeres. Uno de los problemas básicos era sobre los minerales del suelo y el subsuelo marinos. Los hombres debatían sobre cómo *explotarlos*; las secretarías querían debatir a quién deberían beneficiar. Y sus respuestas iban en la dirección de las mujeres y de la infancia que sufre en el Tercer Mundo, en América Latina, en África, en el sur de Asia. Compasión. Pero los hombres —es decir, prácticamente la totalidad de los delegados— tenían otras perspectivas. Su primer problema era cómo podían encajar sin tensiones esos posibles recursos marinos, como los famosos nódulos, en el edificio del derecho internacional. Para eso se necesitaría mucha investigación; en otras palabras, nuevos institutos, posiblemente nuevas titulaciones y doctorados; al menos más gente entrenada en las oportunas construcciones intelectuales. A ello se añadía el problema de cómo podían atenderse los intereses nacionales, es decir, los de su propia nación, no los de las demás y tampoco los de los seres humanos en un sentido directo. En otras palabras, jerarquías verbales y sociales de derecho e intereses, como hemos comentado. Nada de compasión hacia los necesitados.
20. Tanto *El Capital*, de Carlos Marx, como *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (La ética protestante y el espíritu del capitalismo), de Max Weber, bien merecen aún ser leídos, sea interpretándolos en función de la brillantez de sus autores, o por su influencia, porque el mundo no ha cambiado tanto.

---

## II. Seis escuelas económicas

### 2.1. DEFINICIÓN DE LAS ESCUELAS

Al margen del escepticismo en lo tocante a la economía dominante, no se puede negar que la *economía*, la organización de los ciclos naturaleza-producción-consumo, juega un papel determinante en cualquier sociedad. Por otra parte, lo mismo puede decirse de la *política*, la organización del poder; de la *cultura*, porque la cultura desempeña un papel importantísimo en la definición de qué se produce y consume, y cómo; y de lo *militar*, la organización del poder coercitivo.

La tesis básica de este capítulo es que las diversas economías que hay en el mundo están organizadas con cierta lógica, según escuelas económicas. Para analizar esas escuelas necesitamos discursos, ángulos bajo los cuales podamos verlas y comprender mejor sus características básicas. Aquí utilizaremos el ciclo económico y la cultura que subyace bajo el mismo.

El *ciclo económico* lo entenderemos como *inputs* (aportes, entradas), *throughputs* (aportes intermedios), *outputs* (productos, resultados) y distribución. Estamos hablando sobre la producción de bienes y servicios (perjuicios y deservicios). Para producir, se necesitan aportaciones, *factores de producción*. Utilizaremos un conjunto de cinco: Naturaleza, Trabajo, Capital, Tecnología, y Gestión o dirección. La función productiva es  $Pr = Pr(Na, Tra, Ca, Tec, Ges)$ , donde Pr es la salida de productos. Para llegar a los productos, se necesitan *relaciones de producción*, u organización. La palabra *throughputs* (aportes intermedios) no es ágil, pero pone en relación los *inputs* con los *outputs*. Los *productos* pasan después a la *distribución*. Pueden ser utilizados como aportes para nueva producción, almacenamiento o consumo definitivo, lo que quiere decir que lo único que queda son residuos que vuelven a la *Naturaleza*; el punto de partida y el punto de llegada, el alfa y omega del ciclo económico, unas existencias que hay que ir reponiendo mediante procesos de reciclaje, no de agotamiento.

La cultura es como la tierra, que proporciona nutrientes a ciertas plantas y malas hierbas económicas y no a otras. Nos ocupamos de algunas elecciones concretas hechas en y por la cultura:!

- *Individualismo* frente a *colectivismo*.
- *Verticalidad* frente a *horizontalidad*.
- *Monetarización* frente a *especificidad*.
- *Transformación* frente a *naturalidad*.
- *Expansión* frente a *estabilidad*.



El *individualismo* privilegia y prioriza lo individual; bajo el *colectivismo*,<sup>2</sup> se privilegia a la colectividad, grupos, clanes, tribus, naciones, y el individuo pasa a un segundo plano. Se hace hincapié en la red, no en los nudos.

*Verticalidad* es la predisposición a la jerarquía, a una clara ordenación en superior e inferior; *horizontalidad* es la predisposición a tener las cosas, sean del tipo que sean, al mismo nivel.

*Monetarización* es adjudicar valor monetario a algo, a cualquier cosa, a todo; por lo tanto, generalizando y abstrayendo. Lo contrario a la monetarización es la especificidad, la conservación del carácter singular y concreto de algo, de cualquier cosa, de todo.

*Transformación* es hacerle algo a lo *natural*, incidiendo en esa materia con forma o cultura. Este concepto incluiría la pedagogía o la educación en general, introduciendo información en el cerebro humano. Lo contrario sería el estado de la naturaleza, al que nos hemos referido aquí como *naturalidad*. Las expresiones francesas *le cru* y *le cuit* cubren la misma dimensión de naturaleza pura a cultura pura.

*Expansión* es la predisposición a aumentar todo. Lo contrario es *estabilidad*, siendo impensable la contracción.

Al final añadiremos la Naturaleza. Su negación es la nada.

Utilicemos ahora esto para comentar algo sobre el sistema económico que puede servir como punto de referencia para debatir sobre todos los demás: la economía smithoniana, que toma su nombre de Adam Smith. Como con cualquier economía, la cuestión es cómo convertir los *inputs* (materias) en *outputs* (productos) y distribuirlos. La hipótesis es que el perfil cultural de la economía smithoniana es *individualismo-verticalidad-monetarización-transformación-expansión*. El vocablo *capitalismo* sólo capta la monetarización, así que preferimos *smithismo*.<sup>3</sup> La agenda intelectual de Smith tenía clara inspiración en el esfuerzo de ser positivista, científico, en la tradición de Galileo, Newton, Maquiavelo, Vico, Hobbes, retirando capas de sentimentalismo y moralina, y descendiendo a lo *natural*.<sup>4</sup>

- Una indagación en la *naturaleza* del hombre, a quien se considera movido básicamente por el interés propio, pero atemperado por *sentimientos morales*.<sup>5</sup>
- Una indagación en el sistema económico *natural*, donde todo el mundo actúa de acuerdo con sus intereses propios.
- Una indagación en la *naturaleza* y *causas de la riqueza de las naciones*,<sup>6</sup> basada en la práctica del sistema económico natural.
- *La mano invisible*: «En la búsqueda de su propio interés, con frecuencia impulsa el de la sociedad más eficazmente que cuando realmente intenta promoverlo» (esto se deriva de los tres).

Dado todo esto, se deducen los componentes culturales y estructurales de la construcción intelectual de Smith. Por lo tanto, tienen que darse:

- A1. *Individualismo*, dado que sólo los individuos pueden actuar en interés propio. La empresa y el país se perciben como macroindividuos, lo que predispone a que haya una sola persona encabezándolos. El país es un conjunto de individuos, el mundo un conjunto de países. La perspectiva se orienta hacia el actor, no hacia la estructura.<sup>7</sup>
- A2. *Propiedad privada*, que presupone una división del mundo en dos conjuntos: actores libres y propiedad privada, con una relación de posesión de uno a uno entre actores libres y propiedades privadas.

- A3. *Libertad*, que en el limitado sentido económico se convierte en el derecho a tener propiedad privada y a utilizar esa propiedad privada para obtener más propiedades privadas. De ello se deduce el papel básico del Estado: policía para la protección de la propiedad de individuos y empresas; militares para la protección (y expansión) de la propiedad de las corporaciones; juicios para las disputas entre actores.
- A4. *Mercado* en el que los actores libres articulen la demanda compradora y la oferta vendedora; para que compradores y vendedores dispuestos, incluidos productores y consumidores, se reúnan entre sí y hagan negocios.
- B1. *División del trabajo* a nivel individual y de las corporaciones, adjudicando diferentes tareas a diferentes individuos y empresas.
- B2. *Remuneraciones diferenciadas*, para premiar la habilidad y la capacidad de arriesgar.
- B3. *Competitividad*, para obtener mejores transacciones como vendedor o comprador, bien se trate de individuos (unidades familiares), empresas o países.
- C. *Monetarización* de todo lo que hay en la función productiva, tanto factores como productos: precios para los productos, rentas para la tierra (naturaleza), salarios por el trabajo, interés por capital líquido, beneficios por capital fijo, valor de ventas por patentes y propiedad en general.
- D. *Transformación* (manufactura), conferir cultura e información a la naturaleza en bruto y a seres humanos en bruto.
- E. *Expansión* (crecimiento), que se da en varias formas:
  - En calidad, al menos como incremento de la variedad, de la oferta de productos.
  - En cantidad, aumentando el volumen de los productos.
  - En dominio, expandiendo los ciclos económicos sobre territorios más extensos.
  - En envergadura, con creciente diferenciación entre los *inputs* (materias primas) y los *outputs* (productos).

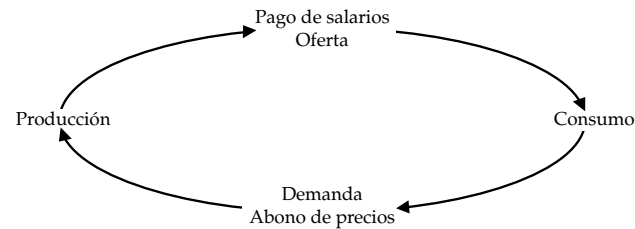
Los componentes se catalogan como *síndromes* A, B, C, D y E.

El síndrome A del individualismo parte de que el individuo es el actor fundamental, no sólo dotado de intereses propios, sino capaz de actuar en consecuencia. Otros dos actores, la empresa y el país (sociedad, Estado), se perciben en perspectiva antropomórfica. La imagen es débil sobre las relaciones estructurales, salvo las relaciones mercantiles de los negocios entre compradores y vendedores. Una condición para el comportamiento del mercado es la propiedad; en el mundo ideal que pinta esta imagen, todos los individuos poseen algo, y todos los algos son poseídos. No existe la propiedad colectiva, *res communis* = *res nullius* (lo que es de todos no es de nadie, derecho romano). El derecho a poseer y utilizar la propiedad para obtener más propiedad es elemental, y en este esquema a ese derecho se le llama libertad.

En el síndrome B de la verticalidad, se parte de la división del trabajo que convierte al rango otorgado por la posición (*empleo*) en heredero del rango por estatus (*cuna*). La remuneración diferenciada es uno de los principales mecanismos que operan tras esta jerarquización o verticalidad, justificada por las diferencias en la asunción de riesgos. El comportamiento en el mercado competitivo, por lo tanto, abre la posibilidad de movilidad, hacia arriba y hacia abajo.

En los síndromes C, D y E entran el dinero, la transformación y la expansión, estrechamente relacionados entre sí. El resultado son ciclos económicos monetarizados, con altos niveles de transformación de materias (un fabricante de chips, una universidad) que van repitiéndose y expandiéndose. Lo ideal es que la oferta satisfaga la demanda,

Figura 2.1. Ciclos económicos monetarizados



que los precios pagados satisfagan los salarios que hay que pagar. El objetivo es que el ciclo sea como mínimo autosostenible.

## 2.2. LA ESCUELA AZUL: MERCADO Y CAPITAL

El *smithismo* es la base de la madre de todas las escuelas, la escuela azul.<sup>8</sup> Tuvo sus predecesores (mercantilistas, fisiócratas, economistas medievales, el Imperio romano, prehistóricos, no occidental). Pero a lo largo de los últimos doscientos años, esta escuela, aún dominante, ha servido de anclaje para la teoría y la práctica (véase el cuadro 2.1).

En este esquema, la lógica del sistema azul (smithoniano, capitalista) descansa sobre 24 pies (de los que la mayoría tienen varios dedos). Las lecturas horizontales son mejores para una comprensión total del sistema; las lecturas verticales son mejores para una comprensión económica más limitada. El *individualismo* se expresa como posesión por el presupuesto subyacente del *dominio* del Derecho romano. Se pueden poseer, controlar, tanto los factores como las relaciones de producción.<sup>9</sup> Esa propiedad se aplica a todos los factores. La esclavitud (la posesión del trabajo humano y el comercio de esclavos —en un mercado de factores—) entra plenamente en la lógica de la escuela azul. La abolición es una anomalía y, de hecho, encontró fortísimas resistencias. Las campañas antiesclavistas pueden explicarse también en términos de la lógica azul mirando a otra variable clave que está un poco más abajo en la columna de factores: movilidad de factores (incluyendo la mano de obra). Con un mercado de trabajo más que de esclavos se obtiene la ventaja adicional de que a menudo son los propios trabajadores los que pagan los costos de trasladarse de un centro de producción a otro. Y se podía utilizar la mano de obra africana *in situ* —en plantaciones en África, con mercados de menor movilidad de factores—.

El *individualismo* aparece también en los productos diseñados para consumo individual, como se refleja, por ejemplo, en la proporción entre la fabricación de coches y la de autobuses. Y luego está el mercado, el altamente competitivo, no mortal, campo de batalla económico, donde individuos y macroindividuos (corporaciones, países) pueden demostrar lo que valen. Los vendedores luchan por la mejor venta y los compradores por el mejor precio, en relaciones competitivas. Los vendedores van al encuentro de los compradores, negocian y, cuando llegan a ser vendedores y compradores *dispuestos*, cierran el trato; en esta lógica una especie de acto de amor, bellos acontecimientos que iluminan el universo.

La *verticalidad* es sobre todo la representación de las prerrogativas del propietario bajo el sistema de posesión (o control) privado. Los propietarios pueden tener control sobre los factores (incluyendo el capital que ellos mismos generan, el excedente); sobre

Cuadro 2.1. La escuela azul: mercado y capital

	Factores de producción	Relaciones de producción	Productos	Distribución
Individualismo	Posesión privada de: Naturaleza. Trabajo. Capital. Tecnología. Dirección/gestión.	Posesión (o control) privado.	Productos para consumo individual o de la unidad familiar.	Mecanismos del mercado. Oferta para la demanda. Comprador llega a acuerdo con vendedor: negocio.
Verticalidad	El propietario decide el uso de los factores y excedentes. Movilidad de factores. Explotación del centro a la periferia. Explotación de generaciones venideras.	El propietario decide el uso de las personas; condiciones laborales. Monopolio de los desafíos. Explotación de los términos del intercambio. Competitividad. División del trabajo.	El propietario decide qué productos y cuántos. Productos estratificados en calidad y precio. Maximización de la <i>calidad respecto al precio</i> (C/P).	Manipulación del consumidor en la puesta en el mercado. Comunicación unidireccional. Monopolio de los retos o estímulos. Explotación de los términos del comercio. Competitividad.
Monetarización	Todos los factores, monetarizados.	Productividad <i>output:input</i> .	Todos los productos, monetarizados.	Toma de decisiones racionalizada.
Transformación	Maximizar <i>la cultura respecto a la naturaleza</i> (C/N).	Procesamiento de problemas a niveles más elevados.	Productos cada vez más complicados.	Mercados cada vez más complicados.
Expansión	Materias y factores de lugares más lejanos. Equilibrar los factores. <i>No hay indicios de que se frene.</i>	Organizaciones en expansión. Aumento de la diferenciación. <i>No hay indicios de que se frene.</i>	Volumen creciente. Variedad creciente. <i>No hay indicios de que se frene.</i>	Productos y factores en el mercado mundial. Cuota de mercado. <i>No hay indicios de que se frene.</i>
Naturaleza	Agotamiento general.	Agotamiento humano, contaminación.	Contaminación industrial.	Contaminación doméstica.

las condiciones de trabajo en la organización; sobre la calidad y cantidad de los productos, incluyendo su estratificación para una sociedad estratificada, y sobre su entrada en el mercado, decidiendo, o al menos influyendo, en los gustos del consumidor mediante un muy interesante rasgo de la escuela azul: la publicidad unidireccional en los medios de comunicación (incluidos carteles y etiquetas), sin ninguna, o apenas ninguna, posibilidad de contradecirla o cuestionarla.<sup>10</sup>

Una consecuencia de ese estado de cosas es que los propietarios (en sentido amplio), y especialmente los propietarios de primeras generaciones, los empresarios emprendedores, asumen el papel de personas que resuelven problemas. Lo hacen hasta tal punto, que obtienen, de hecho, el monopolio de hacer frente a los retos y estímulos.

Entran problemas al sistema; la solución está envuelta en incertidumbres. Una decisión aparta esas incertidumbres, disminuye la entropía. Pero ese acto requiere una inversión de energía, extraída a quien resuelve el problema. Por ello, esa persona recibe un estímulo interno, formación en resolución de problemas, *experiencia*.

Otro aspecto de la verticalidad es la explotación o desigualdad. Se mencionan cuatro tipos: intercambio desigual entre un centro donde se transforman las materias y una periferia de la cual son traídos; intercambio desigual entre quienes definen y resuelven problemas (retos) y quienes trabajan de acuerdo con las normas operacionales medias;<sup>11</sup> intercambio desigual en el comercio, que puede coincidir con el primer tipo; e intercambio desigual entre generaciones, privando a las últimas de factores. El Centro y la Periferia emergen como dos aspectos del sistema azul.<sup>12</sup>

*Monetarización* es más que poner precio a los factores y productos. La deducción de que todo lo que tiene precio está en venta,<sup>13</sup> en el mercado, hace que todo sea comparable, de forma que todo puede ser cambiado por todo, incluso renunciando a ello a cambio de otra cosa. Si definimos la racionalidad como actuación acorde con los propios intereses, maximización de las ganancias netas en una diversidad de actividades en el mercado y a través del tiempo, es la monetarización la que lo hace posible. A la vez, la variable, el precio, es cuantitativo, lo que facilita la construcción de los edificios matemáticos que reflejan la lógica de esta escuela.<sup>14</sup>

La *transformación*, que imprime Cultura, C, sobre la Naturaleza, y que hace aumentar ese C/N, tiene implicaciones por todas partes. La organización, la empresa, tiene que reflejar una transformación más elevada teniendo en su seno cada vez más personas cada vez más transformadas, es decir, especialistas en I+D. Los productos tienen que ser cada vez más sofisticados. Pero además, el mercado tiene que reflejar la tendencia con transacciones cada vez más complejas de productos cada vez más complejos, lo que significa aumento de costos de la transacción,<sup>15</sup> lo que a su vez significa exprimir a los actores menores y más periféricos (individuos, empresas, países).<sup>16</sup>

La *expansión* se nos aparece en los cuatro campos: creciente variedad y volumen de productos y transacciones, ciclos económicos que abarcan territorios cada vez más vastos (que pronto serán extraterrestres) y con organizaciones económicas en constante expansión y cada vez más diferenciadas. Un mecanismo es el de la movilidad de los factores, y el posterior equilibrio de los mismos hacia arriba, para alcanzar una mezcla equilibrada de aportaciones; sin excesos, sin déficits.<sup>17</sup> Expansión, sin señales de alto incorporadas.

Finalmente, *Naturaleza*, incluyendo a los seres humanos expuestos a trabajos aburridos, degradantes, sucios, peligrosos. La gran perdedora, agotada y contaminada en un proceso económico que se ha convertido en un objetivo en sí mismo.

Sobre la escuela y el sistema azules se han escrito bibliotecas enteras. Es evidente la capacidad de comercializar un increíble volumen de una increíble variedad de productos por todas partes, y es un logro muy considerable. Pero también existen problemas bien conocidos, como recoge la simple lógica del cuadro 2.1.

El sistema funciona mientras funcione, es decir, mientras los productos proporcionados al mercado generen suficiente demanda para sufragar los factores, manteniendo así el crecimiento del ciclo, o, por lo menos, manteniéndolo en marcha. Sea porque los precios de los factores son demasiado altos, o los precios de los productos demasiado bajos, hay un límite a cuánto déficit puede acumular un individuo, una empresa o un país, sin recurrir a subvenciones externas suficientes para capear una crisis. En el sistema azul, ese tipo de ayuda se basa en el merecimiento para los créditos en la economía financiera. En el sistema rojo, la economía real tiene todo un Estado respaldándola, y en el sistema ama-

rillo de Japón, los individuos o las corporaciones pueden tirar de los recursos de las redes interconectadas del Estado y el capital. Existen en el mundo instituciones similares para prolongar la vida a países que acumulan déficits.

La sobreproducción es un caso especial y más profundo que afecta a todas o a buena parte de empresas que producen en una rama de la economía, o, más grave, a todas o buena parte de las empresas, al margen de la rama de producción o país. Hay un exceso de capacidad productiva, o un déficit de consumo —demanda real—, incluidas las existencias. Los productos excedentes se devuelven entonces directamente a la naturaleza mediante su destrucción, en vez de por la vía de los consumidores. Hay que eliminar el exceso de capacidad productiva. No sólo la firma, sino el sector productivo, ha sido rebasada por la competencia; no sólo el sector productivo sino todo el país. Lo que sucede a continuación es la contracción masiva, incluso deterioro, del sistema económico.

### 2.3. LA ESCUELA ROJA: ESTADO Y PODER

La crisis del sistema azul es el punto de partida de la escuela roja.<sup>18</sup> Mientras que el sistema azul se basa en las teorías de Smith, el sistema rojo no se basa en el marxismo, que es, básicamente, un brillante análisis y crítica de la escuela azul. La atracción smithoniana está en su genialidad constructiva, que está ausente en el marxismo. La escuela roja, socialista, se desarrolló por improvisación, desafiando los supuestos azules en puntos clave (véase el cuadro 2.2).

El sistema rojo puede definirse como una débil negación del azul. Ambos se basan en estructuras alfa,<sup>19</sup> enormes jerarquías puntiagudas, dirigidas por las grandes corporaciones, muchas de ellas transnacionales en el caso azul, y enormes burocracias, algunas internacionales, en el caso rojo. En ambos casos, muy pocas personas toman decisiones que afectan a muchísimas. Pero en el sistema azul hay un retorno: la gente tiene ofertas en el mercado, y sus elecciones revelan preferencias. Para sobrevivir en el azul, las preferencias populares tienen que ser o manipuladas o seguidas; en cualquier caso, hay que tomarlas en cuenta. En el más conocido de los sistemas rojos, el fallido sistema socialista de la Unión Soviética y Europa del Este, el poder del Estado era tan absoluto que los dirigentes no estaban obligados a tomar en cuenta las preferencias populares. Podían mantener la oferta con el planteamiento de «o lo tomas o lo dejas». Sin embargo, nuestro pensamiento sobre la escuela roja no debería estar sujeto a la historia de Rusia-URSS-Europa del Este desde 1917, 1922, o 1945-1948 hasta finales de 1989. La categoría es mucho más amplia.<sup>20</sup>

Dado que el caso rojo tiene tantas cosas similares al azul, fijémonos en las negaciones más importantes:

1. *Posesión por el Estado*, al menos en el sentido de ejercer el control, de todo el ciclo: naturaleza (recursos), trabajo (controlado mediante los permisos de trabajo y residencia), capital (salvo el capital para consumo doméstico), tecnología y gestión, y, además, posesión de los medios concretos para la producción (excepción hecha de la propiedad colectiva, aunque esté supervisada por el Estado) y los mecanismos de distribución (comunicación, transportes). Esta propiedad masiva no significa que todo era poseído por la misma agencia: la multiplicación de ministerios bajo el socialismo soviético fue un intento de establecer un paralelismo con las ramificaciones de una economía azul.
2. *Economía planificada*, planificación de la producción, distribución y consumo, no habiendo una alternativa oficial para los consumidores. Como el dios de la religión,

**Cuadro 2.2. La escuela roja: Estado y poder**

	Factores de producción	Relaciones de producción	Productos	Distribución
Individualismo	Públicos, el Estado posee los factores.	Públicas, propiedad del Estado. Pleno empleo.	Productos para consumo colectivo.	Economía planificada. Oferta para las necesidades, sólo después hay demanda.
Verticalidad	El Estado decide sobre el uso de los factores y los excedentes. Movilidad de los factores. Explotación centro/periferia. Explotación de generaciones venideras.	El Estado decide sobre la población, sobre condiciones laborales. Monopolio sobre los retos y estímulos. Explotación de los términos del intercambio. Luchas por el poder. División del trabajo.	El Estado decide sobre productos y en qué cantidades. Uniformidad de los productos en calidad y precio. Cumplimiento del plan. Intentonas. Incrementos de C/P.	Planificación de productos para hacer frente a las necesidades previstas. Comunicación unidireccional. Comercialización inexistente. Salario fijo para todos.
Monetarización	Los factores no están monetarizados; no están en venta.	La productividad del trabajo no es esencial.	El precio de los productos se adapta a las necesidades.	Racionalidad del Plan.
Transformación	Intentos de aumentar la relación C/N.	Intentos de afrontar problemas más elevados.	Intentos de elaborar productos de más alto nivel.	Intento de elaborar planes de más alto nivel.
Expansión	Continuar la producción. <i>No hay indicios de que se frene.</i>	Organizaciones en expansión. <i>No hay indicios de que se frene.</i>	Volumen creciente. <i>No hay indicios de que se frene.</i>	Centrado en el mercado nacional. <i>No hay indicios de que se frene.</i>
Naturaleza	Agotamiento general.	Agotamiento y contaminación humana.	Contaminación industrial.	Contaminación doméstica.

este dios laico era *omnipresente* (el partido), *omnisciente* (*socialismo científico*), *omnipotente* (los poderes del Estado, *l'Etat gendarme*, en la ex Unión Soviética el KGB y el Ejército) y *benevolente* (*l'Etat providence*, el Estado visor, expresa perfectamente la idea). Por supuesto, que se daba la comunicación unidireccional de la propaganda.

3. *Primera prioridad: producción para las necesidades primarias.* Debe haber un *suelo* a la satisfacción de las necesidades básicas, con esfuerzos para establecer un *techo* (el número de viviendas, por ejemplo). El perfil de producción rojo debe ser más elevado en alimentos, vestido y vivienda, dotación para educación y salud, y ofrecer más productos de consumo colectivo (la relación coches/autobuses, de nuevo, o construcción de casas unifamiliares/bloques de pisos). Igual que ocurre en la

economía azul con los beneficios, es fácil que el *cumplimiento del plan* se convierta en un fin en sí mismo.

4. *Pleno empleo como fin en sí mismo.* Aunque una elevada productividad laboral es un objetivo deseable en la economía roja,<sup>21</sup> no es base para despedir a trabajadores, dado que el pleno empleo —es decir, que toda persona tenga empleo aunque el cumplimiento de sus funciones sea superficial— es un objetivo aún más elevado.<sup>22</sup> Muchas personas trabajadoras piensan que el sistema rojo es blando con los obreros, exigiendo poco trabajo.
5. *Monetarización limitada.* En el sistema rojo, el Estado controla la producción. Los factores no están en venta. Los trabajadores no pueden vender su fuerza de trabajo a quien quieran, y no se puede vender la tierra. Los directores tienen sueldos fijos. Los productos básicos son baratos, aunque su escasez pueda provocar largas colas de espera. La baja monetarización impone límites a la economía financiera, haciendo que sea una imagen monetaria sesgada y disminuida de la economía real.<sup>23</sup>

Estos cinco son intentos de invalidar el sistema azul. Pero la acentuada división del trabajo entre los que mandan y los mandados es aún más marcada, lo que invita a luchas por el poder. El sistema azul puede descentralizar la iniciativa y el control. Los negocios pueden crecer en muchos sitios, ser expulsados o permanecer pequeños, pero se va adquiriendo experiencia. La originalidad y la innovación son premiadas, hasta cierto punto. En el sistema rojo, la economía del país es una sola empresa, demasiado grande para tener información completa, demasiado conectada para permitir cambios reales. Y no es probable que los dirigentes situados en la parte de arriba asuman riesgos.<sup>24</sup>

Los dirigentes rojos tienen aún mayor monopolio de los retos que afrontan que los del sistema azul. Y los trabajadores no pueden utilizar los sindicatos para mejorar sus condiciones de intercambio (entre el trabajo y las condiciones laborales, incluidos los salarios) si los sindicatos están bajo la dirección del mismo Estado que dicta las condiciones laborales. Cualquier actividad económica nueva en cualquier punto de un sistema de ese tipo no es un nuevo centro, sino todo lo más un subcentro, que recibe directrices desde arriba.

No habiendo competencia, es difícil movilizar la suficiente motivación para incrementar la relación C/P o C/N. C/P puede ser muy alta gracias a los precios subvencionados. Pero al no haber ninguna —o muy escasa— elección para el consumo y competitividad productiva, la mejor forma de obtener nuevas ideas es mirar (o espiar) a otras economías, lo que, de hecho, supone reconocer que el sistema es incapaz de generar su propio dinamismo.

La frase de «funciona mientras funciona» no es aplicable al sistema rojo. Está condenado desde sus inicios, por razones que quedarán más claras en el próximo capítulo. Como se indica en las líneas finales del cuadro 2.2, el sistema se autodestruye expandiéndose a un bajo nivel de satisfacción del consumo, sin indicadores de que se frene, agotando elementos y contaminando por todas partes.<sup>25</sup>

## 2.4. LA ESCUELA VERDE: SOCIEDAD CIVIL Y DIÁLOGO

Si la escuela roja es una débil negación de la azul, la escuela verde es una negación enérgica. Basada en ciclos económicos locales y en la sociedad civil,<sup>26</sup> el sistema no tiene ni mercados nacionales y ni planes nacionales, ni tampoco sus versiones transnacionales o internacionales. La noción básica es la autodependencia, incluso la autosuficiencia, es decir, consumo local de lo que se produce y producción local de lo que se consume, según la lógica reflejada en el cuadro 2.3. Es evidente que el sistema verde descansa sobre

estructuras *beta*: pequeñas, más horizontales, que mantienen a las personas unidas, no segmentadas en pequeños trabajos o fragmentadas en papeles distintos. Por el contrario, aquí se da una integración de las tareas, una rotación del trabajo y reconstrucción de los empleos.<sup>27</sup> Concretamente, esto significa pequeñas organizaciones económicas —de, digamos, no más de treinta personas—, de forma que todo el mundo incida en todo el mundo y no surjan jerarquizaciones. Abre también la posibilidad de la expansión de lo doméstico, pasando de la familia nuclear de cuatro personas de hoy en día a una familia extendida, o a la *comuna* con la cual experimentaron tantas personas de Occidente en tiempos recientes. En esta última bien pueden coexistir relaciones asexuales, heterosexuales, homosexuales y bisexuales.

Este *comuna-ismo* no debe confundirse con el comunismo. El objetivo básico de la economía verde no es el crecimiento económico material, obtenido por medios rojos o azules, sino el desarrollo natural (potenciación de la naturaleza, no sólo su sostenimiento); desarrollo humano, que significa no sólo salud somática, sino también desarrollo mental y espiritual; desarrollo social, que apuntaría a sociedades compatibles con el

**Cuadro 2.3. La escuela verde: sociedad civil y diálogo**

	Factores de producción	Relaciones de producción	Productos	Distribución
Colectivismo	Propiedad colectiva de los factores.	Propiedad privada o cooperativa.	Productos individuales, colectivos.	Mercado local. Planificación local. Intercambio.
Horizontalidad	Toma de decisiones colectiva sobre factores y excedentes. Movilidad de factores limitada. Centros en todas partes. Solidaridad diacrónica y sincrónica.	Toma de decisiones colectiva sobre las personas y las condiciones laborales. Se comparten los retos y estímulos. La equidad es norma principal. Rotación de tareas. Reconstrucción de empleos.	Decisiones colectivas sobre productos y su cantidad. Productos diversos en calidad y precio. Maximización de C/P.	Las necesidades, primera prioridad. Segunda, la demanda. Tercera, el intercambio. Diálogo sobre todos los aspectos. Autoconfianza.
Especificidad	Factores no monetarizados; no están en venta.	La productividad no es una prioridad.	Se garantiza la satisfacción de las necesidades básicas; mercado para el resto.	Racionalización de las necesidades humanas y de la naturaleza.
Transformación	Aumento de la relación C/N, si es útil.	Tecnología adecuada.	Desarrollo espiritual.	Desarrollo espiritual.
Estabilidad	Producción para las necesidades, no por codicia. <i>Hay freno.</i>	Organización a escala humana. <i>Hay freno.</i>	Producción para la reposición. <i>Hay freno.</i>	Enfoque sobre planificación y mercado locales. <i>Hay freno.</i>
Naturaleza	Mayoría de factores renovables.	Desarrollo humano.	Sólo residuos reciclables.	—

desarrollo de la naturaleza y humano; y desarrollo mundial, que significa un escenario mundial en el cual las distintas sociedades puedan interactuar de forma simbiótica y potenciarse mutuamente.<sup>28</sup> Es un listado impresionante, pero típico del pensamiento verde, siendo sus modelos los poblados *sarvodaya* de Gandhi y sus *círculos oceánicos*.<sup>29</sup>

La producción por ambición, por codicia, o para el cumplimiento de planes no son objetivos en sí mismos. La unidad productiva típica sería una cooperativa autodirigida, con diálogo y codecisión de todas las personas implicadas, incluida la clientela. Aunque la producción es básicamente para uso, no intercambio, las relaciones con socios comerciales serían cooperativas. Y una relación armónica con la naturaleza sería condición *sine qua non*.

Ahora podemos mencionar y analizar el aspecto más fundamental de la escuela verde: *Hay cuatro frenos, cuatro señales de alto*, que faltaban tanto en la escuela azul como en la roja;<sup>30</sup> al mismo tiempo, señalan las promesas y limitaciones, o al menos los problemas, de la escuela verde.

1. *Producción para las necesidades, no por ambición.* Por supuesto, existe un espacio entre la satisfacción de las necesidades primarias y la ambición codiciosa; la pregunta es dónde comienza esa ambición. Los últimos veinte años no han clarificado este tema, salvo en amonestaciones generales, probablemente en vano, a los ricos y super-ricos para que cambien sus formas de vida.
2. *Organizaciones a escala humana.* Se trata de cambiar todas las organizaciones, no sólo las económicas, para que la gente se sienta a gusto y como en casa en ellas. Esto implica un tamaño máximo, y probablemente uno mínimo, pues la gente trabaja también para conocer a otras personas, saliendo de la estrechez de la familia y las pequeñas poblaciones. Esto no significa reducción del volumen de producción, pues las organizaciones pequeñas pueden ser mucho más productivas.
3. *Producción para la reposición.* Es una norma clara contra la continuidad sin más en el expansionismo inconsciente. ¿Qué ocurre si la reposición de productos es ya demasiada, como la reposición de la población humana? En otras palabras, tiene que haber mucho diálogo sobre el nivel hasta el cual hay que reponer.
4. *Mercado local como primer foco de atención.* Cualquier mercado local es limitado. Si la primera prioridad es satisfacer demandas locales, no mirando a mercados nacionales y mundiales, sino intentando cambiar la tendencia de la economía local a la mundial, la producción sería limitada.
5. *Capacidad de aguante del planeta.* La escuela verde ha planteado la pregunta por su propia existencia; las escuelas azul y rosa lo están haciendo también. Como resultado, está evolucionando actualmente un diálogo mundial.

### 2.5. LA ESCUELA ROSA: AZUL, ROJO Y VERDE

Invitamos ahora al lector a superponer los cuadros 2.1, 2.2 y 2.3, intentando deducir de ahí una teoría y práctica económica. No haremos aquí el ejercicio. Evidentemente, estamos hablando sobre las economías socialdemócratas del norte de América y Europa: Canadá y los países nórdicos.<sup>31</sup> Su práctica económica bien puede ser descrita, como lo ha sido en muchas ocasiones, como una economía mixta o economía de negociación. El primer término apunta a su naturaleza ecléctica; el segundo a un mecanismo fundamental: diálogos de élites entre el sector privado (mercados) y el público (estatal).

Pero en esa fórmula resumida, lo que falta es el elemento verde de la pequeña escala, cooperativas, igualdad humana, respeto a la naturaleza y también cierto desarrollo espiritual

(sin especificar). Probablemente, ese elemento verde ha sobrevivido en parte porque estos países están lejos de los principales escenarios de acción económica, política, militar y cultural, y en parte porque son sociedades pequeñas en comparación con gigantes azules o rojos como Estados Unidos o la antigua Unión Soviética. Aquí vemos a la economía rosa situada en la intersección de las otras tres. Es mixta, pero ¿es también demasiado confusa, demasiado contradictoria? Por otro lado, lo que no funciona en la teoría podría funcionar en la práctica.

La fórmula rosa = azul claro + rojo claro + verde claro podría ser útil.<sup>32</sup> La idea fundamental es evitar los extremos: aquellos en que todos los actores ansían capital y bienes; aquellos en que los estados ejercen el poder para disciplinar a la población y aquellos de la retirada a comunas aisladas y estáticas. Las tres escuelas pueden ser utilizadas por el rosa para modificarlas, jugando con la diversidad, intentando construir una simbiosis.

## 2.6. LA ESCUELA AMARILLA: AZUL Y ROJO

Hablamos del sistema económico que más atención despierta hoy en el mundo: la práctica económica<sup>33</sup> de Japón y otros países de Asia oriental, China, y los mini-Japón y mini-China: Corea del Sur, Taiwan, Hong Kong y Singapur.<sup>34</sup> Invito al lector a un simple ejercicio: poner el azul y el rojo, cuadros 2.1 y 2.2, uno sobre otro.

La escuela amarilla se diferencia de la rosa en que no tiene el elemento verde de localismo y pequeña escala como factores de modificación. Se mezclan dos estructuras alfa: Mercado y Estado, capital y poder.<sup>35</sup> Lo que es muy poderoso es la suma de estos dos, trabajando en armonía, no sólo sin trabas por parte del verde, sino sin ponerse trabas uno al otro. Ése es, en una simple fórmula, el secreto del fenomenal crecimiento de Japón ayer, de China hoy y mañana, y de los demás durante todo el tiempo, más o menos.<sup>36</sup>

¿Cómo pueden funcionar juntos azul y rojo si uno es la negación del otro? Sólo si la cultura permite la existencia de contradicciones,<sup>37</sup> no sólo en teoría sino en la práctica; exige trabajar duro<sup>38</sup> y entrega,<sup>39</sup> y la estructura produce élites capaces de cooperar.<sup>40</sup> El Estado puede planificar entonces las condiciones óptimas para que funcione el mercado, con incentivos aquí y desincentivos allá, utilizando el capital como poder —no la fuerza vulgar del rojo como aún se practica en la versión china del amarillo—. Planificación para las necesidades, y mercado para la codicia y la ambición: no se excluyen mutuamente.

Pero tampoco lo hacen los aspectos más negativos que aparecen bajo los encabezamientos de *verticalidad*, *expansión* y *naturalidad*. Se podría teorizar que, si las fuerzas positivas se suman, también lo hacen las negativas. Esto, sin embargo, se desarrollará más ampliamente en el próximo capítulo.

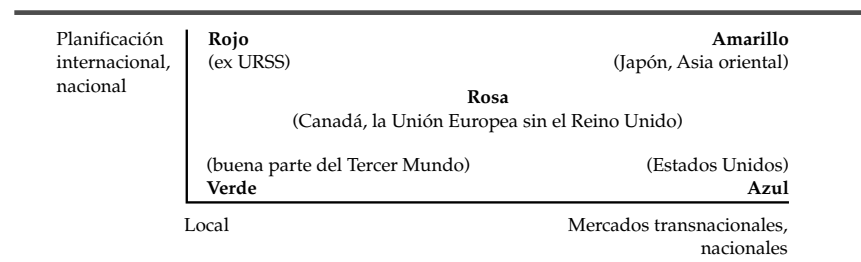
## 2.7. LA ESCUELA ECLÉCTICA: VERDE, ROSA Y AMARILLO

La estrategia intelectual de este capítulo debe estar ya suficientemente clara: azul, rojo y verde son los elementos para la construcción. Los tres tienen cierta pureza y coherencia teórica, y eso es exactamente lo que los hace problemáticos. Son vulnerables. Se colapsa el mercado internacional, y una economía azul dependiente de la importación/exportación queda desamparada sin un Estado fuerte o un nivel local autodependiente a los que recurrir. Ese Estado, en una economía roja, sufre lo inevitable: el colapso del apoyo o disciplina popular, y no hay un mercado maduro o una economía local a los que recurrir. La escuela rosa lo percibe, y saca fuerzas de una combinación de los tres: si falla uno, siempre quedan los otros dos. La escuela amarilla también *camina sobre los dos pies*, por utilizar la expresión china. Ambos son vulnerables, pero es poco probable que se hundan a la vez.

La escuela ecléctica, o *arcoiris*, que se apunta aquí y se desarrolla más ampliamente en el capítulo IV, da un paso más, mezclando verde, rosa y amarillo. Con más y más elementos diferenciados en interacción simbiótica, la economía debería ser más flexible. Si los sistemas más vulnerables son el azul y el rojo, no deberían utilizarse directamente, sino indirectamente, a través de otras mezclas, como si fueran ladrillos. Nunca mercado, estado o local únicamente; hay que combinarlos para obtener flexibilidad y sinergias. Es lo del famoso dicho de «más que la suma de las partes».

Estados Unidos representa el azul; la ex URSS el rojo; el verde está presente en partes del Tercer Mundo, en la mayoría de la historia de la humanidad y, en este siglo, en ideologías y experimentos que van tomando forma lentamente; el rosa por los países nórdicos y de la Unión Europea (sin el Reino Unido), y el amarillo por Asia oriental. Pero la escuela ecléctica no tiene representante definido: ¡un gran reto, sin duda!

## APÉNDICE: LAS SEIS ESCUELAS, UN DIAGRAMA



La escuela ecléctica, panteísta y politeísta, incluye la principal diagonal del diagrama: verde, rosa y amarillo. El azul y el rojo, confiando en un solo dios (mercado o plan), son demasiado vulnerables por sí mismos; también es aplicable al panteísta verde. Las referencias geográficas concretas son tan sólo indicativas, y no deben tomarse demasiado literalmente. Cualquier economía concreta siempre tendrá elementos de los colores no dominantes, como el rojo en el sector militar de Estados Unidos, y azul, rojo o rosa en el centro de las economías del Tercer Mundo. Una visión de conjunto:

	Azul	Rojo	Verde	Rosa	Amarillo	Ecléctico
Individualismo/colectivismo	Individualismo	Individualismo	Colectivismo	Ambos/y	Colectivismo	Ambos/y
Verticalidad/horizontalidad	Verticalidad	Verticalidad	Horizontalidad	Ambos/y	Verticalidad	Ambos/y
Monetarización/especificidad	Monetarización	Monetarización	Especificidad	Monetarización	Monetarización	Ambos/y
Transformación/elementos naturales	Transformación	Transformación	Mucha menos transformación	Transformación	Transformación	Menos transformación
Expansión/estabilidad	Expansión Sin freno	Expansión Sin freno	Hay freno	Expansión Sin freno	Expansión Sin freno	Cierta contención
Naturalidad	Dueño	Dueño	Socio	Ambos	Dueño	Ambos

## Notas

1. Se podrían utilizar muchas otras variables. Pero estas variables pueden utilizarse directamente para describir pautas básicas de los sistemas económicos. Pueden leerse en vertical, como descripciones de lo *moderno* (en el sentido habitual de *occidental*), no tanto frente a formaciones sociales *tradicionales* como frente a las *primitivas*, como las tribus nómadas. Hay algunas similitudes con las variables de Talcott Parsons (*The Social System* [El sistema social], Glencoe (Illinois), The Free Press, 1951), que también son cinco. Pero no captaron la verticalidad/horizontalidad o la expansión/estabilidad.
2. No debe confundirse con la *nacionalización* o la *colectivización de los medios de producción* como formas de organizar la economía o parte de la economía. El *colectivismo* que entendemos aquí es un rasgo más profundo, arraigado en la cultura. Un problema de los antiguos países socialistas fue que colectivizaron partes de la economía en una cultura individualizante (aún puede hallarse en Rusia a los hermanos Karamazov, y desde luego no son ideales para una granja o fábrica estatal). Un problema de muchos pueblos indígenas es el contrario: la individualización de partes de la economía cuando la cultura es profundamente colectivista.
3. Por analogía con el marxismo, honrando al autor, no atándolo a sólo un aspecto de un rico cuerpo de pensamiento.
4. Véase Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests* (Las pasiones y los intereses), Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 1977, especialmente la primera parte.
5. El título del famoso libro de Adam Smith es *The Theory of Moral Sentiments* (Teoría de los sentimientos morales), primera edición, Londres, 1759.
6. Título del libro más conocido de Adam Smith, primera edición, Londres, 1776.
7. Véase Johan Galtung, «Two Perspectives on Society» (Dos perspectivas de la sociedad), en *The True Worlds* (Los mundos reales), Nueva York, The Free Press, 1980, 41-61.
8. Los colores elegidos para designar las escuelas económicas están tomados de la política europea: *azul* para los conservadores, *rojo* para los comunistas, *verde* para los verdes. A menudo se utiliza *rosa* para referirse a los socialdemócratas, con menos connotaciones de sangre y revolución. El uso de *amarillo* para el sistema japonés no tiene intenciones racistas, sino, en todo caso, las de suscitar la idea del *peligro amarillo* en el sentido del *desafío amarillo*. *Dorado* podría ser más cercano a la realidad, pero rompe el esquema de colores. Dado que los componentes de la escuela amarilla son el azul y el rojo, otro término podría ser *violeta*, más oscuro, menos diluido, que el *rosa*.
9. Estos términos se acercan mucho a los términos marxistas de *medios* y *modos* de producción. La fundamental tesis marxista sobre una posible contradicción entre medios de producción en evolución y modos de producción más rígidos puede aplicarse a las dos primeras columnas del cuadro 2.1, pero no es ése nuestro enfoque ahora. Además, la teoría marxista tiende a centrarse en los medios como variable independiente y los modos como variable dependiente, lo que limita considerablemente el fruto de ese paradigma de *ruptura* (cuando una variable es rígida y otra dinámica). En el pensamiento marxista, la tecnología es la máquina que tira de la organización social. ¿Qué tal unas potentes fuerzas sociales para una nueva forma de organización social, que trajese consigo nuevas tecnologías compatibles con esa organización?
10. Esta pauta tiene que tener un antecedente histórico. Si el Mercado es uno de los sucesores laicos de Dios (siendo otro el Estado, situando al rey/emperador, el *rex gratia dei*, entre ambos), entonces se podría asumir que los nuevos sacerdotes, los empresarios, tendrán costumbres y se moverán en estructuras similares a las de los antiguos sacerdotes. En la iglesia, aún predomina la comunicación unidireccional; incluso en las democracias, que, por principio, deberían ser escenarios para el diálogo.
11. El planteamiento de que la retribución diferenciada dentro de una organización —en la práctica, una empresa, con empresas agrarias y comercio como casos especiales— se debe a la diferencia en la asunción de riesgos bordea el absurdo. ¿Quién corre más riesgo hoy, el trabajador que puede ser declarado excedente sin posibilidad de apelación y va al paro o el empresario que puede quebrar pero está protegido frente a los acreedores por la *responsabilidad limitada*, *begrenzter Haftung*? La tesis que mantene-mos es que la remuneración diferenciada está más en relación con las diferencias sobre la resolución de problemas: los de arriba no sólo obtienen los beneficios de la resolución de problemas, sino que también están mejor pagados.
12. Podría argumentarse que son tan diferentes que en realidad estamos hablando de dos sistemas azules, no de uno. Sin embargo, la tesis es que el sistema azul produce inevitablemente un Centro y una Periferia. Igual que las dos caras de una moneda no hacen dos monedas, los dos aspectos del sistema azul no equivalen a dos sistemas. Hablar de que en los países ex socialistas o del Tercer Mundo se está introduciendo el *sistema de libre mercado* es básicamente propaganda, cuando en realidad sólo se está introduciendo el aspecto periférico del sistema azul.
13. El trabajo —la mano de obra— tiene un precio como mano de obra esclava, trabajo de siervos o trabajo asalariado. Y el capital tiene un precio cuando se hace móvil en el tiempo (interés) o en el espacio (comisiones, sobre todo las que saltan las fronteras monetarias).
14. Lo que no debe confundirse con reflejar la realidad económica. Si partimos de que la realidad está plagada de contradicciones, surge la pregunta de si una realidad contradictoria (la economía) puede ser adecuadamente reflejada en un lenguaje no contradictorio como el de las matemáticas. Véase Johan Galtung, «Contradictory Reality and Mathematics: a contradiction» (Realidad contradictoria y matemáticas: una contradicción), en *Methodology and Development*, Copenhague, Ejlers, 1988, 162-175. A un nivel menos filosófico, lo que ocurrió fue que los economistas definieron variables y formularon preguntas de forma que se les pudieran aplicar el cálculo y el álgebra lineal. Los seis o siete espacios de estas páginas son demasiado nebulosos como para ser tratados con herramientas matemáticas tan exigentes.
15. Véase R.H. Coase, «The Problem of Social Cost» (El problema del costo social), *Journal of Law and Economics* (Revista de Derecho y Economía), 3 (1960), 1-44.
16. Hay aquí, implícito, un modelo de cuatro variables, con una creciente transformación de factores, organizaciones, productos y mercados, partiendo de que ninguna variable es la variable impulsora, independiente. Así, ingenieros más sofisticados exigirán el derecho a investigar, diseñar y desarrollar productos más sofisticados; el mercado hace posible una comercialización más sofisticada, que exige vendedores más sofisticados, etc. Y así obtenemos flechas causales en las seis direcciones posibles, una red de variables que va en espiral hacia arriba, sofisticándose, o hacia abajo, simplificándose. Un ejemplo: ¿por qué dejó de fabricarse de repente el Volkswagen escarabajo, el *Käfer*? Porque los ingenieros exigían tareas nuevas, estimulantes (comunicación privada de uno de ellos).
17. A una cantidad dada de factores, corresponde cierta cantidad de otros factores para obtener el equilibrio para la producción. Teóricamente, se podría equilibrar hacia abajo, deshaciéndose de cualquier factor que se tuviera en exceso. Cuando ese factor es la fuerza de trabajo, la palabra para el exceso es *excedente*, y el resultado es el desempleo. Naturaleza, capital, tecnología y dirección no se destruyen; llamativamente, y desde luego no por casualidad, el trabajo es el factor utilizado para equilibrar las cuentas hacia abajo en caso de desequilibrio. Pero la tendencia general sería a equilibrar hacia arriba, siendo la expansión un signo de éxito.
18. Más recientemente, la crisis ha sido más evidente en la escuela roja, y ha habido un giro hacia la escuela azul. Pero la escuela azul no se desarrolló por esa causa; ya estaba ahí. Como señala el científico político rumano Silviu Brucan, «del capitalismo subdesarrollado al socialismo subdesarrollado y vuelta», en su libro *The Wasted Generation: Memoirs of the Romanian Journey from Capitalism to Socialism and Back* (La generación perdida. Memorias del viaje rumano del capitalismo al socialismo y vuelta), Boulder (Connecticut), Westview Press, 1993. La palabra *socialismo* capta la esencia de esta escuela tan mal como la palabra *capitalismo* la de la escuela azul. El término apunta a los esfuerzos para convertir el individualismo como ética en colectivismo. Pero estas escuelas son muy complejas y coherentes, así que utilicemos etiquetas sencillas en términos de colores (políticos).
19. Véase Johan Galtung, «Sobre alfa y beta y sus muchas combinaciones», en Eleonora Masini y Johan Galtung (eds.), *Visiones de sociedades deseables*, México, CESTEEM, 1979, 19-95. Ambas son estructuras de interacción. Alfa es la estructura piramidal, más vertical, a menudo muy grande y Beta es la estructura de la rueda, más horizontal, más pequeña, densa en interacción de todo el mundo con todo el mundo, a menudo de muchas formas. En el caso de la escuela roja, todas las jerarquías de alfa, los ministerios, el *kombinat*, eran frecuentemente partes de una jerarquía superalfa, el *gosplan*, la agencia estatal de planificación, en última instancia el partido. A nivel formal no hay nada que se corresponda exactamente con eso en el mundo capitalista; el capitalismo está organizado más como el protestantismo (como cabría esperar, siguiendo a Weber); el socialismo según la escuela roja es más como la Iglesia ortodoxa, más de una única cumbre (también como cabría esperar).

20. Tanto en el Egipto clásico como en China se dieron economías estatales con gigantescas obras públicas como centro; además, hay elementos rojos en la escuela rosa, socialdemócrata. También, dadas las tendencias actuales tras la invasión azul de las economías rojas de los países ex socialistas, puede darse una reacción; una posibilidad serían economías dirigidas por el Estado, pero esta vez serían estados fascistas.
21. Pero eso no se esperaba de todo el mundo. Bajo el socialismo, surgió una aristocracia obrera, el movimiento *estajanovista* de supertrabajadores, real o irreal, basado en trabajo muy duro más que en la superioridad tecnológica, como la bien pagada aristocracia obrera en el capitalismo, que comentaba Lenin.
22. Una buena pregunta para formular a directivos de cualquier economía, azul, roja o del color que sea, para obtener información y conocer sus criterios, es «¿qué tal fue el año pasado?». Típica y frecuente respuesta roja: «El año pasado fue bien, pudimos doblar el número de empleados». Los directivos azules se referirán invariablemente al tomo de ventas, a la facturación, balances, cuota de mercado; y si mencionan a los trabajadores será más bien en función de la productividad de su trabajo. Esto podría llevar al orgullo de haber podido reducir la plantilla: «Pudimos reducir a la mitad el número de empleados».
23. La deducción no es que una imagen de la economía real como economía financiera inflada, sobredimensionada, sea mejor. Lo ideal sería que las dos se reflejasen mutuamente, y se expandieran y contrajeran en sincronía.
24. Un dirigente único sí puede estar dispuesto a ello, sin embargo, ya que únicamente responde ante su Dios, y probablemente parte de que ese Dios está de su lado. Con el tipo de dirección colectiva que ha caracterizado en general a las economías rojas, sabemos que pueden ser sólo responsables los unos ante los otros, pero eso significa correr riesgos. Un paso en falso y te quedas fuera, precisamente porque la dirección es colectiva: deshagámonos de éste antes de que la población empiece a dudar de toda la dirección, o aún peor, de todo el sistema (que es lo que acabó pasando al final). En el sistema azul, con direcciones más individualizadas y descentralizadas, el paso en falso puede ser atribuido, más justificadamente, a un ejecutivo jefe inadecuado, o a la mala suerte.
25. Así, según algunas estimaciones que se oyeron entonces (en Moscú), las expectativas de vida en torno a la capital descendieron en diez años durante las décadas de los setenta y ochenta debido a la contaminación medioambiental.
26. Se concibe la sociedad moderna como compuesta por tres elementos: capital, estado y las personas, con todas sus asociaciones y organizaciones, que constituyen la sociedad civil. En las ciencias sociales, estos elementos se estudian de forma fragmentada en las disciplinas de economía, ciencias políticas y sociología/antropología respectivamente, en una división que impide una visión holística, global, de la sociedad.
27. Una persona puede tener muchas tareas e integrarlas con mayor o menor fortuna, mezclándolas, incluso con su propia personalidad. Existe también la posibilidad de rotar entre distintos trabajos, anulando con el paso del tiempo las diferencias entre el estímulo y la rutina, estatus altos y bajos, remuneraciones elevadas o bajas, etc. Y los trabajos se pueden reconstruir, por ejemplo, la combinación de funciones de ventas y contabilidad, o (algo bien conocido por el profesorado universitario): enseñanza, investigación y administración (un profesor de Medicina o Ingeniería añadiría las prácticas a esta lista).
28. Este enfoque múltiple se refleja en los lemas de distintos partidos verdes: equilibrio ecológico, derechos humanos, emancipación y participación, paz y no violencia.
29. Véase Romesh Diwan y Mark Lutz (eds.), *Essays in Gandhian Economics* (Ensayos sobre economía gandhiana), Nueva Delhi, Gandhi Peace Foundation, 1985, y Amritananda Das, *Foundations of Gandhian Economics* (Fundamentos de la economía gandhiana), Bombay, Allied Publishers, 1979.
30. Más concretamente, el sistema azul continúa mientras los ciclos son autorreproductivos, autosostenibles. Cuando ya no lo son, se produce una crisis, y se hacen esfuerzos para hallar nuevas formas de que vuelvan a ser autorreproductivos a niveles más elevados de expansión (por ejemplo, equilibrando hacia arriba los perfiles de los factores). El resultado es que no hay final. Ni siquiera la bancarrota de corporaciones o países se interpreta como señal de que hay que frenar; por el contrario, se prolongan,

- aunque sea artificialmente, sus vidas económicas. La noción del sistema rojo de *cogerlos y rebasarlos* integra ese concepto del sistema azul en el rojo. El fácil acceso a créditos del mismo empleador, el Estado, es otro de sus mecanismos.
31. En realidad, puede decirse que la mayor parte de los quince países de la Unión Europea (1 de enero de 1995), y, de hecho, toda el Área Económica Europea entra en esta categoría, desde el Cabo Norte a Gibraltar, a excepción del Reino Unido post-thatcheriano. Pero los países nórdicos cumplen algunas condiciones que son sin duda relevantes: son pequeños, homogéneos en raza y nación, y relativamente igualitarios (en parte por, en parte como efecto, del Estado de bienestar). La solidaridad no se ve erosionada por gradientes demasiado acusados dentro de la sociedad, como parece ser el caso de Estados Unidos.
  32. Salvo como colores reales: la suma es más bien un tono amarronado. La metáfora se rompe. Por otro lado, pocos sistemas han resistido tan constantemente ante el fascismo como la socialdemocracia.
  33. Puede que los japoneses sean mejores en la práctica que como teóricos. Dos son los nombres importantes en la economía: Kaname Akamatsu y Saburo Okita. Véase, por ejemplo, Saburu Okita, «Japan, China and the United States: Economic Relations and Prospects» (Japón, China y Estados Unidos: relaciones y expectativas económicas), *Foreign Affairs*, 57 (5), verano 1979, 1090-1110, con referencias a Akamatsu (p. 1102).
  34. Por supuesto, Singapur no está en Asia oriental, pero la mayoría china sí. Se podría haber mencionado también a Corea del Norte y Vietnam. Estos cuatro juntos (Japón unido —con las islas Kuriles del Sur—, una Corea unida, una China unida —con Hong Kong [Este libro está escrito antes de que Hong Kong volviera a soberanía china. N. de la T.] y Taiwan, de alguna manera—, y Vietnam —ya unificado—), todos ellos países de tradición del budismo Mahayana y el confucianismo, pueden llegar a ser un día el mercado común claramente dominante en el mundo.
  35. Un funcionario *gosplan* (la comisión de planificación estatal de la ex URSS), comentando su estudio sobre la economía japonesa, dijo en enero de 1968: «Und diese verdammten Japanischen Kapitalisten machen den Sozialismus besser als bei uns!». Y un economista estadounidense podría contestarle: «¡Y estos malditos socialistas japoneses son mejores con el capitalismo que nosotros!».
  36. Para un intento de análisis del enfoque japonés, véase Johan Galtung, «Japanese Industrialization Model» (Modelo de industrialización japonés), en Sung-Jo Park (ed.), *The 21st Century—The Asian Century* (El siglo XXI, el siglo asiático), Berlín, Express Edition, 1985, 25-41.
  37. Está en los elementos taoístas y budistas de estas culturas, muy diferentes de la lógica aristotélica y cartesiana.
  38. Queda garantizado por el lado confuciano de la cultura de Asia oriental, siendo quizás las dos Coreas las más confucianas de todas. Corea del Sur es probablemente el único lugar del mundo donde pueden oírse referencias a los japoneses tachándolos de *vagos* pero prometedores, una vez que se ponen realmente a trabajar.
  39. En los cuatro países se mezclan confucianismo + budismo Mahayana + un elemento más de *entrega*: el sintoísmo en Japón, el cristianismo y el marxismo en las dos Coreas, la noción general de China como el reino escogido en el Centro en China, y el ferviente nacionalismo de Vietnam.
  40. En Japón como graduados de un puñado de universidades de primera línea, lo mismo que en Corea del Sur; en China como cuadros del partido, al igual que en Corea del Norte; y en Vietnam, probablemente, una mezcla de ambos.



---

## III. Las externalidades

### 3.1. DEFINICIÓN DE LAS 'EXTERNALIDADES'

Este capítulo está dedicado a las *externalidades*, los efectos secundarios<sup>1</sup> y causas colaterales de la actividad económica.<sup>2</sup> A lo que aspiramos es a la elaboración de un inventario de efectos secundarios.<sup>3</sup> Hasta qué punto son aplicables estas externalidades a un caso concreto es un problema empírico. El inventario sirve como lista de contraste de hipótesis; la hipótesis básica *no* es que serán aplicables en todos los casos. Es más, entre la formulación general *actividad económica* y un *ciclo económico* concreto, que es nuestra unidad de análisis, existe el nivel de las *escuelas económicas* o *sistemas económicos* del capítulo anterior, cada uno de los cuales genera por principio un tipo determinado de actividades económicas y no otros. Pero eso significa que los efectos secundarios afectados variarán de sistema a sistema, con algunas superposiciones, y ése será uno de los puntos que centrarán el análisis hacia el final de este capítulo.

Merece la pena volver a manifestar la razón básica para prestar mucha atención a las externalidades. El discurso económico dominante<sup>4</sup> oculta mucho de lo que ocurre en torno a la actividad económica al dejar muchas dimensiones fuera de los estudios serios. Al centrar la atención también en las externalidades, esos aspectos se hacen tan transparentes como los resaltados por el discurso económico dominante.

Esto es importante en relación con toda la actividad económica, pero especialmente en el contexto del *desarrollo*, y por una razón muy simple. Una gran parte de la teoría y práctica del desarrollo de las últimas décadas se ha basado en un supuesto sumamente simple: si hay inversiones rentables, habrá crecimiento económico; dado el crecimiento económico, una sociedad se irá pareciendo cada vez más a las sociedades *modernas, occidentales*. Las cosas, generalmente, no funcionan así. La sociedad que va a ser desarrollada se convierte fácilmente en un sumidero en el que desaparece cualquier inversión y no aparece, sin embargo, un crecimiento económico apreciable.<sup>5</sup> Incluso cuando lo hay, el resultado es la caricatura de una sociedad: ni es lo que era *tradicional* o no, ni es *moderna, occidental*.<sup>6</sup>

La posición que tomamos aquí es que esto no ocurre porque el nivel de inversión fuera erróneo o porque se debería haber hecho algún otro reajuste en el discurso económico dominante, ni porque se hubiera necesitado más tiempo para que aparecieran los efectos positivos. Ésa ha sido también la posición clásica del análisis marxista dominante: las inversiones revolucionarias no fueron las adecuadas o no afloraron en el momento idóneo; además, se necesita más tiempo para que aparezcan los efectos positivos del socialismo.<sup>7</sup>

Aquí defendemos que esos efectos positivos no aparecerán jamás, ni en el caso azul ni en el rojo, por la sencilla razón de que la teoría es equivocada; y la teoría está equivocada porque es demasiado simplista, basada en un discurso demasiado estrecho. Lo cual no significa, de ninguna de las maneras, que las variables de esos dos discursos económicos no vengan al caso. Son necesarias, pero no suficientes, y el objetivo del análisis de los efectos colaterales es contribuir a un discurso más amplio, más adecuado.<sup>8</sup>

La primera tarea, evidentemente, es definir *externalidad* y su concepto gemelo (aquí utilizado), *internalidad*. Tomemos en consideración, como punto de partida, la siguiente definición:<sup>9</sup>

*Las externalidades son variables bipolares que reflejan aportes ('inputs') y resultados ('outputs') positivos y negativos para las partes en un ciclo económico:*

- no son tenidas en cuenta en la teoría económica dominante, y/o
- no se responde de ellas en la práctica económica habitual, y/o
- no están monetarizadas (o la monetarización es ilícita).

Los tres puntos pueden entenderse como alternativos o complementarios, señalando las mismas variables. *Internalidades*, pues, son variables explícitamente estudiadas en la teoría económica y tenidas en cuenta en la práctica; por ejemplo, aquellas que describen precios y cantidades de factores y productos; lo que ocurre en los mercados de materias y productos, y las construcciones basadas en esas variables.

La definición no deja de ser problemática. ¿Cómo se decide qué es teoría económica de la corriente dominante? ¿La economía de los ganadores de los Premios Nobel? ¿Los libros de texto estandarizados?<sup>10</sup> ¿La economía que se enseña en los principales Departamentos de Economía? Más aún: se defina como se defina, la teoría de la corriente dominante estará en perpetuo cambio, en la incesante dialéctica con las contratendencias. Lo mismo es aplicable a la práctica económica. ¿Nos referimos a la práctica de los grandes actores, generalmente muy distinta de la tienda familiar de la esquina?

La monetarización puede parecer menos problemática. Pero dado que una de las principales formas de la corriente dominante para internalizar las externalidades —es decir, meterlas tanto en la teoría como en la práctica— es mediante la monetarización, entramos en un círculo vicioso. Si el criterio es la no monetarización, el conjunto de efectos secundarios se reduce, pues los economistas monetarizan *los costos y beneficios no justificados*, y quienes lo llevan a la práctica, empresas o estados, lo incorporan a sus cálculos.

El último recurso es el último punto de los señalados más arriba: *monetarización ilícita*. Pero ¿quién decide qué es ilícito, ilegítimo? ¿Los economistas de la corriente dominante o los que van contracorriente? ¿Ambos o ninguno? Si la monetarización del *agotamiento* es ilícita, ¿quizás también lo es la monetarización de *tierra y trabajo*?<sup>11</sup> Si las tres son ilícitas, ¿quizás lo es también la monetarización de la *vida humana*?<sup>12</sup> Todo es problemático, pero la definición puede servir aún de orientación para ponernos en marcha.

### 3.2. REPRESENTACIÓN DE EFECTOS SECUNDARIOS EN LOS SEIS ESPACIOS

Una manera de empezar es formular un desiderátum para un conjunto de externalidades. ¿Qué queremos, qué necesitamos?

1. *Tienen que estar representados los seis espacios: Naturaleza, Persona, Sociedad, Mundo, Tiempo y Cultura. No funcionará ninguna reducción a menos de seis.* En el debate contemporáneo sobre economía se percibe muy bien la importancia de ese planteamiento. El debate crítico salta de un espacio a otro; de la preocupación por el medio ambiente (Naturaleza) al enriquecimiento del ser humano (Persona), a mayor justicia social, igualdad y equidad (Sociedad), a por qué los japoneses se las arreglan tan bien (Cultura, quizás también estructura, o sea, Social). Todos son importantes; introducir cualquiera de ellos supone ya un avance respecto a un discurso economicista estrecho. Pero al hacerlo también acecha la trampa de la peligrosa teorización sobre un solo factor. Resulta interesante que muchos de quienes hasta hace poco tuvieron una orientación marxista tienen en la actualidad una orientación ecologista igualmente sesgada; una transformación que, no sin justificación, se califica como reciclaje político.<sup>13</sup> Nuestra posición es holística.
2. *Debe identificarse un número reducido de efectos colaterales, tal vez entre 2 y 5 por espacio.* Cada espacio llevará a pensar en una o más disciplinas, y el conocimiento de esas disciplinas puede desencadenar un número indefinido de derroteros. No se trata de hacer un catálogo completo, sino de señalar las variables clave fuera del discurso económico dominante.<sup>14</sup> Cualquier lista tendrá que ser revisada, obviamente; el consenso no es posible ni deseable. Se trata de ser muy explícitos: aquí están las variables que consideramos importantes. ¿Hasta dónde nos llevan para comprender lo que ocurre?
3. *Los efectos colaterales tienen que ser dimensiones de valores clave para ese espacio.* En la definición utilizamos las expresiones positivo/negativo, aportación (*inputs*)/resultado (*outputs*); obviado/justificado. En otras palabras, las externalidades no son neutras, no son una variable cualquiera en el discurso de alguna ciencia. Además, tienen que ser dimensiones de valores clave, pero no necesariamente tienen que estar formuladas de la misma manera que en un discurso político de la corriente dominante.<sup>15</sup>
4. *Los efectos colaterales tienen que tener zonas positivas y negativas.* Una dimensión de valores debe señalar qué es bueno y debe intentar lograrse, así como qué es malo y debe rechazarse, posiblemente con una zona neutra entre ambos. La externalidad debe actuar igual.
5. *Debe diferenciarse entre efectos colaterales superficiales, que reflejan aspectos manifiestos, observables, en los valores clave, y los profundos, que reflejan aspectos latentes, que se deducen, en los valores clave.* Las externalidades superficiales se pueden utilizar para recopilación de datos, y posiblemente para formación de indicadores, mientras que las profundas son adecuadas para la construcción teórica. Un buen ejemplo es el espacio de la Naturaleza, donde el debate actual se hace generalmente en términos de agotamiento y contaminación, ambos mensurables y adecuados para la formación de indicadores. Pero la diversidad (en los conjuntos de inertes y seres vivos) y la simbiosis (entre inertes y seres vivos) puede resultar mucho más útil para la formación de teorías.
6. *Los efectos secundarios profundos deberían servir para la construcción de teorías transespaciales.* Éste es, por supuesto, el sueño de un intelectual: llegar a variables que puedan ser utilizadas de manera interdisciplinaria y, sin embargo, decir algo con contenido en todos los espacios.
7. *Los efectos colaterales deben salvar el vacío entre lo crítico y lo constructivo, siendo útiles no sólo para la crítica, sino también para dar alternativas.*

Hagamos un primer intento sobre un conjunto de externalidades, de acuerdo con el desiderátum indicado más arriba (véase el cuadro 3.1).

La filosofía general de esta propuesta es la siguiente: el equilibrio ecológico y las necesidades primarias del ser humano son fines, valores autotélicos; desarrollo, paz, sostenibilidad, adecuación, son heterotélicos: medios para servir a las necesidades de la naturaleza humana y no humana. Al decir esto, hemos explicitado una ideología. El propósito de la actividad humana, incluida la actividad económica, es la potenciación de la vida, reduciendo el *dukkha* e incrementando el *sukha*, en lenguaje budista.<sup>16</sup> El dolor/placer economicista hace un pobre papel en este sentido.<sup>17</sup>

Las someras definiciones de los efectos colaterales en estos espacios explican las dimensiones de valores generales de manera muy cercana a esos valores absolutos. Se otorga un aspecto negativo al concepto *desarrollo*, el de abolir la miseria, y uno positivo, satisfacer y desarrollar las necesidades elementales. *Paz* y *sostenibilidad* extienden ese enfoque en espacio y tiempo, como solidaridad sincrónica y diacrónica con quienes —seres humanos o no humanos— sufren déficits en la satisfacción de sus necesidades. Con relación a esos conceptos, se da también un vocabulario de la violencia, en el cual el pensamiento generalizado sobre el desarrollo se centra en la reducción de la violencia estructural (cuyas manifestaciones principales son la represión y la explotación), y generalmente se piensa en la paz respecto a la violencia directa. Los efectos secundarios se detallan en el cuadro 3.1, en sentido negativo, como tres tipos de violencia que deben ser *reducidos y contenidos*, y en sentido positivo como diversidad y simbiosis (equitativa) que deben ser *aumentadas y mantenidas*. Sólo en estas condiciones puede reproducirse la interacción en los espacios. Los espacios se hacen sostenibles, y se pueden aplicar valores comúnmente compartidos.

Regresando al desiderátum antes enunciado: están representados todos los espacios; sólo hay dos externalidades por cada espacio (pero son bastante densas, siendo síndro-

mes; son más metaexternalidades); ciertamente son dimensiones de valores, e incluso se las encuentra con mucha frecuencia en el discurso más corriente (excepto la *adecuación*, quizás la más básica de todas, pero que quizás es más una preocupación de los intelectuales); hay zonas positivas y negativas en estas dimensiones; y hay dos conjuntos, superficial y profundo.

¿Y qué hay de la formación de teorías a través de estos espacios? Se podría defender que la condición se cumple, que los conceptos gemelos de diversidad y simbiosis pueden utilizarse para desarrollar teorías con contenido en todos los espacios. Se parte de que esos conceptos gemelos tocan realidades profundas en los seis espacios. Por decirlo de otra manera: son también conceptos clave desde el punto de vista de la teoría de los sistemas. Debe confirmarse la solidez de esas afirmaciones. Puede hacerse, al menos a nivel de teoría comparativa transespacios.<sup>18</sup> El concepto de desarrollo abarca todos los espacios; también debería hacerlo la teoría.

¿Y el aspecto crítico/constructivo? Cuando los ciclos económicos atraviesan las zonas negativas de un indicador, es que se ha establecido la base para la crítica, severa si las necesidades básicas están muy afectadas. El aspecto constructivo consiste no sólo en apuntar hacia la zona positiva, sino en indicar cómo se llega hasta ella, definiendo estrategias, sean éstas económicas, políticas o sociales. Un criterio para reconocer un efecto colateral sería una teorización y, a ser posible, una práctica probada de cómo llegar a la tierra prometida. Y aquí son muy relevantes las diversas escuelas económicas: lo que es inalcanzable según la lógica de una puede ser alcanzable en otra, planteando la pregunta ecléctica de cómo pueden combinarse las distintas escuelas.<sup>19</sup>

Hasta ahora nos hemos centrado en las dimensiones de las externalidades, obteniendo de *Efectos colaterales I* una visión de conjunto de las posibilidades. Pero la definición antecedente define las externalidades no sólo en términos de positivo y negativo, sino en relación con las partes en un ciclo económico, porque están situadas en tales ciclos, sea como actores, con objetivos y estrategias, o meramente como lugares que los ciclos atraviesan. La palabra *partes* pretende cubrir todos los casos. La vinculación entre los diversos aspectos de los sistemas económicos y las dimensiones de los efectos secundarios es lo que hay que establecer, al menos como hipótesis sometidas a prueba.

Ahora organizaremos las externalidades utilizando los mismos encabezamientos que para las escuelas: individualismo frente a colectivismo; verticalidad frente a horizontalidad, monetarización, transformación y expansión. Empezaremos con los efectos secundarios imputables a la economía azul por las mismas razones por las que comenzamos antes por la escuela azul: es la madre de todas las escuelas económicas contemporáneas.

Una presentación como la que hace el cuadro 3.2 se puede leer en horizontal, resumiendo las hipótesis sobre los efectos secundarios en los seis espacios, y en vertical, resumiendo las externalidades atribuidas a un espacio concreto de la economía azul. El esquema en su conjunto divide la economía azul en cinco componentes, resumiendo su impacto en los seis espacios. En el esquema aparecen la mayoría de los déficits del *capitalismo*, junto a un intento de seguir la pista a sus componentes (los *síndromes*). Sin embargo, el término *capitalismo* capta mal la complejidad de la economía azul, el *smithismo*, tal como hemos dicho.

¿No es demasiado negativo este esquema? En primer lugar, hay que señalar que no están presentes en él las internalidades. No se puede negar que la economía azul produce una asombrosa cantidad de bienes y servicios de asombrosa diversidad y alta calidad, que hacen posible un nivel material de vida que no se podía ni soñar en tiempos pasados. Además, en el cuadro, al recoger el impacto de la transformación y la expansión en

Cuadro 3.1. Efectos colaterales I: profundos y superficiales

Espacio	Dimensión del valor	Superficial	Profunda
Naturaleza	<i>Equilibrio ecológico</i>	Agotamiento Contaminación	Diversidad Simbiosis
Persona (Humano)	<i>Necesidades primarias del ser humano</i>	Necesidades somáticas Necesidades espirituales	Diversidad Simbiosis
Sociedad	<i>Desarrollo:</i> Abolición de la miseria Satisfacción de necesidades primarias	Reducción y contención de la violencia directa y la violencia estructural	Diversidad Simbiosis
Mundo (Espacio)	<i>Paz</i> Solidaridad sincrónica	Reducción y contención de la violencia directa y la violencia estructural	Diversidad Simbiosis
Historia/Futuro (Tiempo)	<i>Sostenibilidad</i> Solidaridad diacrónica	Reducción y contención de la violencia directa y la violencia estructural	Diversidad Simbiosis
Cultura	<i>Adequatio</i>	Reducción y contención de la violencia cultural	Diversidad Simbiosis

los espacios personal, social y mundial, se mencionan algunos de los principales atractivos del sistema azul (junto al más evidente, el beneficio, pero eso es una internalidad): reto, incertidumbre, creatividad, capacidad de arriesgar, entusiasmo en general. *El capitalismo es divertido*, por así decirlo. Por supuesto que puede resultar menos divertido para los trabajadores que mueren en accidentes laborales, también citados. Y la investigación, educación, conocimiento, poder militar, poder en general y competencia pueden ser sobre todo para las élites.

Pero aunque haya un código cultural común en el individualismo, verticalidad, cientifismo (medición), dominio sobre la naturaleza (transformación), expansión mundial de la escuela azul, ésta sigue estando acusada. ¿Qué buscamos en una alternativa?

**Cuadro 3.2. Efectos colaterales II: externalidades de la economía azul**

Espacio	Individualismo	Verticalidad	Monetarización	Transformación	Expansión
Naturaleza				Agotamiento Contaminación	Agotamiento Contaminación
Persona	Soledad Alcoholismo Desarraigo Divorcio Ruptura familiar	Alienación Drogodependencia Aburrimiento Amargura Muerte	Materialismo Consumismo Corrupción Prostitución Delincuencia	Reto/estímulo Incertidumbre Creatividad Accidentes Enfermedades	Reto/estímulo Arriesgar Entusiasmo Guerra comercial Muerte
Sociedad	Fragmentación Marginación	Segmentación Penetración Explotación Represión Desigualdad Deuda interna Violencia Guerra interna Verticalidad: raza, edad, género, clase, cultura	Cultura del consumo Carrera de armamento interior	Reto/estímulo Dinamismo Investigación Educación Competencia general	Reto/estímulo Dinamismo Poder militar Conocimientos Poder general
Mundo (Espacio)	Fragmentación Marginación	Segmentación Penetración Explotación Represión Desigualdad Deuda externa Violencia Guerra exterior Verticalidad: raza, edad, género, clase, cultura	Cultura del consumo Carrera de armamentos externa	Reto/estímulo Dinamismo Investigación Educación Capacitación general	Reto/estímulo Dinamismo Poder militar Conocimientos Poder general
Historia (Tiempo)	Fragmentación Marginación	Colonización del futuro	Cultura del consumo	Degradación total	Revolución total
Cultura	Atomismo epistemológico	Deductivismo epistemológico	Análisis costo-beneficio	Orientación medios/fines	Monocultura mundial

Hay una respuesta en la columna «Positiva» del cuadro 3.3, que tiene una lógica sencilla. Para el espacio de la Naturaleza, se han utilizado las dos condiciones para la capacidad renovadora ecológica; para el espacio de la Persona, las cuatro categorías de necesidades (aunque añadiendo explícitamente salud a bienestar y retos a identidad); para el espacio Sociedad, los cinco factores que definen la paz y desarrollo estructurales, sumándoles dinamismo y justicia social; para el espacio Mundo, se ha hecho exactamente lo mismo, dado que éste es también un espacio social, sólo que a un mayor nivel de complejidad; para la Historia/Tiempo se han utilizado la sostenibilidad o capacidad reproductora; y para la Cultura, el pluralismo en oposición a una monocultura mundial como causa y consecuencia del sistema azul.<sup>20</sup>

La lista sigue siendo complicada. El cuadro 3.4 es más sencillo. Los efectos colaterales están en los cuadros 3.2 y 3.3, pero esta versión reducida puede servir como piedra de toque sobre cómo los flujos económicos desgastan las existencias.<sup>21</sup>

Una ojeada a los cuadros 3.1-3.4 debería ayudar a convencer a quienes están familiarizados con la economía como disciplina, de que éstas no son variables que se tengan en cuenta habitualmente en el discurso económico dominante. Ni de que se tomen en consideración de forma explícita por los principales actores económicos, como las grandes compañías transnacionales. Ni están monetarizadas. Una excepción son las externalidades en

**Cuadro 3.3. Efectos colaterales III: externalidades positivas y negativas**

Espacio	Positiva	Negativa
Naturaleza	Diversidad Simbiosis	Agotamiento Contaminación
Persona	Supervivencia Salud Bienestar, sustento Retos, diversión Identidad, actuación propia Libertad	Muerte, accidentes Enfermedades de la modernización Amargura, privaciones Monotonía, aburrimiento Alienación, retraimiento Represión
Sociedad	Horizontalidad, equidad Autonomía Integración Solidaridad Participación Movilidad, dinamismo Justicia social	Verticalidad, explotación Penetración, condicionamiento Segmentación Fragmentación Marginación Elasticidad Injusticia social
Mundo	Horizontalidad, equidad Autonomía Integración Solidaridad Participación Movilidad, dinamismo Justicia social	Verticalidad, explotación Penetración, condicionamiento Segmentación Fragmentación Marginación Elasticidad Injusticia social
Tiempo	Sostenibilidad	Degradación
Cultura	Pluralismo	Singularismo

**Cuadro 3.4. Efectos colaterales IV: externalidades positivas y negativas**

Naturaleza	Persona	Sociedad	Mundo	Tiempo	Cultura
Diversidad Simbiosis	Bienestar Reto/ estímulo Identidad	Horizontalidad Solidaridad	Horizontalidad Solidaridad	Capacidad de reproducción	Holismo (globalismo) Idealismo
Agotamiento Contaminación	Miseria Monotonía Alienación	Verticalidad Individualismo	Verticalidad Nacionalismo	Degradación	Atomismo Materialismo

el espacio Naturaleza: están siendo incorporadas (internalizadas) en la teoría y la práctica en forma de agotamiento y contaminación, y están siendo monetarizadas al calcularse el costo de la recuperación de lo agotado y de la limpieza de lo contaminado. Más adelante analizaremos por qué, de todas las externalidades, son éstas las que se han interiorizado.

Hay una ingente cantidad de textos que intentan documentar la relación entre los sistemas económicos y éstas u otras externalidades. La mayoría de las hipótesis se derivan de la definición de las escuelas, lo que no quiere decir que no deban ser sometidas a prueba. Pero esas pruebas son difíciles en la práctica, dada la complejidad de los casos concretos. Nuestra ocupación aquí está más con las causas y consecuencias de que estas importantes variables se queden al margen de la teoría económica, y eso precisamente es el asunto de la siguiente sección.

### 3.3. VEINTE TESIS SOBRE EFECTOS COLATERALES

*Tesis 1. Las variables son efectos secundarios no porque sean insignificantes, sino porque tomarlas en consideración tendría importantes repercusiones tanto en la teoría como en la práctica económicas*

Los costos que para la teoría o la práctica tendría tomarlas en consideración serían considerables: una metaexternalidad. Los efectos colaterales acaban siendo como la parte invisible del iceberg, siempre presentes pero que no deben ser explícitamente mencionados. Si la teoría económica tomase explícitamente en consideración algo parecido a las hipótesis contenidas en los cuadros 3.1 a 3.4, hasta el punto de conceder a algunos de sus contenidos —por ejemplo, a las necesidades primarias de la naturaleza humana y no humana— una posición de primer plano en la teoría económica, esta teoría tendría que ser totalmente reconstruida, y no sería ya teoría económica al uso. Lo mismo es válido para la práctica económica de los principales actores. Sin embargo, agentes económicos más pequeños pueden ser mucho más conscientes de las externalidades, al igual que pueden serlo los políticos, dado que los efectos secundarios negativos tenderán a repercutir en ellos, y muchas veces casi como una venganza. Así, no cabe esperar que economistas del pensamiento dominante vayan a ser capaces de asumir sobre sus hombros los costos de la metaexternalidad. Por el contrario, intentarán aplazar la tarea, o hacerla de forma chapucera, o redefinir, cambiar, el enfoque de las externalidades para que les encaje en la teoría, en vez de al revés. Probablemente, la reconstrucción tendrá que llegar de fuera, produciendo discursos más amplios y teorías más exhaustivas.

*Tesis 2. Los efectos secundarios no son necesariamente negativos, pueden también ser positivos; y las internalidades no son necesariamente positivas, pueden ser también negativas*

Esta noción forma parte de la definición de las externalidades; merece la pena repetirla dada la tendencia (en la crítica de izquierdas) a pintar siempre al capitalismo nadando en beneficios, y los efectos secundarios como únicamente negativos. Hace falta un punto de vista más equilibrado sobre ambos. La historia de las economías se escribe también en tinta roja, no sólo en tinta negra: hay bancarrotas y tragedias, no sólo carteras bien cebadas y jugosas cuentas bancarias. Junto a los aspectos alabados de la realidad económica, y en la ciencia económica, deben hallarse los aspectos no aplaudidos; en las externalidades y en las internalidades. Los productos de la actividad económica son tanto bienes como males; servicios y no servicios. Fijarse sólo en *bienes y servicios* es propaganda, pero también lo es hacer lo contrario.

*Tesis 3. Los efectos colaterales no son sólo consecuencias y efectos y resultados ('outputs'), sino también condiciones y causas y aportaciones ('inputs')*

Más en concreto, hay que tomar muy en serio las predisposiciones culturales —algunas dignas de aplauso, otras no—. Se muestra en el cuadro 3.5.

El cuadro tiene una función muy sencilla: ilustrar el peligro de centrarse sólo en una fila o una columna, por no mencionar el centrarse en un solo elemento del cuadro. Todos estos factores interactúan para constituir la totalidad de los ciclos económicos, en la famosa *causación acumulativa y circular* de Myrdal.

*Tesis 4. Cuanto menor sea el número de internalidades, mayor será la libertad del agente económico, pues menos variables tendrá que tomar en consideración. En correspondencia, cuanto menor sea el número de elementos internos, más fácil será la construcción de teorías económicas libres de contradicciones, incluso matematizadas, basadas en un bajo número de variables, un reducido número de axiomas y posiblemente con alto valor explicativo<sup>22</sup>*

En ambos casos, denominar una variable como efecto secundario sirve para exculpar al economista teórico y al práctico, permitiéndoles no tomarla en consideración. Evidentemente, a ambos les interesa mantener muy limitado el conjunto de internalidades respecto al de externalidades (siempre que puedan convencer al resto de la sociedad de que tiene sentido actuar dentro de la seudorealidad de las internalidades, y que es para bien del resto de la sociedad —o por lo menos de sus élites—).

Como corolario, aparece un punto bastante importante: un cierto grado de poder profético en una teoría económica basada en un número reducido de internalidades no

**Cuadro 3.5. Efectos colaterales V: positivo/negativo; 'input'/'output'**

	Positivo		Negativo	
'Inputs' (aportaciones)	Trabajo duro	Ahorro	Avaricia	Falta de consideración
'Outputs' (resultados)	Retos	Dinamismo	Agotamiento	Contaminación

prueba la falta de influencia de los efectos secundarios, porque pueden haber entrado en juego profecías autocumplidas. Las personas cuya formación les lleva a tener sólo en cuenta las internalidades actuarán en consecuencia, y sólo harán constar los efectos en función de las internalidades. Si se les reitera que «estamos en esto para obtener beneficios», opinarán que la consideración —entendida aquí como sensibilidad ante los efectos colaterales negativos— revela debilidad de carácter e incapacidad para el trabajo. Una teoría económica ciega a los efectos colaterales es, por supuesto, la abstracción de una realidad muy compleja, pero esa seudorealidad en la que actúa el *Homo oeconomicus* puede llegar a ser real en sus consecuencias.<sup>23</sup>

*Tesis 5. La división en internalidades/externalidades se refleja en, y es un reflejo de, los mapas cognitivos del subconsciente de los economistas teóricos y prácticos, que devalúan algunos sectores de los espacios de Naturaleza, Persona, Sociedad, Mundo, Tiempo y Cultura, y sobrevaloran los sectores económicos definidos por las internalidades*

Buena parte de esos esquemas proviene de la cosmología occidental, con su devaluación de la naturaleza, su profunda división entre cuerpo y alma (dejando que sean mercaderes/economistas quienes sirvan al cuerpo y sacerdotes/artistas al alma), el individualismo y la verticalidad social y mundial, la idea del progreso en el tiempo y una cultura con una única verdad, válida para siempre y en todas partes, que hace irrelevantes todos los demás sistemas.

La degradación de algunos sectores puede expresarse también como una división de los seis espacios en sectores internos (centrales) y externos, como se muestra en el cuadro 3.6. La columna de la izquierda refleja el centro de la realidad global en esta construcción; la derecha la periferia. Y la economía de la corriente dominante está hecha de, por y para el centro.

*Tesis 6. Los efectos colaterales son conscientes de los sectores, en un acuerdo implícito por el cual los valores negativos golpearán a los sectores externos y los positivos corresponderán al sector interno*

**Cuadro 3.6. División de los espacios en sectores internos y externos**

	Sector interno	Sector externo
Naturaleza	Esfera Homo ( <i>nosotros</i> )	Todas las demás esferas ( <i>ello</i> )
Persona	Cuerpo/materia ( <i>Yo</i> )	Alma/inmaterial ( <i>ello</i> )
Sociedad	Clases alta y media Sectores secundario y terciario Economías masculinas, adultas Grupo interior ( <i>nosotros</i> )	Clase baja y trabajadora Sector primario Economías femeninas, infantiles Grupo exterior ( <i>ellos</i> )
Mundo	Primer y Cuarto Mundos <i>Aquí, países más desarrollados</i>	Segundo y Tercer Mundos <i>Allí, países de bajo desarrollo</i>
Tiempo	Presente <i>Ahora, contando</i>	Futuro <i>Entonces, descontando</i>
Cultura	Dominante, <i>nuestra</i>	Contracorriente, <i>suya</i>

Este sector interno, grupo interior, es donde se toman en cuenta los efectos secundarios, implícita o incluso explícitamente. Los enfoques de *sólo internalidades* son para transacciones con el sector externo. Al igual que ocurre en las ciencias sociales, los cuestionarios no son para uso interno. Preguntarle a nuestra pareja «Anoche, ¿cómo dormiste? Muy bien, bien, mal, muy mal, no sabe, no contesta», puede tener un efecto boomerang.

*Tesis 7. La división de espacios en sectores otorga al sector interno dos maneras de mal funcionamiento de los sistemas económicos:*

*Error del tipo I: cuando los efectos colaterales negativos golpean al sector interno, y Error del tipo II: cuando los efectos colaterales positivos llegan al sector externo*

Un error del tipo I puede llevar a la internalización de la externalidad, y/o a acción política. Un ejemplo claro es la *ecocrisis* de clase media-alta, del Primer Mundo, de la década de 1970, donde se dieron fuertes exigencias políticas para hallar nuevas prácticas, hasta el punto de que los economistas dieron entrada en la teoría económica al agotamiento y la contaminación. Por supuesto, las *ecocrisis* y los desastres ecológicos habían sido siempre la plaga de las clases inferiores y del Segundo y Tercer Mundos, y ese hecho no había tenido nunca implicaciones para la teoría y la práctica económicas.

La *crisis económica* del Primer Mundo a principios de la década de 1990 también golpeó a las clases alta y media con bancarrotas, el afloramiento de prácticas dudosas, y amenazas a la seguridad social y a las pensiones de jubilación. La inseguridad económica no es nueva, pero se abrió el debate, el discurso se hizo más amplio y lo innombrable —algunos de los efectos colaterales— se empezó a mencionar. La ilusión proyectada por realidad virtual de que la economía es sólo economía se arrinconó durante un tiempo.

Un error del tipo II puede llevar a una práctica reestructurada, siendo aquí un ejemplo los esfuerzos por destruir economías socialistas o autosuficientes, como hizo Estados Unidos en las Américas. La hipótesis sería que se hizo no sólo para reabrir las como mercados dependientes de productos del Primer y Cuarto Mundos. También se hizo y se hace para garantizar que no se beneficiasen de uno de los más importantes efectos secundarios positivos: el reto de tener que resolver difíciles problemas de transformación por sí solos, lo que supone el autodesarrollo mediante la mejora constante.

*Tesis 8. Con la exclusión de los efectos secundarios de sus análisis a la vez que afectan profunda y diferenciadamente al sector interno y al externo, la economía dominante y sus prácticas quedan protegidas, porque no se pueden formular críticas dentro del discurso dominante y, por lo tanto, legítimo*

El engaño consiste en lo siguiente: en pretender que las transacciones económicas son sólo lo que ocurre sobre la mesa (la punta del iceberg), no lo que pasa por debajo (parte invisible del iceberg). Como ejemplo de una internalidad podríamos tomar los términos de comercio, la relación entre las cantidades de productos intercambiados en una transacción.<sup>24</sup> Como ejemplo de efecto secundario positivo podríamos tomar el reto, y de uno negativo el agotamiento-contaminación. Si se llega a un acuerdo por el cual se exportan materias primas de los países menos desarrollados a los más desarrollados, pueden ocurrir tres cosas: los términos del intercambio pueden ser malos, incluso de deterioro, para los países menos desarrollados; el reto puede ir a los más desarrollados, los que instalaron los medios para la extracción de la materia prima, y,

además, puede traer como consecuencia un grave deterioro ambiental. Si la teoría económica (y esta teoría, que se asocia a los nombres de la Comisión Económica de la ONU para América Latina y a Juan Prebisch, ha tenido grandes dificultades para ganar aceptación), si la teoría económica, decíamos, sólo hace visible la internalidad, entonces el reto diferencial y la degradación quedarán olvidados, y el enfoque se hará sólo en términos de comercio.

Desde el punto de vista de un país muy desarrollado, la situación no podría ser mejor. Los términos del intercambio (con la excepción de los hidrocarburos —petróleo, etc.—) se están desarrollando a su favor; y, además de llevarse la mejor parte de los acuerdos comerciales, le corresponde el efecto colateral positivo de los retos, mientras que el negativo del agotamiento queda en los países menos desarrollados. Lo mejor de todo: dado que se trata de externalidades, la mayoría permanece invisible.

*Tesis 9. Los efectos colaterales negativos pueden borrar cualquier logro de los elementos internos positivos*

La economía mundial actual es azul, con algunas bolsas de rojo y verde y rosa, siendo el amarillo el mayor desafío al azul. Todas resuelven algunos problemas y generan otros. Hay efectos secundarios negativos en todas partes. ¿Cómo se tratan?

- *En el Primer Mundo*, mediante instituciones estatales que se encargan de limpiar los barrizales que crea el capital, con hospitales y cárceles para el excedente de personas enfermas y delincuentes; con ministerios para la degradación medioambiental, para la seguridad social, el empleo, la guerra, etc. Y mediante la exportación de los efectos secundarios negativos (por ejemplo, residuos) al Tercer Mundo.
- *En el Segundo Mundo (antes socialista)*, la falta de democracia posibilitó que la dirección comunista hiciera caso omiso de los efectos secundarios, manteniéndolos invisibles; en consecuencia, no se les prestó atención en serio. Pesaba también el supuesto ideológico de que una economía socialista no podía tener efectos colaterales negativos.
- *En el Tercer Mundo*, los efectos colaterales negativos se dejan sentir sin ninguna duda, pero no hay suficiente dinero como para construir instituciones capaces de responder a la situación. El resultado es un deterioro general: las internalidades generan pocos beneficios, las externalidades provocan enormes costos, y de ahí la reproducción del subdesarrollo. Y no hay posibilidades de exportación de bienes transformados y acabados.
- *En el Cuarto Mundo*, la situación es relativamente parecida a la del Primer Mundo, siendo una diferencia básica la de que el Estado tiene más incidencia en los conglomerados empresariales, puede coordinar relaciones y tratar los efectos secundarios negativos con los incentivos económicos adecuados, cuando hay suficiente presión política del rojo, rosa y verde.

*Foto global: reproducción y refuerzo de las desigualdades, sobre una base relativamente estable mientras se permita que esto dure. Por ahora, unos doscientos años, desde Smith y Ricardo.*

*Tesis 10. Los efectos colaterales positivos pueden compensar cualquier pérdida derivada de internalidades negativas*

Puede merecer la pena pagar por la capacidad desarrollada para asegurarse y hacer frente a un pedido estimulante, más que cobrar por los productos. La cuestión es cómo se procesan esos retos.

- *En el Primer Mundo*, el reto llega a la persona que maneja el capital (el experto financiero, o el propietario), la tecnología (el gerente técnico) o la gerencia (el ejecutivo jefe). Esa persona puede compartir parte del estímulo con otras a su mismo nivel. Las repercusiones generales quedan reducidas a la persona afectada, que puede cambiar de empleo y llevárselas, como propiedad privada.
- *En el Segundo Mundo (antes socialista)*, el reto iba a un muy reducido grupo de planificadores que estaban sobreestimulados mientras el resto de la población permanecía subestimulada. Las consecuencias pueden haber quedado en las agencias estatales de planificación, pero sin ser demasiado positivas dado el excesivo nivel de retos.
- *En el Tercer Mundo*, el reto suele recaer en una persona de fuera, el experto en asistencia al desarrollo, a quien la tarea le resulta estimulante, especialmente si tiene más poder que en su tierra y puede utilizar métodos rechazados en su país de origen. Cuando se marcha, los efectos colaterales se van con él, y beneficiarán a su país, más desarrollado.<sup>25</sup>
- *En el Cuarto Mundo*, el reto llegará probablemente a las mismas personas que en el Primer Mundo, pero se compartirá en discusiones de grupo que implicarían a trabajadores,<sup>26</sup> siempre dentro de la empresa o ministerio. Como resultado, la empresa se beneficia del procesamiento compartido de un reto o estímulo, es decir, reduciendo la incertidumbre hasta que se da con una respuesta, una *solución* al problema. Las consecuencias son duraderas.

Entre estas formas de hacer frente a los retos estimulantes, el enfoque individualista del Primer Mundo y el más colectivista del Cuarto parecen claramente superiores a los de dejar que los retos lleguen sólo a un puñado de personas, como en el anterior Segundo Mundo, o pasarlos a expertos extranjeros, como en el Tercer Mundo.<sup>27</sup>

Resumiendo los argumentos expuestos en las tesis 8, 9 y 10: No es de extrañar que crezca el abismo entre los países menos desarrollados y los más desarrollados. No estamos hablando de una conspiración intencionada para mantener abajo a los países subdesarrollados, sino de *la conjunción entre la violencia cultural de la teoría económica dominante y la violencia estructural de la práctica económica dominante*.

Los países que han comprendido esto son los del Cuarto Mundo. Durante mucho tiempo tuvieron un perfil muy diferente del de los países menos desarrollados de América central y del Sur, África, el mundo árabe, Asia occidental y del Sur.<sup>28</sup> Si éstos pudieron lograrlo, también podrían hacerlo otros, aunque no partamos de que todas las causas del subdesarrollo estén en las transacciones. La cultura tiene también un papel de gran relevancia.<sup>29</sup>

Ha llegado el momento de dar una definición del que quizá es concepto clave en cualquier economía, azul, roja, verde, o la que sea; un concepto tan importante como el crecimiento para la economía dominante: la *explotación* (en realidad, *explotación blanda*) también conocida como *injusticia*, con su negación, *equidad*:

*En un ciclo económico se da 'explotación' (blanda) o 'injusticia' cuando la totalidad de los efectos positivos y negativos resultantes de las internalidades y externalidades de la actividad económica están desigualmente repartidos. Si no es así, hay 'equidad'.*

La definición está orientada a los ciclos, no se basa sólo en *A explota a B*,<sup>30</sup> sino que también pone de relieve la explotación de la naturaleza. *Hay que hacer trampas a la explotación. Y luego está la explotación dura: además, la explotación dura destruye la capacidad reproductiva.*

*Tesis 11. El análisis de los efectos colaterales debe hacerse globalmente, evitando el hincapié unilateral en un solo espacio (y, dentro de cada espacio, sólo en el sector suprimido), algo que se da en tradiciones como el ecologismo (para la Naturaleza), la escuela de enriquecimiento humano (para la Persona), el socialismo (para la Sociedad), la atención al Tercer Mundo (para el Mundo), la sostenibilidad (para el Tiempo) y la contracultura (para la Cultura); cada uno es encomiable, pero combinado con los demás, no de uno en uno*

Una ciencia económica más fiel a la verdad incluiría conocimientos de *cada uno de los seis espacios* además de las preocupaciones tradicionales de los economistas. Dado que abarcan ecología, psicología, sociología, antropología, politología, relaciones internacionales, estudios de la historia y el futuro, y la aún no nacida ciencia de la culturología (hoy diseminada entre teología, filosofía, historia de las ideas, antropología cultural, etnología y humanidades), puede parecer pedir demasiado. Pero si los economistas han aprendido a utilizar las matemáticas sin ser matemáticos profesionales, deberían ser capaces de responder a nuevas exigencias de gran calado.

*Tesis 12. El análisis de los efectos colaterales debe hacerse sinérgicamente, observando la interacción entre dos o más externalidades en uno, dos o más espacios, y observando también cadenas y ciclos dentro y fuera de los espacios*

Centrarse en un número demasiado reducido o una muestra demasiado sesgada de efectos secundarios puede ser tan contraproducente como cualquier enfoque únicamente centrado en internalidades. Más aún, la lista de externalidades debe estar siempre abierta, nunca debe ser *definitiva*, para poder arrojar nueva luz sobre la actividad económica. Las listas pueden aparecer y desaparecer, los problemas permanecen.

*Tesis 13. Los efectos colaterales no pueden y no deben ser monetarizados: primero, porque es imposible y no tiene sentido; segundo para desalentar análisis de costo-beneficio sobre externalidades, procurando lograr renuncias a cambio de otras cosas entre entidades que son sui generis; en tercer lugar, para no rebajar la motivación para la búsqueda de soluciones reales*

Más concretamente, los análisis de costo-beneficio, basados en comparaciones a través de las externalidades, prescinden de valores absolutos positivos o negativos; de absolutos morales como el mantenimiento de la biodiversidad, o la erradicación de la miseria. Con éstos no se comercia, no pueden compensarse con dinero.

A lo largo de estas páginas, las necesidades de la vida se defienden como absolutos positivos, y las de la violencia como absolutos negativos. Todo lo demás se deriva de ahí.

*Tesis 14. La función pragmática de la monetarización en los intercambios no debería tomarse como prueba de su validez, sino como prueba del poder que el economicismo posee aún para copar agendas y dominar discursos*

Hoy todos los actores económicos, compañías de seguros, diseñadores de políticas, quieren saber el precio, o el valor monetario previsto. Este enfoque es fatal. *Cada efecto colateral constituye su propio universo ético*, y hay que tratar con él separadamente y en serio, no monetarizándolo para anular otros.<sup>31</sup>

*Tesis 15. Se pueden y deben comparar los mismos efectos colaterales en función de sus actores y a lo largo del tiempo. La comparación de actores y a lo largo del tiempo no debería asumirse a priori, sino tomarse como una hipótesis para someterla a la prueba de la práctica y del diálogo*

Tenemos que saber cómo se desarrolla a lo largo del tiempo un efecto secundario para el mismo actor, y ser capaces de hacer comparaciones interactor. Pero la operativización de las externalidades debe hacerse en unidades adecuadas para cada una, lo que quiere decir que esas unidades no serían comparables respecto a las externalidades.

*Tesis 16. La internalización de efectos colaterales en la teoría significa traer la economía de nuevo al campo de las ciencias sociales, compartiendo las contradicciones y perplejidades generales de esas ciencias, que la economía ha intentado evitar dividiendo las variables implicadas en internalidades y externalidades*

La economía pertenece a ese campo de ciencias sociales: no al de pretender ser una ciencia natural, una especie de cosa mecánica, especialmente hoy, cuando ni siquiera la física pretende ser física en el sentido clásico. Como se señaló en la tesis 11, es éste un reto fundamental, y no es fácil hacerle frente desde dentro. Pero no hay nada tan práctico como una buena teoría, y la economía dominante no es lo suficientemente buena como para inspirar una buena práctica.

Hay que evitar cualquier cambio que pase de un enfoque único sobre los elementos internos a un enfoque único sobre los efectos colaterales. El enfoque debe incluir ambos, integrados en un marco más amplio. Cuáles son esas variables es algo que siempre tendrá que debatirse.<sup>32</sup>

*Tesis 17. En la práctica, la internalización de los efectos colaterales implica lo siguiente, si el objetivo es la equidad en los ciclos económicos:*

- *Hacer explícitos los efectos, respetando su especificidad.*
- *Establecer foros de diálogo para ciclos económicos del mismo tipo.*
- *Trabajar conjuntamente para reducir efectos colaterales negativos.*
- *Trabajar conjuntamente para compartir los positivos igualmente.*

Hemos intentado explicitarlo para el sistema dominante azul en externalidades I-IV, cuadros 3.1 a 3.4. En las secciones 3.4 a 3.7 siguientes, la atención se centrará en las externalidades de los otros sistemas económicos. Estas listas pueden considerarse agendas de diálogo entre actores económicos en busca de mejores sistemas económicos.

Los agentes económicos capaces de formular y perseguir objetivos y estrategias económicas pueden dividirse en territoriales y no territoriales, y actores a nivel micro, meso y macro. El cuadro 3.7 apunta a una tipología.

El actor básico, el agente-átomo, es el individuo, y es más importante cuanto más individualista y vertical sea la cultura subyacente. Los actores colectivos están indi-



vidualizados, dando todo el poder al patrón —el pater familias, el jefe, el alcalde, el dueño/gerente, el presidente, el ejecutivo jefe—. Siendo casi la totalidad de ellos hombres, estamos hablando de uno de los más potentes mecanismos del patriarcado en el sistema económico. La economía se maneja por y para hombres; las mujeres quedan relegadas a las clases trabajadoras respecto a todos los actores, empezando por el ámbito doméstico.

Aunque diálogos de todo tipo son útiles en los sistemas sociales participativos (como las democracias), *los diálogos entre las partes de ciclos económicos son indispensables para la interiorización de los efectos colaterales, convirtiendo a las partes en socios*. Concebimos los ciclos económicos como un sistema interactivo que une naturaleza, productores, distribuidores y consumidores. En principio, todo tipo de actores del cuadro 3.7 pueden aparecer en los tres últimos estadios de un ciclo económico, mientras que la naturaleza es *sui generis*. Problema básico: ¿cómo entra la naturaleza en un diálogo? En parte, cuando todos los actores humanos interiorizan sus necesidades, posiblemente teniendo actores humanos que representen partes de la naturaleza.<sup>33</sup> Al margen de cuál sea la respuesta, la naturaleza tiene que estar presente en esos diálogos (véase el cuadro 3.8).

En la diagonal principal, los actores del mismo tipo se reúnen consigo mismos, siendo las Cámaras de Comercio ejemplos de asociaciones que reúnen productores y distribuidores. La naturaleza está en un constante diálogo consigo misma, simbiótico, y anti-biótico y abiótico; quizás un día lleguemos a comprender mejor ese diálogo. Relativamente nuevas son las asociaciones de consumidores, hoy día las mayores asociaciones internacionales del mundo, muy por encima del número dos, las ligas de las sociedades de la Cruz Roja y la Media Luna Roja.<sup>34</sup>

El contenido de los diálogos se detalla en la tercera y cuarta partes de la tesis 17: reducir las externalidades negativas y compartir las positivas. Por supuesto que las colectividades más golpeadas por los efectos secundarios negativos —básicamente la naturaleza, los consumidores y los trabajadores— son los que están más motivados para cambiar el *statu quo*, igual que quienes obtienen más beneficios, productores y distribuidores, están motivados para mantenerlo, incluso para reforzarlo. El alineamiento está relativamente bien cristalizado hoy día: productores y distribuidores por un lado contra naturaleza y consumidores por el otro; estando la primera alianza mucho mejor organizada. La posición del (supra)Estado, en medio o posicionándose con unos u otros, es importante, pero no determinante.<sup>35</sup>

Más original es compartir los efectos colaterales positivos. Esa brillante invención danesa, el Lego (y la corporación de muebles suecos Ikea o cualquier compañía que comercialice kits de bricolaje, de «hágalo usted mismo»), puede servir como metáfora de cómo productores y consumidores pueden compartir el efecto colateral del estímulo, el

**Cuadro 3.7. Una tipología de actores económicos**

	Actores territoriales	Actores no territoriales
Nivel micro	Ámbito doméstico, agrario	Tribus, cazadores-recolectores
Nivel meso (medio)	Comunidades	Empresas, compañías
Nivel macro	Estados Supraestados Gobierno global	Corporaciones Corporaciones transnacionales Asambleas de corporaciones transnacionales

**Cuadro 3.8. Una tipología de diálogos económicos**

	Naturaleza	Productores	Distribuidores	Consumidores
Naturaleza	Naturaleza como asociación			
Productores	Contaminación industrial Agotamiento	Asociaciones de productores y de trabajadores		
Distribuidores	Contaminación por la comercialización	Declaración de impacto	Asociaciones de distribuidores	
Consumidores	Contaminación doméstica	Declaración de impacto	Declaración de impacto	Asociaciones de consumidores

reto: el producto no está acabado. Desde ese punto de vista, los mejores productos son los inacabados, *imperfectos* en el sentido gramatical de que la producción continúa después de que el producto haya llegado al consumidor. Esto no debe confundirse con baja calidad, aunque eso también sirva como reto.<sup>36</sup>

El ejemplo clave sería el de dos actores territoriales negociando sus relaciones económicas. Típicamente, se necesita cooperación para reducir efectos secundarios negativos como el agotamiento o la contaminación y para compartir los positivos como los retos. La palabra clave del cuadro 3.8 es *declaración de impacto*: todas las partes declaran cuál creen que será el impacto de su acción, y cuál creen que será el impacto de la acción de otros, y desde ahí avanzan a una declaración de mutuo acuerdo.

Sin duda, esto habría sido más fácil de haber podido comparar externalidades, por ejemplo, monetizándolas. En ese caso, la norma habría sido calcular los efectos colaterales netos, igualándolos luego para las partes, y, de ser posible, aumentándolos para ambas. Un ejemplo sería la compensación por la reducción de la biodiversidad con algún reto estimulante, o la compensación por la degradación medioambiental y la falta de estímulos mediante precios más altos, porque la norma es la de aumentar la suma neta de externalidades e internalidades, e igualarlos. Esto sería más fácil, pero tendría consecuencias catastróficas. Disminuye la biodiversidad, el estímulo se mantiene bajo, y se acumula algo de capital en los puntos de entrada del capital. Resultado, el *statu quo*.

Las tres razones básicas para descartar la monetarización son:

- *Antimonetarización I: descartar la comparación*, evitando la relativización de valores, subrayando que los valores que hay tras los efectos colaterales son valores absolutos; y
- *Antimonetarización II: descartar la compensación*, el intercambio de una cosa por la otra, o igualando paquetes completos de efectos positivos y negativos de las transacciones económicas.
- *Antimonetarización III: estimular la innovación*, la búsqueda de soluciones reales a los problemas de los efectos secundarios negativos.

Comparar y después compensar es la salida fácil, que deja a los ricos que paguen por los problemas que crean o traslada los problemas de un efecto secundario a otro. El reto es tomar cada efecto colateral como un universo en sí mismo, que exige soluciones en sus

propios términos. Puede que las soluciones no aparezcan inmediatamente, pero cuando lleguen serán más profundas, más duraderas.

La razón fundamental para una cámara de compensación para transacciones económicas es la de alentar el comportamiento de la sociedad civil, como alternativa al enfoque mercantil, resolución de los problemas utilizando el capital, y al enfoque estatal, resolución de los problemas utilizando el poder, en forma de fuerza si fuera necesario.

*Tesis 18. Tener en cuenta los efectos secundarios no es la antítesis al mercado o la competencia, sino que amplía la gama de consideraciones que se hacen antes de que el comprador y el vendedor estén en disposición de llegar a un acuerdo. El objetivo es el comportamiento éticamente consciente del mercado*

El mercado se convierte en foro para un debate más amplio, no sólo sobre la cantidad, calidad y precio. Esto no es nuevo. La gente siempre ha tenido un abanico de consideraciones más abierto, especialmente en los acuerdos con el sector interior (tesis 5), por ejemplo, realizar compras a familias a quienes se quiere apoyar, o dejar de comprar esclavos, sacrificando ventajas económicas.

El diálogo no tiene que repetirse cada vez que se haga un negocio. Buenos diálogos llevan a buenos acuerdos que pueden durar cierto tiempo en *el mismo tipo de ciclos económicos*. De estas conversaciones surgen nuevas normas. Las personas actúan conforme a las normas; no hay necesidad de ser éticamente consciente todo el tiempo si la acción es razonable. Se necesita un grado de simplificación para decidir y actuar, siempre que haya la disposición de volver a cambiar. Una y otra vez.

*Tesis 19. Tener en cuenta los efectos colaterales no recorta necesariamente la libertad de acción; puede incluso incrementar la proporcionando nuevas ideas y haciendo que las relaciones sean más de cooperación, menos competitivas*

Tomemos el ejemplo de importación de manzanas al país J desde los países A o C. A cultiva manzanas de forma bioorgánica, lo que significa que el proceso es más intensivo, las manzanas algo más caras pero libres de venenos; además la tierra sobre la que crecen puede verse enriquecida en el proceso. C cultiva manzanas por el sistema tradicional de capital intensivo, con abonos y pesticidas artificiales, contaminando las manzanas y degradando la tierra. Cuando J importa desde A, está ayudando a A a desarrollarse; J, importando desde C, ayuda a C a crecer económicamente pero también lo des-desarrolla. La elección éticamente consciente es evidente: pagar algo más para que se produzcan esos efectos, potenciando los sectores internos tanto de J como de A, dando lugar a incontables esfuerzos cooperativos, con externalidades positivas. *La cuestión central está en cómo los listados de efectos secundarios pueden inspirar nuevos ciclos de producción, distribución y consumo, no sólo eliminar los viejos.*

Lo ideal es que los tres fueran conscientes de la naturaleza, y que el diálogo esencial fuera entre consumidores y productores, o entre compradores y vendedores, ajustando sus ofertas y demandas mutuamente. Como se comentó, *votar con el dólar*, comprando o no comprando, no es suficiente; se necesita el diálogo para desarrollar nuevas ideas.<sup>37</sup> Súmese a esto el diálogo de los consumidores en las asociaciones de consumidores, el de los productores en las de productores, y los tres diálogos pueden articularse unos con otros para mejorar el sistema en general.

Los distribuidores ocupan una interesante posición intermedia: están cercanos a ambos, conocen los gustos del consumo mejor que los productores y las capacidades de

producción mejor que los consumidores. Y desde luego les interesa que los gustos y las capacidades se ajusten entre sí.

Un enfoque interesante es *comprar para un mundo mejor*,<sup>38</sup> de importancia tanto para países ricos como para países pobres. Productos y productores son evaluados en función de si hacen donativos o participan en actividades caritativas, en la promoción de la mujer, promoción de minorías, contra las pruebas en animales, si facilitan información, apoyan proyectos sociales comunitarios, medio ambiente, beneficios familiares y cuestiones laborales. El inventario coincide sólo en parte con los efectos secundarios que analizamos aquí, y es mucho más concreto. Pero la noción general es la misma: una más amplia gama de reflexiones. Cuando un número suficientemente importante de consumidores hace llegar esto al distribuidor, entrando en la tienda con el catálogo en la mano, evaluando los productos, dialogando con el gerente, el mensaje no puede dejar de llegar al productor. Se establece un sistema de retroalimentación cibernético. Mejor aún, es una relación directa entre consumidores y productores, como *comprar directamente en la granja*.

*Tesis 20. Se puede concebir el desarrollo en gran parte como la acumulación progresiva de efectos colaterales positivos, lograda por transacciones económicas éticamente conscientes*

En la misma línea, el subdesarrollo es la acumulación de externalidades negativas. Un aspecto notable del azul es su habilidad para exportar lo negativo y retener, incluso importar, efectos secundarios positivos. Como consecuencia, nunca se debería permitir que el azul, el sistema de *libre mercado* (más libre en el centro que en la periferia), lleve en solitario el aspecto económico del desarrollo.<sup>39</sup>

Las consecuencias de esta tesis llegan en forma de buenas y malas noticias. Las buenas: *¡el desarrollo no tiene límites!*, pero sí hay *límites al crecimiento*. Por supuesto que hay límites a, digamos, la equidad, pero no al desarrollo cultural y espiritual. Ir cambiando hacia actividades no materiales podría mejorar la condición humana.

Las malas noticias son también muy claras: *¡el mal desarrollo no tiene límites!* O, mejor dicho, hay un límite, la eliminación de la vida sobre la Tierra, tanto si el apocalipsis se produce por degradación ambiental masiva, por hambrunas masivas o por migraciones y matanzas masivas. Desgraciadamente, dado que la primera lleva a la segunda y ésta a la tercera posibilidad, no estamos hoy en la probabilidad cero.

### 3.4. EFECTOS COLATERALES DE LA ECONOMÍA ROJA

Los efectos colaterales estaban preprogramados en el marxismo al ser éste tan economista, al igual que los de la economía azul estaban preprogramados en las teorías de Smith, incluida la idea posterior de que la suma de egoísmos es altruismo. Se hizo especialmente patente en los años setenta, cuando el marxismo perdió buena parte de su atractivo en Occidente.

Cinco grandes omisiones: *equilibrio ecológico* (espacio de la naturaleza); *desarrollo espiritual* (espacio humano); *nuevas formaciones de clase y nuevas formas de explotación*, por no mencionar la tan vieja del *patriarcado* (espacio social); y nuevos enfoques sobre la *paz*, también entre los países socialistas (espacio mundial). Éstos fueron los problemas de las décadas de los setenta y ochenta, y no los compensaron ni el discurso antialienación de los años treinta-cuarenta —el enriquecimiento por el trabajo—, ni el antiexplotación (en los espacios social y mundial) de los años cincuenta-sesenta. Las soluciones a los problemas azules no estaban en el discurso rojo. En la Unión Soviética y la Europa del Este, los efec-

tos colaterales negativos devoraban los sistemas. Centrarse en la actividad económica nacional con escaso nivel de comercio dio como resultado pocas posibilidades de exportar efectos secundarios negativos, mediante la instalación de industrias contaminantes en el extranjero o explotando mano de obra *barata*.<sup>40</sup> En cierto sentido, esto era más honrado, o más estúpido, o ambos: los efectos secundarios negativos se iban sumando sobre sí mismos. Se acumulaban externalidades; el sistema era incapaz de hacerse con ellas; sin debate no se podía planificar su desaparición. El sistema se hundió bajo el peso de todo ello.

Además, de la misma manera en que el sistema azul sufre el mal del consumismo, el sistema rojo sufrió el del productivismo, una fascinación igualmente materialista con la producción material. En términos de materialismo cultural, el resultado fue probablemente bastante parecido.<sup>41</sup>

### 3.5. EXTERNALIDADES DE LA ECONOMÍA VERDE

Por la descripción de la economía verde que se dio en el apartado 2.4 —fuerte negación de la economía azul— cabría esperar que tuviera pocos de los efectos secundarios negativos de la escuela azul. La economía verde sería muy suave con la naturaleza, y con los proletarios internos y externos de Toynbee. Además, siendo básicamente local y no expansionista, también sería blanda respecto a las generaciones venideras. Al tener menos monetarización, dada la importancia concedida a la producción para consumo directo y el regateo, se evita la comparación y compensación de efectos secundarios. Así pues, ¿qué es lo que falla? De hecho, en la crítica a la economía verde destacan cuatro efectos colaterales secundarios negativos, y deben tenerse en cuenta seriamente.

En primer lugar, *la autoexplotación*. Se pone presión sobre el individuo y el grupo, el yo y el Yo, que se las arregle en el espacio local, siempre que estemos hablando de un verde *duro* u oscuro.

En segundo lugar, *no explotación, pero sí desigualdad*. Las asimetrías en la distribución de factores hará que florezcan algunas comunidades locales mientras otras languidecen, sin mecanismos de transferencia de unas a otras. Las economías más integradas a nivel nacional son como vasos comunicantes.

En tercer lugar, *tendencia a la introversión*. Centrar poderosamente la atención en el yo y el Yo entrará en competencia con la solidaridad hacia el resto del mundo, incluidas las comunidades vecinas. El enfoque es demasiado centrípeto.

En cuarto lugar, *falta de dinamismo*. Las economías locales son distintas entre sí, pero cada una puede ser monocromática en lo cultural, al estilo de los monasterios. Hay diversidad, pero escasa simbiosis entre ellas, y lo contrario en el interior de cada una. Gran parte del impulso para el cambio llega de fuera, pero esa fuente es un goteo. Habiendo poco pluralismo, el cambio puede ser explosivo y destructivo, dadas las otras tres externalidades negativas.

En tiempos recientes, ha habido tres experimentos importantes de economía verde en regiones pobres del mundo: los poblados *sarvodaya* de Gandhi, las comunas populares de Mao Tse-tung, y los poblados *ujama'a* de Nyerere. ¿Por qué no sobrevivieron durante más tiempo?

Probablemente, por la contrarreacción de su entorno económico, es decir, las escuelas dominantes azul, y roja/amarilla (en el caso chino). Pero hubo también factores endógenos, inherentes a la economía verde.

Es probable que se exigiese demasiada lealtad a la unidad local. La contradicción entre los medios de comunicación/transporte y el uso social del localismo se hace dema-

siado aguda, y sólo se puede resolver mediante un nivel de dedicación que generalmente se encuentra sólo entre el voluntariado. Pero eso significa economía verde sólo para creyentes, no como una fórmula general para toda la sociedad, y volvemos al monasterio como metáfora. Igualmente, un elevado productivismo sólo puede reconciliarse con un bajo nivel de consumo cuando la autoexplotación se hace llevadera gracias a unas convicciones muy profundas.

Añádase a esto el problema de la desigualdad entre las comunidades locales, un fenómeno antiguo en la historia de la humanidad, evidente entre los poblados de la India y las comunas de China. El caso de las poblaciones *ujama'a* de Tanzania es diferente, si es cierto que su planificación tenía que ser aprobada de forma centralizada, y que las idas y venidas desde el pueblo al centro (Dar es Salaam) podían demorarse hasta dos años. No había forma de despegar.

La conclusión es la misma que para el azul: el verde no debe asumir en solitario el gran proyecto del desarrollo humano. Tiene que haber mecanismos de transferencia, por una parte, e interacción económica entre y dentro de las naciones, junto a la economía local.

### 3.6. EFECTOS COLATERALES DE LA ECONOMÍA ROSA

Hay algo blando en la economía rosa; no es casi ni una escuela, pues pocos filósofos o economistas destacados están vinculados a ella. Habiendo desaparecido la miseria gracias a la política del capitalismo modificada por la redistribución socialista, las agradecidas masas deberían haber reinstaurado una y otra vez en el poder a los partidos políticos responsables de ello. Y así ha sido hasta hace bien poco. ¿Por qué ahora ya no?

Por los efectos colaterales negativos, por supuesto. A continuación se dan cuatro hipótesis para analizarlos.

Primera: la *blandura* del rosa. Para animar a la gente, una política tiene que tener elementos cortantes, afilados; al menos en culturas con monocreencias. Evidentemente, el azul acusaría al rosa de ser rojo, y el rojo podría acusarle de ser azul, empujando ambos al rosa al rincón del ring, dejando así al descubierto sus propios prejuicios y falta de sutileza. Pero ambos son creyentes convencidos y exigen lo mismo a los demás. El verde empuja al rosa hasta el amarillo, como connivencia entre el Gran Azul y el Gran Rojo. Y el amarillo probablemente concibe al rosa como su hermano pequeño. Nadie ve al rosa como lo que es: ni con mucho el peor enfoque para la economía del sustento material.

Segunda: *combinación de los efectos colaterales negativos de las otras cuatro escuelas, aunque sea en versión ligera*. Quienes defienden el eclecticismo (como en el capítulo IV) tienen algo que aprender aquí: a estar preparados para toda la contraargumentación que llegará de todas partes.

Tercera: *el rosa fue víctima de su propio éxito en la erradicación de la miseria*. Llevó a la población a suspirar por tener menor control estatal y más posibilidades de obtener capital en el mercado.

Y cuarta: *el rosa aparecía como una solución final en la práctica, si no en la teoría, y no parecía dinámico*. A la gente no le gusta el aburrimiento.

### 3.7. EFECTOS COLATERALES DE LA ECONOMÍA AMARILLA

La economía amarilla no es nada blanda, y las acusaciones del azul, rojo y verde sobre las externalidades negativas de las economías azul y roja son todas válidas. Pero el amarillo

tiene tanto éxito internamente y en efectos colaterales positivos que la crítica empieza a sonar a envidia. ¿Hay también argumentación sin envidia?

Primero: la cooperación de élite entre Estado y capital recae pesadamente en la sociedad civil. La participación en la toma de decisiones resulta prácticamente imposible cuando no hay contradicción, o apenas la hay, entre esos dos pilares de la sociedad moderna. Japón está dirigido por arrolladoras cohortes de burócratas y directivos de primera fila. A la vez, la gente siente una fuerte presión para trabajar duro, aunque el consumismo endulza considerablemente la amarga píldora del productivismo.

Segundo: la cooperación capital-trabajo en las grandes corporaciones excluye a las empresas más pequeñas y a trabajadores temporales. En las economías amarillas, la explotación no es tanto la del capital sobre el trabajo sino más bien la de la combinación capital-trabajo para explotar a los más pequeños.

Tercero: la economía amarilla es víctima de su propio éxito económico, al crearse demasiadas periferias y demasiados enemigos. Si se formase algún día una Asociación de Países damnificados por Japón, el amarillo podría enterarse de lo que el azul no parece aprender nunca: que la explotación de los demás puede pagarse muy cara.

A esto se podría sumar el extremo patriarcado, pues los dirigentes del Estado, del capital y del trabajo son todos ellos hombres. Pero eso es más parte del núcleo de la japo-nología que de la economía amarilla.

Conclusión: tampoco el amarillo puede llevar la carga del desarrollo, ya que arrastra consigo demasiados efectos colaterales negativos. Ninguno de los cuatro colores puede hacerlo. En el capítulo IV analizaremos otras recetas.

### Notas

- El concepto es bien conocido en medicina como *efectos secundarios* (en alemán, *Nebenwirkung*). Hoy, al menos en el Primer Mundo, es casi imposible comprar ninguna medicina sin un largo discurso sobre los efectos secundarios. La razón de esa sensibilidad puede estar en la tesis número 7, error I: cuando las externalidades negativas golpean al sector interno (el Primer Mundo), se toman en serio. (En castellano, no se utiliza, hoy por hoy, el concepto *externalidades*, por lo que he optado por primar *efectos secundarios* y *efectos colaterales*. No obstante, y para respetar al máximo el texto original, he mantenido el término de Galtung alternándolo con los otros dos. [N. de la T.].)
- Estoy agradecido a Kenneth Boulding, recientemente fallecido, por un comentario al margen que hizo una vez (en septiembre de 1971, en la Academia Internacional de Paz de Viena, con relación a un debate sobre el imperialismo): ¡tenemos que aprender a tomar en serio las externalidades! Esta nota se escribió el mismo día del funeral de aquel gran hombre, 28 de marzo de 1993. Otra cosa sería si Kenneth hubiera aprobado cualquier forma de ponerse a ello, sin embargo. Kenneth no tenía mucha simpatía por el concepto de *explotación* que ostenta una posición central en la construcción que estamos haciendo de las externalidades. Véase Johan Galtung, «Only One Quarrel with Kenneth Boulding» (Sólo una riña con Kenneth Boulding), *Journal of Peace Research*, 24 (2) (1987), 199-203.
- Otro término utilizado en ocasiones es *astillas*. (Galtung utiliza *spinoffs*, en inglés, palabra de difícil traducción exacta. El concepto que más se aproximaría sería el de *astilla*, algo que se desgaja de un elemento principal [N. de la T.]). El término, sin embargo, no pone suficientemente de relieve hasta qué punto se han descuidado estos aspectos de la actividad económica. Para uno de los primeros análisis de estas *astillas*, véase Johan Galtung, «A Structural Theory of Imperialism» (Una teoría estructural del imperialismo), en *Essays in Peace Research*, vol. IV, Copenhague, Ejlers, 1980, 437-481, especialmente la página 477 y siguientes. Otro término utilizado en aquel artículo es *derrame*, de un efecto secundario a otro, una especie de externalidad de segundo orden (p. 462 y ss.).
- Para un análisis del concepto de *discurso* y de estrecho-ancho, superficial-profundo en particular, véase Johan Galtung y Richard C. Vincent, *USA Glasnost* (Glasnost, Estados Unidos), Cresskill (Nueva Jersey), Hampton Press, 1996, cap. 4.
- Otra metáfora útil, que se oye bastante en relación con las inversiones en la Europa del Este comunista: lanzar semillas sobre el asfalto. Así, la noción de que la carrera de armamento a que Estados Unidos obligó a la URSS impidió inversiones en un sector de más y mejores bienes de consumo (el argumento de los cañones y la mantequilla), parte de que el capital fue el factor generador del cuello de botella.
- En la utilización de estos términos tan manidos, no se está implicando que *moderno* sea mejor que *tradicional* o viceversa.
- El famoso principio del «no era el momento» —*las condiciones no estaban maduras*— se puede utilizar para explicar y disculpar cualquier cosa, todo, y, por lo tanto, nada. Pero también puede que haya algo en ello. Después de todo, la sociedad humana no funciona como un mecanismo en el cual se aprieta un botón y se produce un resultado inmediato. La sociedad es más un organismo. Hay una aportación, esa aportación se absorbe, se procesa y reprocesa; y luego hay un resultado, con frecuencia muy distinto del que se pretendía. Hegel hablaba de esto como la transición de la cantidad a la cualidad, interpretado aquí como un aporte de cantidad creciente y un salto cualitativo posterior, como el famoso *salto espectacular*.
- Un discurso es adecuado, básicamente, cuando todo lo que queremos comunicar sobre el tema del discurso puede formularse correctamente dentro del mismo; nada queda subyugado o reprimido o sencillamente fuera, como las externalidades (véase Galtung y Vincent, *USA Glasnost*, cap. 4).
- He aquí dos ejemplos de definiciones de la literatura (económica):  
«Los economistas definen una externalidad como cualquier valor o consideración que no entra en un cálculo de costos y beneficios» (Denis Goulet, «Biological Diversity and Ethical Development» [Diversidad biológica y desarrollo ético], *ICIS FORUM*, 22 [1], enero 1992, p. 29).  
«El núcleo del problema de la contaminación es lo que el economista denomina *externalidades*. Éstos son *derrames de costos o beneficios*; consecuencias de la acción que no se toman en cuenta por el actor, y que, por lo tanto, no influyen en sus decisiones» (Paul Heyne, *The Economic Way of Thinking* [La manera de pensar económica], Chicago [Illinois], Science Research Associates, 1992, p. 253).  
Nuestra definición está cercana a ambas, salvo que éstas utilizan los términos *costo* y *beneficio* con connotaciones monetaristas que nosotros queremos evitar utilizando las fórmulas más amplias de *valor negativo* y *valor positivo*. El enfoque de Goulet sobre el *cálculo* presupone una comparación de valores (utilidades); y la monetarización proporciona una respuesta, la más extendida. El *desbordamiento* de Heyne es nuestro *efecto secundario* o colateral. Sin embargo, ambos autores fallan al no resaltar la naturaleza misma del problema: los economistas no toman en consideración las externalidades; definiendo el discurso, dan el tono para la actividad económica, por lo tanto, lógicamente, otros no dejan que esas externalidades «entren ... cálculo» o «influyan ... decisiones». También se centran sólo en los efectos (*outputs*) y no en las causas (*inputs*). Una externalidad puede ser ambas cosas.
- En ese caso, podría haber un grado de consenso en torno al omnipresente libro de texto de Paul Samuelson, *Economics* (Nueva York, McGraw-Hill, 1989, 13ª ed., con W.D. Nordhaus). Al final del libro hay un útil glosario. Bajo «explotación», nada; ni siquiera la explotación de las minas o los fondos marinos. Bajo «igualitario»; capital igualitario. Bajo «externalidades», la definición habitual en términos de costos y beneficios que no se pagan (apuntando a la monetarización) y la afirmación de que «los costos y beneficios privados no son iguales a los costos y beneficios sociales» (apuntando a la cuantificación para comparar; mencionando sólo dos de los seis espacios).
- Como señalábamos en el capítulo anterior, éstas podrían ser actitudes adoptadas por la escuela roja y la verde.
- Por lo tanto, las compañías de seguros podrían utilizar la *capacidad de ingresos restante* como precio sobre la vida humana; en otras palabras, muy dependiente de la edad, género, raza y clase. Un problema importante es si esto tiene implicaciones para adjudicar a diferentes edades aviones distintos en distintas rutas: unos repletos predominantemente de ejecutivos jóvenes, varones, de raza blanca, frente a otros dedicados a transportar sobre todo a personas asalariadas de edad avanzada, a mujeres, y personas de razas no blancas.

13. Por otro lado, por ejemplo en Alemania, Die Grünen (Los Verdes) tienden a subrayar una serie de valores, como equilibrio ecológico, emancipación femenina, participación general, derechos humanos, no violencia, solidaridad con el Tercer Mundo —abarcando como mínimo Naturaleza, Sociedad, Mundo y Tiempo—.
14. En otras palabras, es aplicable la navaja de afeitar de Ockham: ni un concepto más de los necesarios (*non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem*).
15. Este punto es problemático. Una de las funciones del análisis de las externalidades es cambiar la práctica económica; para eso pueden ser preferibles formulaciones similares, o incluso idénticas, al discurso político habitual. Otra de sus funciones es cambiar la teoría económica, y para eso pueden ser más útiles variables más abstractas. La línea que seguimos aquí es incluir ambos tipos de variable.
16. Este planteamiento puede utilizarse también para definir la política e ideologías progresistas y regresivas, o, para el caso, izquierda y derecha. Progresista es aquello que sirve a las necesidades de la naturaleza humana y no humana; regresivo lo que no. En la vida real, por supuesto, las consecuencias de cualquier actividad son generalmente ambivalentes. Pero este enfoque sirve para anclar la política en elementos fundamentales. El dilema de si el servicio de Correos debe ser nacionalizado o privatizado deja de ser una cuestión de dogma y pasa a ser más cuestión de si sirve a las necesidades afectadas, lo que parece ser una pregunta empírica con distintas respuestas en distintos puntos del tiempo y el espacio. Sobre esas bases se puede construir también toda una ideología humanista.
17. Dolor y placer se refieren al cuerpo, y reflejan adecuadamente las estrechas miras de la teoría y práctica económicas. Pero ese enfoque somático/materialista es en sí mismo uno de los puntos de mayor controversia en la economía dominante, y la aplicación al ámbito del espíritu humano de sus herramientas para bienes y servicios dedicados al cuerpo es una externalidad negativa muy destacada en el espacio cultural. Para el premio Nobel Gary Becker no hay límite: «El modelo de elección racional proporciona la base más prometedora de la que se dispone actualmente para un enfoque unificado del análisis del mundo social por expertos de las ciencias sociales» (de su «The Economic Way of Looking at Life» [La visión económica de la vida], *Nobel Lecture* [Discurso del Nobel], Estocolmo, Fundación Nobel, 1992, p. 27).
18. Es obvio que el binomio diversidad/simbiosis ofrece una palanca analítica para los problemas de la capacidad de recuperación en el espacio natural, siendo básico para la teoría ecológica. Pero también vale para los factores internos de la persona, con sus muchas tendencias, en tanto que una persona madura debe mantenerse diversa (no demasiado reprimida, controlada) e incliniendo esas inclinaciones unas en las otras (no demasiado dividida, como en una personalidad dividida). El espacio social sería también mucho más flexible, dando cabida a distintas formas de organizar la vida social. También lo sería el espacio mundial. En otras palabras, los conceptos están bien dotados para la teorización transespacial.
19. El problema es la noción misma de eclecticismo, en el sentido de servir a más de un señor, algo nada fácil en las civilizaciones monoteístas de Occidente. Una excepción sería la escuela rosa, que lleva incorporado el eclecticismo, al apelar a remedios para mercados o planes según las circunstancias. Al igual que la socialdemocracia, Oriente, con una tradición ecléctica general, hace de sus inclinaciones politeístas su monoteísmo.
20. El sistema azul no conoce límites en tiempo y espacio y en el espacio social a la vez, dado que es un muy potente portador del código cultural del Occidente expansionista. El sistema se ve a sí mismo como válido universalmente en todo momento, más allá del tiempo y el espacio, libre del contexto. Por supuesto que arraiga más si el terreno cultural es ya compatible, o se ha hecho compatible, por ejemplo, por la colonización.
21. El discurso de las existencias/fluos introduce otra perspectiva sobre las externalidades: esas corrientes ¿agotan o reponen las existencias y el capital? La fila inferior de las externalidades negativas del cuadro 3.4 plantea las preguntas respecto al capital natural, humano, social, mundial, temporal y cultural. Más concretamente, si el agotamiento y la contaminación rebasan lo que puede manejar la naturaleza, el capital se vacía. Si la miseria, la monotonía y la alienación, incluida la forma sencilla de la soledad, superan a lo que una persona puede sobrellevar, se está erosionando el capital de fuerza vital, amor y creatividad de esa persona. Con demasiada verticalidad y movilidad individual, cuando las personas se alejan unas de la vista de otras, sustituyendo eso por mensajes mecánicos, se erosiona

- el capital estructural de esa sociedad, mediante la desestructuración. El mundo, que está de por sí bastante mal estructurado, y es básicamente anárquico-feudal, no tiene tanto capital que desgastar, pero sin duda que el nacionalismo erosiona el que exista. En conjunto, el resultado es degradación en el tiempo, acompañada de, por ejemplo, creciente violencia directa y estructural. El atomismo y el materialismo no proporcionan por sí solos una cultura adecuada para salir de estos problemas de gran envergadura; tienen que ser suavizados por el holismo y la espiritualidad (para dar como resultado el idealismo). En otras palabras, también el capital estructural está siendo erosionado, especialmente por la economía. Además de la desestructuración se da la desculturización.
22. Si el número de axiomas es  $n$ , y  $N$  el número de teoremas que se deducen, entonces una medida del poder explicatorio es  $1 - n/N$ , más elevado cuanto más bajo sea  $n$  y cuanto más alto sea  $N$ . Debe haber sido un muy importante recurso nemotécnico antes de la aparición de la imprenta. Lo único que tenía que recordar la gente era un puñado de axiomas y las normas de deducción, y podía reproducirse una vasta cantidad de conocimientos. Sin embargo, el poder de un sistema axiomático reside más en su capacidad de producir nuevos conocimientos al deducir nuevas y sorprendentes formas de análisis, contrastándolas con la realidad. Esta construcción intelectual es piramidal, con una punta más o menos afilada (según el número de axiomas), y podría contrastarse con la rueda en la que los teoremas se combinan a pares, tríos, etc., y se podrían examinar en búsqueda de formas de análisis posiblemente nuevas, sinérgicas. Véase Johan Galtung, «Back to the Origins: on Christian and Buddhist Epistemology» (Vuelta a los orígenes: sobre la epistemología cristiana y budista), en *Methodology and Development*, Copenhague, Ejlers, 1988, 15-27.
  23. Éste es el conocido teorema de los sociólogos Thomas y Znaniecki sobre las profecías autocumplidas. La realidad virtual a la que nos referimos tiene algunas similitudes con los laboratorios de las Ciencias Naturales. La diferencia es que en la realidad virtual de un laboratorio, las condiciones necesarias para la relación entre  $X$  e  $Y$ , entre las variables (conjuntos de variables) independientes y dependientes, se mantienen constantes (presión, temperatura) o se convierten en irrelevantes (ruido, viento). En la economía dominante, las condiciones que inciden en la realidad virtual se hacen irrelevantes despachándolas como externalidades.
  24. Como la cantidad de plátanos que se necesitan para un barril de petróleo, o la cantidad de petróleo que se necesita para un tractor, o el número de tractores que se necesitan para un bombardero, misil de crucero o bomba atómica.
  25. Por supuesto, puede que comparta algunos de sus conocimientos y experiencias con una persona local, su *contraparte*. Pero esa persona, en su intento de convertir su conocimiento en poder y estatus, se convierte fácilmente en solitaria, y puede acabar prefiriendo seguir a su maestro y marchar al país más desarrollado.
  26. Éstos son los famosos *círculos de calidad*. Véase también W.E. Deming, *Out of the Crisis* (Saliendo de la crisis), Cambridge (Massachusetts), MIT, 1991.
  27. La tragedia de los países ex socialistas es la transformación de una deformación estructural seria en otra. Los retos no son monopolizados ya por los expertos del *gosplan*, ahora los monopolizan expertos extranjeros.
  28. En 1992, la Comunidad Europea detentaba el 19,9% del comercio mundial, y Estados Unidos el 16,0%; eran aún los resultados del explosivo crecimiento económico en el primer, judeocristiano, polo de crecimiento. Pero detrás venían: Japón, 12,1%; Canadá, 4,8%; Hong Kong, 4,2%; República Popular China, 3,0%; la República de China (Taiwan), 2,9%; Corea del Sur, 2,7%; Suiza, 2,3%; y Singapur, 2,3%. Los países del Asia oriental suman un 24,9% (con Singapur, del Sureste asiático, el 27,2%, más de un cuarto del comercio mundial). Un Mercado Común del Asia oriental de los países del budismo Mahayana y el confucianismo, Japón, China (con Hong Kong y Taiwan), Corea (unida) y Vietnam sería hoy ya el mayor socio comercial del mundo, y Estados Unidos con Canadá (y México, en el Tratado de Libre Comercio de América del Norte), serían número 2. Incluso la Unión Europea, de no ser que se dé una masiva ampliación de sus miembros, sería el número 3, como indicador del dinamismo mundial. (Datos tomados del Secretariado del GATT, reproducidos en *Neue Zürcher Zeitung*, 29/03/93).
  29. Véase el cuadro 3.5. Son muy pocas las culturas que incorporan los cuatro elementos —trabajo duro, ahorro, avaricia y falta de consideración— que se suponen necesarios para el crecimiento económico.

30. En la versión anterior que se daba en «Una teoría estructural del Imperialismo» (A Structural Theory of Imperialism, 1971), las internalidades eran vistas como lo que sucede en las pautas de *intercambio*, y las externalidades como lo que ocurre en las pautas de *cambio-interno*, como causa o efecto del intercambio. Esa perspectiva resulta demasiado limitada: hay internalidades y externalidades tanto dentro como fuera.
31. Como ejemplo, considérese el acuerdo descrito en la tesis 8. Los países menos desarrollados son desechados de mala manera en tres formas. Sin embargo, los países más desarrollados podrían plantearles: «Vale, pagaremos más por los bienes de consumo y además estabilizaremos los precios; el resto queda como está». Esto podría entenderse como un esfuerzo por echar dinero sobre los problemas de la falta de estímulos y el agotamiento de la biodiversidad, una auténtica Operación Imposible.
32. El texto presente hace amplio uso de C/P (calidad/precio), C/N (cultura/naturaleza) y F/R (economía financiera/economía real). C/P porque refleja exactamente lo que los compradores buscan y los vendedores intentan convencerles de que están ofreciendo; C/N porque está estrechamente relacionada a muchas de las externalidades clave, y F/R como palanca conceptual sobre el conjunto del sistema económico. Es posible operativizar los tres, pero queda fuera del ámbito de este texto. Otros entrarán en el vasto campo de la actividad económica con otras variables clave.
33. En otras palabras, una especie de sistema de ombudsman para seres vivos e inertes seleccionados (son tantos que no habrá suficientes seres humanos en un lugar dado para presentarlos a todos).
34. Las cuatro mayores ONG internacionales son la Alianza Internacional Cooperativa (663 millones de afiliados en 86 países), la Federación Internacional de Sociedades de la Cruz Roja y la Media Luna Roja (250 millones de afiliados en 117 países); la Federación Mundial de Sindicatos (175 millones en 85 países) y la Federación Internacional de Sindicatos Libres (113 millones en 177 países). Son datos de la Unión de Asociaciones Internacionales, de Bruselas.
35. En una sociedad razonablemente libre, los agentes económicos pueden reunirse directamente y llegar a sus propios acuerdos, especialmente cuando, o si, la mayor preocupación del Estado no es facilitar un diálogo sino demostrar dónde está situado el poder en última instancia.
36. Un ejemplo extraído del período de la Revolución Cultural en China: una idea esencial era estimular más a los trabajadores, retando el monopolio de los ingenieros sobre los medios de producción. En la situación específica china, esto se lograba haciendo que los propios trabajadores reparasen la maquinaria que se rompía con frecuencia. Dada la edad de dicha maquinaria, bastante reto era mantenerla, pero no desarrollarla más. Resultado: estancamiento.
37. Tampoco es suficiente votar en las urnas; son fundamentales los diálogos de la sociedad civil con políticos, consumidores y productores, y, preferiblemente, con los tres a la vez.
38. «A Quick and Easy Guide to Socially Responsible Supermarket Shopping» (Guía rápida y fácil para la compra socialmente responsable en el supermercado), publicación anual del Consejo de Prioridades Económicas, Inc., 30, Irving Place, Nueva York, NY 10003.
39. La etapa actual (mediados de los noventa), con el sistema rojo derrotado, el verde escondiéndose, el rosa desorganizado y el amarillo presentándose sólo como azul con algunas particularidades orientales, exóticas, presenta un triste panorama económico, ocupado básicamente por el sistema azul con sus variantes de centro y periferia. Esto no puede durar demasiado. La complejidad de los problemas requiere soluciones complejas.
40. «Mano de obra barata» se refiere no sólo a salarios bajos, sino —más importante aún— a la exportación de efectos secundarios negativos: trabajo aburrido, peligroso, no estimulante, etc., que no tiene que ser justificado ni compensado.
41. En este sentido, setenta años de comunismo prepararon a estos sistemas para el capitalismo. Ahora están viviendo los efectos colaterales azules sobre los viejos efectos secundarios rojos.

## IV. Diez tesis sobre teoría ecléctica del desarrollo

Ahora debemos intentar reunir todo lo que hemos analizado en los tres anteriores capítulos. El capítulo I abrió la puerta a una crítica a la teoría y práctica actuales del desarrollo; estamos obligados a darle continuidad con una parte más constructiva.<sup>1</sup> En el capítulo II, se presentan los ladrillos para la construcción de los sistemas económicos —los sistemas azul, rojo y verde—, junto a sistemas más maduros, el rosa, el amarillo y el ecléctico; se defendía que este último, en particular, encierra ciertas promesas. Y en el capítulo III hemos analizado los aspectos innombrables de los sistemas económicos, los efectos secundarios o externalidades, con la esperanza de llegar a una mejor comprensión de las realidades de esos sistemas desde la perspectiva del desarrollo, apuntada en el capítulo I.

Esbozemos ahora en estas diez tesis una práctica que pueda incorporar lo mejor de los sistemas sin enfangarse demasiado en los efectos colaterales negativos (y son muchos, como hemos visto en el capítulo III). Empezamos con uno de los puntos principales del capítulo II.

*Tesis 1. Tomando el mercado (capital) y el Estado (poder) como dimensiones básicas, se obtienen cinco, no sólo dos, sistemas económicos: 'mercado, no planificado' (azul, capitalista), 'planificación, no mercado' (rojo, socialista), 'mitad y mitad' (rosa, socialdemócrata), 'ambos/y' (amarillo, japonés) y 'ni uno ni otro' (verde, tradicional, local)*

Sólo cuando se consideran en estado puro el mercado y la planificación como opuestos en un continuo unidimensional tiene sentido hablar de sólo dos sistemas (o tres, si se da entrada al compromiso socialdemócrata rosa en una posición más o menos entre ambos). Si uno de los dos falla empíricamente, o es excluido ideológicamente, no queda apenas nada de él, a partir de lo cual hay quienes empiezan a creer que el superviviente, en la actualidad el sistema azul, es el sistema *natural*. Pero la condición previa para llegar a esa conclusión es el pensamiento único, una especie de infantilismo epistemológico.

Se pueden imaginar tipologías mucho más complejas que las planteadas en la tesis 1. Pero la tipología presente tiene la ventaja de acomodar relativamente bien los sistemas y escuelas que existen hoy en el mundo. El sistema azul, el sistema de mercado, viene en dos versiones: la del centro, con elevado grado de procesamiento de materias primas y centralidad de comunicaciones y transporte, que se beneficia abundantemente del efecto acumulativo de los efectos colaterales positivos, y la de la periferia, baja en el grado de

transformación de materias primas y en la centralidad de comunicaciones y transportes, y que padece los efectos acumulativos de las externalidades negativas. Pero, como también se señalaba, el centro y la periferia del azul (o del rojo y el amarillo, para el acaso; todos son centralizantes) son dos caras del mismo sistema.

Por lo tanto, hay más variedad y riqueza de lo que se suele pensar cuando el discurso único bloquea la mente. El problema es cómo relacionarse con esa *ventana a la oportunidad*.

*Tesis 2. El uso ecléctico de los cinco sistemas en tiempo, espacio y espacio funcional podría desencadenar más sinergias positivas para el desarrollo que la dedicación ideológica a un único sistema*

Es un razonamiento claro a favor de la escuela ecléctica. Antes la definimos sólo como amalgama ecléctica de las otras tres escuelas, siendo dos de ellas amalgamas eclécticas también. Lo que viene a continuación es un intento de detallar más lo que esto puede implicar.

La condición básica para el eclecticismo no está en la realidad económica sino en nuestras cabezas: una transición de la fe monoteísta en un único dios laico, económico —sea éste mercado o planificación—, hacia una apuesta politeísta a favor de varios. Como ocurre en los sistemas politeístas en general, hay un tiempo para este dios, y otro tiempo para aquel otro: para el creador, el protector y el destructor.<sup>2</sup>

Los sistemas que constituyen la escuela ecléctica pueden activarse en series, paralelamente, o de ambas formas, en los mismos o distintos lugares, y para las mismas o diferentes funciones. Esta escuela descarta cualquier presupuesto subyacente en el sentido de que una de las escuelas básicas —azul, roja o verde— sea más capaz que las otras, para realizarse como estadio final del desarrollo económico, o que el papel de las otras sea únicamente de ayudar a alumbrar ese estadio, y después ser desechadas, como muletas.

La más compleja de las escuelas compuestas es la ecléctica. En su seno se despliegan las estrategias económicas, pero no están escogidas al azar. Activan la estructura de los sistemas básicos y el pensamiento de las correspondientes escuelas básicas, pero sin situar a ninguna de ellas en el asiento del conductor. Ese asiento lo ocupa el eclecticismo.

Una razón fundamental de por qué hoy día una parte tan considerable de la iniciativa económica mundial está en el Asia oriental taoísta-confuciana-budista es que, según este tipo de pensamiento, posee una mayor capacidad de pensar y actuar de forma ecléctica, utilizando un pensamiento basado en ambos/y antes que en «o esto/o aquello». Pero incluso si Occidente hubiera conseguido mezclar, digamos, judaísmo, cristianismo e islam, los tres serían aún demasiado parecidos como para preparar mentalmente a sus seguidores para el eclecticismo económico (o social, cultural, político, para el caso) real.

*Tesis 3. Condición necesaria para cualquier tipo de desarrollo es la distribución descentralizada de los factores de producción para todos, haciendo a cualquier persona potencial partícipe de alguna producción, no sólo del consumo*

La cuestión básica es la descentralización, significativa en todos los sistemas, incluso en el rojo. No hay ni una razón inherente, convincente, por la cual la escuela roja, tal como se aplicó en la Unión Soviética, no hubiera podido adoptar la forma del comunismo más que del estatismo, o al menos, un republica-nismo (otra cosa es qué éxito hubiera tenido). La razón fundamental fue probablemente un silogismo no explicitado que iría más o menos así:

- *Primera premisa:* La transformación básica presupone poder central a nivel estatal.
- *Segunda premisa:* La propiedad pública es transformación básica.
- *Conclusión:* La propiedad pública presupone poder central a nivel estatal.

La primera premisa, que se necesitaba un control territorial absoluto, puede ser aceptable, al igual que la segunda. Donde falla la conclusión, y tuvo consecuencias tremendas, es en que *transformación básica* significa cosas diferentes en las dos premisas. No es para nada inconcebible un sistema basado en planificación a nivel municipal y muy débil coordinación, incentivos y desincentivos desde arriba.<sup>3</sup>

Se puede decir mucho a favor de la descentralización y su corolario, actores económicos más pequeños, que es compatible con, pero no igual a, primar ciclos económicos locales.

En primer lugar, la *movilización de factores de producción*. Hay talento humano en todas partes. Un modelo centralizado utiliza el talento en el centro en primer lugar, luego trae talentos de la periferia, dando lugar así a una sobredotación del centro y una infradotación de la periferia. En todas partes hay naturaleza, algo de capital, algo de tecnología (tradicional, moderna, postmoderna, indígena, alternativa) y gestión. Creando más puntos de creación y producción, con todo el mundo produciendo algo, esos factores pueden ser mejor utilizados.

Esto solía querer decir acceso libre a la tierra y al agua, propiedad comunal de bosques y lagos, mares y océanos (los *comunes*). Hoy se pondría tanto o más acento en la mejora de la calidad del trabajo, mediante la salud y la educación, con libre acceso a los servicios primarios de sanidad y enseñanza (policlínicas y escuelas en todas partes), acceso fácil a créditos, creación de tecnologías adecuadas a las personas que las utilizan y a quienes las consumen, y estructuras de gestión compatibles con la cultura y estructura social locales. El antiguo e importante razonamiento de la *reforma agraria* —la tierra para quien la trabaja— se ha convertido en un argumento general de *reforma de los factores*.

En segundo lugar, la descentralización ocasiona, en principio, una *mayor diversidad*, con distintos tipos de factores y productos fluyendo en diferentes ciclos económicos. No ha desaparecido la diversidad a nivel nacional, pese al crecimiento de la economía mundial primada por la lógica azul; también existe diversidad económica de género, generación y clase. Pero la diversidad local tiende a desaparecer dentro de las economías nacionales, debilitando el sistema en su globalidad (véase el capítulo V).

En tercer lugar, la descentralización aporta *efectos colaterales positivos al nivel local*, contrarrestando en parte la estructura centro-periferia, algo especialmente importante para un efecto secundario tan fundamental como el reto, el estímulo.

En cuarto lugar, con la descentralización *los efectos secundarios negativos golpean sobre unidades más pequeñas*, movilizando más esfuerzos para contrarrestarlos porque la causa y el efecto están más próximos y se identifican con mayor facilidad.

*Tesis 4. La primera prioridad de producción es producir para las necesidades primarias de quienes más lo necesitan; esto se hace mejor a nivel local, en una economía verde*

¿Cuál es el objetivo de todo el ejercicio económico, si no es la satisfacción de las necesidades primarias, de supervivencia, como se argumentó en el capítulo I? En este sentido, es importante la cuestión de la producción local. Incluso si la producción centralizada puede producir mayores cantidades a menor precio (más calidad es más difícil), la producción local será generalmente menos vulnerable a los problemas de distribución y

suministro, y más sensible a las necesidades y potencialidades locales. Esas externalidades son importantes, cuanto más primarias sean las necesidades; para necesidades que no son básicas, se pueden correr riesgos con menor penalización.

En la práctica, esto significa producción descentralizada de alimento, vestido y vivienda, para consumo local. Podemos sumarle recursos de salud básicos (alimento saludable, aire y agua limpios, instalaciones deportivas, medicina genérica para enfermedades básicas, policlínicas e instalaciones sanitarias elementales en general) e instalaciones educativas básicas (escuelas, una buena relación con la vida laboral para combinar trabajo y educación, producción de material educativo sencillo, maestros, administradores). También se podría defender la dependencia local para la conversión de energía: después de todo, en todas partes hay alguna forma de biomasa, luz solar, viento, aguas de marea, olas, potencial geotérmico y del agua, cascadas, etc.

A nivel local está disponible un enorme potencial. Además, la promoción de ese nivel en todas partes, y en particular para la producción para cubrir las necesidades primarias, hace que, para sobrevivir, la gente dependa menos de factores alejados, que escapan a su control.<sup>4</sup> Y cualquier producto que viaje menos es también un producto que contamina menos.

*Tesis 5. La segunda prioridad de producción es la de producción y elementos de consumo sencillos, relacionados con las necesidades primarias; en la mejor opción elaborados a nivel nacional, en una economía rosa*

Serían cazuelas y sartenes para el consumo de la comida, y herramientas básicas para la producción de alimentos (picos, palas, cultivadores manuales, hornos); herramientas para el hilado y tejido de ropa; manufactura de ladrillos y otros elementos para la construcción de viviendas. Las medicinas básicas entran también en el cuadro, al igual que el material escolar; aunque, de nuevo, nunca debe abandonarse del todo la producción local, para ser invulnerable ante decisiones arbitrarias o erróneas tomadas en el centro.<sup>5</sup>

También podría elaborarse en el país el equipamiento necesario para la transformación de energía, como transformadores solares o los más avanzados convertidores de biomasa. Aquí nos encontramos un poco más alejados de las necesidades más primarias, pero al igual que el ser humano es vulnerable si sus necesidades básicas no pueden ser satisfechas a nivel local, el nivel local es asimismo vulnerable si no están disponibles en el entorno inmediato los medios necesarios para producir en respuesta a esas necesidades. Eso no excluye redes energéticas nacionales —mientras éstas no se basen en métodos como el termoeléctrico o el nuclear, peligrosos, dañinos para el medio ambiente, en parte irracionales y anticuados—.

Lo mismo es aplicable a las necesidades de movilidad, reflejadas simbólicamente en la comunicación verbal (oral o escrita, por teléfono o telefax) y físicamente en el transporte, el movimiento de personas y bienes. El hincapié en la economía verde en la tesis 4 no condena a la gente a vivir toda su vida en el ámbito local. Pero hay equipamientos que pueden estar fuera de la capacidad productiva nacional. Como esas necesidades de movilidad están muy próximas a las necesidades primarias, las crisis en la economía mundial serían contraproducentes. La producción a nivel regional podría ser un buen compromiso.<sup>6</sup>

*Tesis 6. La tercera prioridad de producción es producir para la exportación, a niveles C/N (transformación) cada vez más elevados; en la mejor de las opciones, a nivel nacional,*

*regional e internacional, en una economía amarilla*

La norma básica sigue siendo no exportar nunca materias primas, incluyendo mano de obra, sino incidir de alguna forma en la Naturaleza (N), en otras palabras, Cultura (C), siempre apuntando a relaciones C/N más altas. Hay que exportar circuitos integrados y chips de silice, por no mencionar ordenadores, etc.; nunca minerales sin transformar, por no decir patatas fritas *chips*.<sup>7</sup> Pero eso exige cooperación entre investigadores y técnicos (para lograr una relación C/N elevado) y trabajadores para obtener productos de buena calidad a precios razonables (relación calidad/precio, C/P, elevada). Tienen que ser buenas las relaciones dirección-plantilla en las empresas, y la cooperación del Estado y el capital aportaría todos los recursos de la sociedad al impulso exportador, no para todos los productos posibles, sino para los que tengan calidad y permitan enorgullecerse de ellos. Todos ellos son los rasgos básicos de la economía amarilla.

Es indispensable un grado de coordinación internacional. Aquí defendemos la producción local de los productos más cercanos a la naturaleza y a las necesidades primarias, y producción nacional del siguiente nivel. A ese nivel, el peligro es que una o más comunidades locales pudieran dominar el mercado nacional. Una buena planificación nacional del desarrollo otorgaría a cada parte del país y, en el mejor de los casos, a cada comunidad, un importante papel económico.<sup>8</sup> En la misma línea, cada país del mundo debe tener un papel importante en el comercio mundial —y no según la anticuada, vertical y desigual división del trabajo definida por las *ventajas comparativas*—.<sup>9</sup> Por ahora no existen instituciones para la adjudicación igualitaria de papeles económicos en el comercio mundial; sólo se da, y en cierta medida, a nivel regional.

Todo ello hace que vuelva a suscitarse el viejo problema: «¿qué es desarrollo?». La postura aquí es definirlo como producción de bienes de primera necesidad lo más cerca posible de donde se consumen esos productos, es decir, en el ámbito local,<sup>10</sup> sencillamente para la supervivencia humana y natural. No es una actitud necesariamente contraria al comercio mundial, sólo está a favor de la reducción de su proporción dentro del comercio total, y a favor de dar un papel a cada país en el mundo, en una división del trabajo horizontal, equitativa.

Desde ese punto de vista, el mundo actual está muy mal desarrollado. En el Tercer Mundo la capacidad nacional de producción no está (¿aún?) desarrollada, lleva tiempo construir las instituciones conocidas como Estado y Mercado a nivel nacional. Además, el nivel local está siendo gradualmente erosionado, incluso destruido. El acceso a los ciclos económicos mundiales queda limitado a productos que se venden a bajos precios y que tienen muy pocos efectos secundarios positivos. Buena receta para tener un desierto.

Pero también el Primer Mundo está mal desarrollado. Una participación grande en el comercio mundial crea dependencia del nivel mundial y vulnerabilidad ante sus coyunturas, también en lo tocante a las productos de primera necesidad. Los perfiles de la producción nacional van siendo cada vez más unilaterales; si no ya de monocultivo, son quizás de monoproducción. Y la producción local para el consumo local queda arrinconada por la competitividad.

Las consecuencias son evidentes. Las carencias en productos de primera necesidad se traducen a intereses básicos a nivel nacional, y pueden llevar a acción militar.<sup>11</sup> En otros países, los déficits en necesidades primarias tienen otras consecuencias: hambrunas masivas, que afectan especialmente a los más vulnerables, personas ancianas y a la infancia. Los dos tipos de problemas no son excluyentes.

Este razonamiento es válido también para la transformación de elementos no materiales. El producto final serían profesionales con excelente preparación (transformación



de cerebros en bruto) y cultura altamente sofisticada (literatura, arte, ciencia, etc.) La exportación de bienes materiales y espirituales estaría más en C, no tanto en N. Comerciar en C significa intercambio cultural, tanto si la C está congelada en un circuito integrado, en profesionales destacados,<sup>12</sup> o flota en el aire en forma de canción. Si es necesario el comercio en N, hay que comerciar N por N para mantener más equilibrados los efectos secundarios. El peor patrón comercial, C por N, es un residuo colonialista, una parte de los más de 500 años de la era Colombina de la historia humana. Y, parafraseando a algunos suizos, 500 años son suficientes.<sup>13</sup>

El comercio es comunicación, y la comunicación de cultura es comunicación a un nivel más elevado que la comunicación de elementos naturales. Sumemos un razonamiento medioambiental: en principio, cuando más intensiva en C sea una actividad económica, menor será el peligro para el medio ambiente. La actividad intensiva N agota y contamina. Puede que la intelectualidad destruya bosques para imprimir sus libros, pero esto también demuestra hasta qué punto estamos aún atados a formas de comunicación intensivas en N. La comunicación electrónica puede suponer un paso adelante. Es también un argumento que favorece a la economía financiera respecto a la economía real: menos intensiva con N, cediendo el papel ante los plásticos que pueden ser utilizados una y otra vez, ganando cada vez más terreno la contabilidad electrónica. Pero *todos* los países deberían participar de forma más equitativa en la economía financiera mundial, desautorizando el concepto de las *capitales financieras del mundo*.

Finalmente, N es limitada en un mundo finito; C no lo es. No hay límites a la cultura, no hay límites a la producción e intercambio cultural. La Edad Media lo comprendió bien.

*Tesis 7. Para hacerse rico, hay que incrementar C/P (relación calidad sobre precio), mantener o incrementar C/N (cultura sobre naturaleza) y vigilar el equilibrio economía financiera-economía real F/R*

Es un empeño inacabable. Si uno se queda atrás en C/P, su competidor se cuela por la rendija abierta. Un retraso en C/N, y los efectos colaterales positivos (y algunos de los negativos) se acumulan sobre otro. Cualquier asincronía importante entre F y R lleva a una economía recalentada o subenfriada, en la cual F ni refleja ni sirve a R.

Básicamente, el problema C/P es cuestión de cómo son tratados los trabajadores, puesto que son los más próximos a la tarea concreta de acabar el producto. Trátese a los trabajadores como si fueran basura y harán trabajo basura, sacando productos basura. El castigo llegará bastante rápidamente, como está viendo ya la economía de Estados Unidos (aunque éste sea sólo uno de los muchos factores para el declive de ese sistema económico en particular hacia un estado de casi depresión).

El problema C/N es básicamente cuestión de cómo se utiliza a los científicos y técnicos de alto nivel. Hágaseles trabajar en proyectos militares y sus innovaciones tendrán muy pocas repercusiones civiles; pueden ser *clasificadas* y, por lo tanto, no ser accesibles. Un problema más de la economía estadounidense.

En cuanto al problema F/R: es básicamente cuestión de disposición a trabajar en serio, reuniendo los cinco factores de producción para poner la producción en marcha, en vez de intentar obtener beneficios rápidos en la economía financiera mediante la especulación. Haciendo esto último, dentro de poco no quedará apenas nada con lo que especular. De nuevo, la encrucijada estadounidense.

Si se tiene una sobrecarga de altos directivos alejados de la plantilla, de la ciencia y la tecnología, pero próximos al capital y a la gestión, dirigiendo la economía, los tres pro-

blemas se agravarán uno al otro.

*Tesis 8. Para seguir siendo rico, hay que mejorar la calidad de los factores de producción: naturaleza, trabajo, capital, tecnología y dirección*

Ayudar a la naturaleza con equilibrio ecológico; trabajar en pos de niveles cada vez más altos de sanidad y educación para obtener mejores resultados C/P y C/N, sin olvidar nunca que el nivel de educación y salud del 50% de abajo es tan importante como el nivel del 5% de arriba; vigilar la sincronía entre la economía financiera y la real; invertir en la capacidad y creatividad técnica de todo el mundo, y buscar estructuras de dirección y gestión donde las personas se sientan a gusto, quizás dividiéndolas en grupos más pequeños, estructuras beta, dentro de estructuras alfa más grandes, más jerarquizadas. En realidad, todo esto es economía japonesa, amarilla. Parte de ello viene de Kaname Akamatsu, quizás el mejor economista del desarrollo del siglo, aunque bastante desconocido en Occidente. ¿Por qué no aprender de Japón? ¿Por qué no podrían otros hacer lo mismo, desafiando el peso que en la economía mundial asume hoy ese pequeño país?

Este punto tiene elementos de lo obvio. En un extremo del ciclo están los factores; en el otro los productos. Pueden estar a distintos niveles de calidad. Hay una relación positiva entre la calidad de los factores y la de los productos. Si se aceptan invitaciones para casar factores de bajo nivel con productos de bajo nivel en nombre de las *ventajas comparativas*, manteniendo ambos a niveles bajos, se corre el riesgo de quedarse ahí abajo, mientras ambos van reforzándose mutuamente. Si se mantiene constante o se disminuye la calidad de los factores, en poco tiempo los productos empiezan a quedarse atrás. Si se produce por debajo de las posibilidades, no se obtiene la retroalimentación positiva de la alta calidad. Mejorando ambas, con crecimiento cualitativo más que cuantitativo, se verá que el proceso pasa a ser sostenible.

*Tesis 9. Para seguir siendo desarrollado, hay que interiorizar los efectos secundarios en los espacios de naturaleza, persona, sociedad, mundo y cultura, de forma que todos ellos acaben siendo reproducibles (sostenibles) a lo largo del tiempo*

Volvemos al fondo del ejercicio de este capítulo: desarrollo, no sólo crecimiento. Si el desarrollo es crecimiento sin causar daños, hay que estar alerta ante los efectos negativos, e insertar efectos positivos en los cinco espacios desde el principio. Concretamente, significa mantener y construir todos los ciclos locales posibles para poder actuar sobre la vinculación entre causa económica y consecuencia ecológica cuando algo vaya mal (por ejemplo, ¡deja de fumar!). Y ayudar a que la naturaleza mejore.

En el espacio humano, va más allá de mejoras en sanidad y educación. Mientras estuvo suficientemente descentralizada, la fuerza de la iniciativa empresarial occidental residía en plantear retos a todas las personas. Pero el azul tiende a centralizar, potencialmente tanto como el rojo, y el amarillo combina los procesos. De ahí que, para el desarrollo de los espacios humano y natural, sean indispensables elementos del verde y el rosa. Después está la distinción entre trabajar para ganar dinero y trabajar para la realización personal. El trabajo es intrínsecamente creativo; en cuanto se convierte en penoso, sucio, aburrido, peligroso o degradante se produce una especie de traición.

Más adelante está la construcción de relaciones horizontales de intercambio entre comunidades locales en la economía nacional y en las economías nacionales a nivel mundial; diversas pero simbióticas. Hoy estamos aún muy lejos de ello. El listado del cuadro

3.2 da algunas sugerencias sobre las agendas relativas a los peligros de la economía azul. Hay listados similares para la roja y la amarilla; la verde y la rosa son, sin embargo, menos peligrosas.

En cuanto al espacio cultural, mucho se dijo en el capítulo I sobre una cultura de ambición y falta de consideración como condición para el crecimiento económico. En el capítulo II la atención se puso en el individualismo (excesivo), la verticalidad, monetarización, transformación y expansión, y sus secuelas (desarrolladas en el capítulo III) tales como el consumismo, productivismo, y la introversión. En el capítulo III, nos centramos en el (excesivo) atomismo y deductivismo epistemológico, en el análisis costo-beneficio como mentalidad, la orientación medios-fines y la monocultura mundial. Y en este capítulo (arrancando del capítulo III), en el monoteísmo como antítesis de un enfoque ecléctico de la economía.

Existen muchos temas culturales hacia los que hay que tener sensibilidad para que se dé el desarrollo. La cultura es ese marco simbólico, la disposición mental que da forma a nuestro pensamiento, palabra y acción; de ahí que la búsqueda de la adecuación, de la cultura adecuada al desarrollo sea una problemática sin final. En el momento en que se ha identificado tal cultura, se producirá el desarrollo según la definición 1 del capítulo I, como materialización de esa cultura, en otras palabras, como monocultura, como antidesarrollo. Para que se produzca el desarrollo, siempre tiene que haber elementos del razonamiento imperfecto a favor del eclecticismo.

Nuestra conclusión global favorece a las culturas orientales con respecto a las occidentales en cuanto al desarrollo. Esa conclusión se apoya intuitivamente en la edad relativa de los países: dos o tres veces más antiguos en el Asia oriental que en la Europa occidental. Hay una mayor reproductibilidad, en otras palabras.

¿Puede llevarnos eso a subestimar el dinamismo occidental? ¿Quizás la adecuación cultural tenga la misma fórmula que el desarrollo: utilización de todos ellos, combinación de los valores de azul y rojo, rosa y amarillo y verde? O quizás no. La búsqueda ha comenzado.

*Tesis 10. Y si/cuando el proceso falla, no hay que rendirse nunca, sino volver a empezar a partir del punto donde falló, incluso desde el principio. Y si va bien, volver a empezar también, por ejemplo con productos inmateriales*

O dígase sencillamente «esto es, disfrutémoslo», siempre vigilantes para que la economía no degenere, sino que se mantenga dinámica y reproducible. La reposición es también una fórmula de desarrollo. El viejo cuento del experto occidental pinchando al nativo para que trabaje más duramente en vez de disfrutar de frutos de la naturaleza a la sombra de un árbol, mientras éste le pregunta repetidamente que «para qué» hasta que el experto responde «para que tengas suficiente dinero como para disfrutar a la sombra de un árbol cuando te jubiles», subraya un punto importante. La ética de la reposición, como la ética del dinamismo, no se puede generalizar como norma universal sin suponer la colonización prácticamente de la mitad de la humanidad.

Surge una fórmula general: *eclecticismo*, conciliación. Si el ser humano posee un potencial infinito para la diversidad, no sólo con relación a otros, sino también a sí mismo en su ciclo vital, estamos condenados al fracaso de no ser que la sociedad refleje al menos parte de esa variedad.<sup>14</sup> Si aprieta el zapato, tiene que haber zapatos de otras tallas al alcance de la mano. De ahí la tesis de que la combinación creativa de las escuelas es más potente que su suma, que tenerlas una al lado de otra.

El verde es imprescindible para las necesidades primarias, como es probable que

vayamos comprobando en las décadas venideras. El azul y el rojo son demasiado unilaterales, demasiado monoteístas. El rosa y el amarillo son mejores. Pero lo mejor es apostar por todos ellos, tal como aparecen en la diagonal principal (capítulo II, apéndice), verde, rosa y amarillo. Que cada persona encuentre su lugar en cualquier momento, tejiendo su trayectoria vital dentro y fuera de los sistemas, e intentando respetar la lógica de los cinco espacios, en todo momento.

## Notas

1. Sobre la noción de ciencia como combinación sinérgica de empirismo, crítica y constructivismo, véase Johan Galtung, *Methodology and Ideology*, Copenhague, Eljers, 1977, cap. 2, 41-71.
2. Las deidades hindúes clave pueden ser consideradas en estas perspectivas.
3. En relación con el amarillo, habría similitudes y diferencias. En el amarillo, el Estado (central) y el mercado (central) van de la mano, coordinando unidades territoriales y empresariales de menor nivel. En este rojo modificado, seguiría sin haber unidades empresariales, pero habría muchas unidades territoriales de menor nivel, coordinadas por un Estado blando. En el concreto caso ruso, ese sistema hubiera podido dar juego con la comunidad tradicional rusa *mir* (pueblo), permitiendo a los agricultores hallar sus propias formas de propiedad colectiva, en vez de aplastarlas, creando comunidades artificiales y sometiéndolas a la voluntad de un estado omnipotente. Una diferenciación de este tipo, entre socialismo duro y blando, aparece en Johan Galtung, «Socialism is Dead; Long Live Socialism» (El socialismo ha muerto, larga vida al socialismo), en George Matthew (ed.), *Dignity for All, Essays in Socialism and Democracy* (Dignidad para todos, ensayos sobre socialismo y democracia), Delhi, Ajanta Books, 1991, 9-15. Sin embargo, para evitar cualquier malentendido, permítaseme decir que el sistema con el cual tendería a identificarme más es el sistema ecléctico descrito en este capítulo.
4. Para más detallada información sobre la autodependencia local o nacional, véase Johan Galtung, «Self-Reliance» (Autodependencia), en *The True Worlds* (Los mundos verdaderos), Nueva York, The Free Press, 1980, 398-413. También, «Self-Reliance: Concepts, Practice and Rationale» (Autodependencia: conceptos, práctica y razonamientos), en Johan Galtung, Peter O'Brien y Roy Preiswerk (eds.), *Self-reliance: a Strategy for Development* (Autodependencia, una estrategia de desarrollo), Londres, Bogle L'Ouverture, 1980, y Mir. A. Ferdowski (ed.), *Self-Reliance, Beiträge zu einer alternativen Entwicklungsstrategie*, Munich, Minerva, 1983.
5. Un caso extremo, pero no irreal en nuestro mundo, es un poder central ejercido por una fuerza de ocupación extranjera. Cuanto más centralizado el sistema, más fácil le resulta controlar el país, como argumento en el capítulo 5.4 de Johan Galtung, *There are Alternatives!* (Hay alternativas), Nottingham, Spokesman, 1984, titulado «Inner Strength: Toward Less Vulnerable Societies» (Fuerza interior: hacia sociedades menos vulnerables), 192-198.
6. Existen actualmente en el mundo muchas de estas zonas de libre cambio, mercados comunes, etc., supuestamente entre países relacionados positivamente entre sí por afinidad y/o vecindad. Sin embargo, dado que el pensamiento económico dominante mezcla toda la actividad económica en una misma unidad de medida de crecimiento (producto nacional o doméstico bruto), sin hacer la suficiente distinción sobre el desarrollo de la producción de supervivencia y el resto, puede que las prioridades estén mal. Lo ideal es que el nivel local proporcione lo necesario para las necesidades básicas, incluyendo los medios de producción. Éstos pueden tener que producirse a nivel nacional. Si esto es imposible, entonces al menos que lo hagan a nivel regional, en un entorno amistoso, en el que factores y productos transiten fluidamente por las fronteras.
7. Durante la administración de George Bush (padre) se decía que no hay diferencia entre *chips* de sílice y *chips* de patata, mientras den dinero. Pedagógicamente, es un excelente punto de partida para debatir sobre efectos colaterales positivos. (Hay un juego de palabras con el término *chip*. Además de su versión informática, *chip* tiene en el inglés de Estados Unidos el significado de patata frita de las de paquete, industriales, no de las de sartén. [N. de la T.].)
8. Un ejemplo es el obispo de Quiroga en el México postconquista, asignando diferentes papeles a los poblados que rodeaban el lago de Patzcuaro en Michoacán: pueblo de alfarería, de cobre, etc. Aún se

perciben restos de ese esquema bajo la gruesa capa de *desarrollo* turístico que premia a Patzcuaro.

9. En la práctica, esto significa que a algunos países se les adjudican pautas de producción que son intensivas sobre la naturaleza y la mano de obra, mientras que otros países obtienen (o se adjudican) pautas contrarias, producción intensiva en capital, tecnología y gestión.
10. Esto plantea el interesante problema de la producción de alimentos en las ciudades, que, evidentemente, tendría que hacerse con agricultura tridimensional, con métodos hidropónicos, etc., dada la limitación de espacio. Tendrá que pasar mucho tiempo antes de que se supere la noción de que las ciudades consumen alimentos y el *campo* está para producirlos.
11. Las guerras por el petróleo, *vena yugular de Occidente*, son un ejemplo obvio. A la vuelta de la esquina pueden estar las guerras por el agua, y también guerras por suelos no contaminados.
12. Un país que basa su economía en buena parte en este aspecto es Jordania. Muy pobre en materias primas, sin apenas capacidad productiva, pero rico en seres humanos (refugiados), Jordania descubrió que la solución era construir universidades, exportando profesionales contra reembolso a su país de origen. Es obvio que un doctor en Medicina supone más dinero que un jornalero.
13. En relación con el 700 aniversario de la República de Suiza, en 1991, se oyó con cierta frecuencia el lema «Sieben Hundert Jahre sind genug», aunque no estaba muy claro su significado concreto. ¿Mayor participación en organizaciones trans- y supranacionales? ¿Disolución de Suiza en regiones o cantones?
14. Se trata de una referencia al famoso *principio de los límites* de Sorokin (los límites de la sociedad en relación con la variedad individual), tesis básica de su trabajo *Social and Cultural Dynamics* (Dinámicas sociales y culturales), Boston (Massachusetts), Porter & Sargent, 1957.

## V. Teoría del desarrollo: un enfoque a través de los espacios

### 5.1. CRISIS DE LA TEORÍA DEL DESARROLLO

Por principio, la teoría del desarrollo tiene que ser una aproximación global, *holística*, a la condición humana, y *dinámica*, como la propia palabra implica. Los estudios sobre el desarrollo comparten ese globalismo con los enfoques que hacen las ciencias de la paz, ciencias medioambientales, estudios sobre el futuro, y estudios sobre la mujer —todos ellos relativamente recientes y todos ellos, también reacción frente a la fragmentación del estudio de la condición humana en multitud de especialidades y disciplinas, también disciplinando a las disciplinas—.

Sin embargo, tristemente, la práctica ha sido muy diferente. En vez de holismo, se han enfocado sólo los aspectos económicos y únicamente en el espacio social de la existencia humana; en vez de dinamismo en un sentido endógeno, se ha mirado a la capacidad de emular a otras sociedades que pasan por ser *desarrolladas*. Este enfoque sumamente tenaz ignora el espacio de la naturaleza, el escenario del propio desarrollo natural, o al menos el equilibrio en el que está basada absolutamente la condición humana. Olvida el espacio humano (interno) del desarrollo mental y espiritual, así como otros aspectos del espacio social y todo el espacio mundial de regiones y países, corporaciones, organizaciones y asociaciones en conflicto y cooperación. La teoría y práctica del desarrollo sufren aún de la excesiva fragmentación intelectual.

Dejar de lado el espacio mundial ha llevado a absurdos en la teoría: si todos los países tienen un excedente comercial global y balances positivos en general, es evidente que hay un problema en algún punto. En general, a nadie parece importarle si las sociedades que pasan por *desarrolladas* son compatibles entre sí en el espacio mundial.

Y hace bastante poco que el Tiempo se ha vestido con el ropaje de la sostenibilidad. En cuanto a la Cultura, las culturas que son buenas para el crecimiento económico son por definición buenas para el desarrollo.

Nos deja con una *teoría* del desarrollo incapaz de prever desequilibrios ecológicos, incapaz de tomar en consideración las enfermedades de la modernización que afectan al *cuerpo* humano (enfermedades cardiovasculares y tumores malignos), a la *mente* (desequilibrios mentales) y al *espíritu* (una sensación general de falta de sentido); incapaz de resolver problemas de muy grave maldesarrollo social y mundial (como el patriarcado, burocratización, militarización y otras formas de imposición desde arriba; falta de parti-

cipación en general, flagrantes desigualdades). No se trata aquí de decir que la práctica fue incapaz de resolver estos problemas; más bien es que ese cuerpo teórico carcomido por la crisis no consiguió arreglar los problemas.

Lo que viene a continuación son, pues, algunas consideraciones sobre teoría o teorías alternativas. Será un enfoque totalmente distinto, en el cual, por ejemplo, la India aparece de repente como un país mucho más desarrollado en formas básicas que Noruega, aunque el segundo sea mucho más rico per cápita en términos económicos convencionales (pero no en términos de un concepto de riqueza que se desarrolla más adelante).

## 5.2. CUATRO ESPACIOS DE INTERACCIÓN Y LA ACEPTACIÓN DEL ISOMORFISMO

Mantenemos el presupuesto de la teoría holística del desarrollo, e interpretamos el término de forma que cubra cuatro espacios de interacción: Natural (Naturaleza), Humano (Persona), Social y Mundial; más adelante volveremos al Tiempo y la Cultura. También mantenemos el supuesto de la teoría del desarrollo como algo dinámico, y lo interpretamos en el sentido de cambios hacia la mejora de las condiciones de la vida humana y de otro tipo, pero sobre sus propias bases, no asumiendo una definición universal de *bueno* y *mejor*, excepto, quizás, a un nivel muy elevado de generalización y abstracción. En otras palabras, tomamos el holismo, el dinamismo y la mejora como puntos de referencia de la teoría del desarrollo.

Teniendo en cuenta cuatro espacios de interacción, nos damos cuenta de que no faltan enfoques. Para el espacio *natural* está toda la escuela del equilibrio ecológico. Para el cuerpo *humano* está la tradición médica centrada en la salud somática y la salud mental, así como toda la tradición religiosa que se centra en la salud espiritual y la salvación. Para el espacio *social* existen todos los programas de mejora social integrados en la estructura social, en la cultura y la ideología. Y para el espacio *mundial* hay programas integrados en grandes *trozos* de la humanidad, las cosmologías sociales de las civilizaciones. Pero no hay programas similares para la sociedad mundial. El *espacio* mundial —ruedo básico donde ha de lograrse la paz— aún no ha sido delimitado con una teoría que sea *sui generis* a nivel mundial, y no una especie de reduccionismo a los niveles social, humano y/o natural. Por supuesto que éstos estarían incluidos en las teorías del desarrollo, sólo que el nivel mundial tendrá que tener un papel principal.

Imaginemos, como punto de partida, que asumimos que tienen que darse similitudes básicas en la lógica del equilibrio en los cuatro espacios, y que el equilibrio es al menos un componente principal del concepto de desarrollo. El equilibrio tiene que ver con la capacidad de *reproducción autogenerada*; el sistema continúa con su propia maquinaria, por así decir. Nos quedan entonces dos posibilidades: utilizar la teoría del equilibrio basado en *uno* de los espacios, o desarrollar una teoría general de sistemas totalmente nueva, para cubrirlos *todos* como *sistemas*. Ambos enfoques tienen sentido, pero aquí utilizaré el primero, intentando enriquecerlo con algunos conceptos del segundo. Esto suscita una segunda pregunta básica: ¿de cuál de los espacios hemos de aprender?

Tres buenas razones para aprender del espacio de la Naturaleza:

1. *La naturaleza existe desde mucho antes que los seres humanos.* En conjunto, la naturaleza ha cambiado y se ha ido diferenciando, evolucionando hacia lo que suelen llamarse formas superiores —de las cuales los seres humanos nos adjudicamos el título más

elevado—. Por lo tanto, debe existir una inherente *sabiduría de la naturaleza*, una fuente de conocimiento sobre el holismo, el dinamismo y la sostenibilidad.

2. *El espacio natural es básico; todos los demás dependen de él.* Por contraste, la naturaleza puede sobrevivir sin seres humanos, incluyendo sus espacios sociales y mundiales. Dependemos de la naturaleza, pero la naturaleza no depende de nosotros. Incluso la destruimos, como muestra la actual crisis ecológica, y la destruimos más de lo que ella destruye a la humanidad (a través de las calamidades naturales de diversos tipos). El ciclo ecológico cósmico se basa en la cosmofera, atmósfera, hidrosfera, litosfera y biosfera, con la homósfera como fleco extremadamente prescindible, y la cosmofera como contexto que lo acoge.
3. *Quizás nuestra percepción de la naturaleza es mejor que nuestra percepción de nosotros mismos.* Existe una distancia entre los seres humanos y el resto de la naturaleza que facilita un intelectualismo abstracto y generalizante. A priori podríamos asumir más percepción de los otros tres espacios, dado que estamos en ellos y por ellos, y somos de ellos. Pero precisamente por esa misma razón puede ser más difícil lograr la distancia necesaria para llegar a algunas conceptualizaciones generales fructíferas. Estamos demasiado cerca para observarnos a nosotros mismos; hay demasiado en juego en nuestros valores e intereses subjetivos. Pero además, ¿podría ser que los científicos naturales son sencillamente mejores en ese juego, en el de hacer Ciencia, que sus colegas de las ciencias humanas o sociales? ¿O, como sugirió Einstein, es que la ciencia natural es más fácil?

Sin embargo, cuando por esas tres razones utilizamos el espacio natural en este contexto como modelo para los otros tres espacios, es sólo *un* posible enfoque, algo que debe someterse a prueba para comprobar su valor heurístico, capaz de inventar, a la hora de afrontar las condiciones para la reproductibilidad y la sostenibilidad.

## 5.3. ESPACIOS Y SUBESPACIOS

El punto de partida es la teoría general del equilibrio ecológico, en el espacio natural que incluye no sólo elementos inertes (atmósfera, hidrosfera y litosfera), sino también organismos vivos (microorganismos, plantas y animales de la biosfera). Puede concebirse el equilibrio ecológico basado en la diversidad y en una simbiosis más fuerte que la antibiosis destructora de vida. Si una parte del espacio natural tiene suficiente diversidad de elementos vivos y elementos inertes (incluyendo el acceso a la energía de la cosmofera y la energía solar en particular), y si esta diversidad es utilizada por el sistema para la simbiosis —estando sus partes en relación unas con otras, interactuando unas con otras, generando nuevos elementos inertes y vivos en ciclos de intercambio—, pasado cierto tiempo el resultado debería ser algún tipo de equilibrio sostenible.

Es verosímil, también por lo fácilmente que se ve cómo puede colapsarse un sistema en un espacio natural: por la falta de diversidad (no dispone ya de los elementos vivos e inertes necesarios), o por un mal funcionamiento de los mecanismos simbióticos. Lo primero sucede con la agricultura de monocultivo, que tiene que ser artificialmente sostenida proporcionándole diversidad (para el equilibrio) por medio de fertilizantes (¿artificiales?) y pesticidas (tóxicos). Y lo segundo se produce en el *invierno nuclear*, cuyo planteamiento básico es que, debido al oscurecimiento de la atmósfera, la interacción con la cosmofera se reduce, haciendo que una de las principales formas de simbiosis en el espacio natural, la *fotosíntesis*, deje de funcionar. El adelgazamiento de

la capa de ozono tiene el mismo efecto, mediante el mecanismo contrario: demasiada energía cósmica.

Al funcionamiento conjunto de diversidad y simbiosis le llamaremos *madurez del sistema*. Las líneas generales de pensamiento para los cuatro espacios serán las apuntadas en el cuadro 5.1.

El lector encontrará arriba los cuatro espacios, y a la izquierda nueve enunciados; los dos primeros son los cuatro espacios y subespacios. Hay una obvia subdivisión del espacio de la naturaleza. Luego viene el *espacio humano*, dividido en cuerpo, mente y espíritu. La *mente* se concibe como el lugar donde residen las emociones, voliciones y cogniciones; el *espíritu* como el lugar de las reflexiones sobre muchas cosas, entre ellas las emociones, voliciones y cogniciones de la propia persona y sobre las demás —en otras palabras, de la autorreflexión—. En principio, esto incluiría también reflexiones sobre la propia capacidad de reflexionar, en otras palabras, autorreflexión, y, a su vez, reflexión sobre esa autorreflexión: filosofía.

Esta complejidad es lo que constituye la *personalidad*. Aquí no hace falta tener una opinión clara sobre dónde trazar la línea entre mente y espíritu, o sobre si la personalidad también abarca aspectos corporales en un sentido puramente somático. Podría argumentarse que esto último es parte del espacio natural.

**Cuadro 5.1. Procesos y objetivos de desarrollo: un enfoque sistémico**

Espacio	Natural	Humano	Social	Mundial
Subespacio	Cosmosfera Atmósfera, litosfera, hidrosfera Biosfera	Cuerpo: soma Mente: psique Espíritu: alma	Micro: primario Meso: secundario, local Macro: terciario, nacional	Regional  Mundial
Código	Genético	Genético Personalidad	Estructura Cultura	Cosmología Cosmología mundo/ ser humano
Mantenimiento del sistema (por definición)	<i>Necesidades biológicas</i>	<i>Necesidades somáticas</i> <i>Necesidades espirituales</i>	<i>Intereses sociales</i>	<i>Intereses regionales</i> <i>Intereses mundiales</i>
Madurez del sistema (diversidad con simbiosis)	<i>Biotopos</i> y ciclos de intercambio diversos	<i>Humanotopos</i> y ciclos de intercambio diversos	<i>Sociotopos</i> y ciclos de intercambio diversos	Diferentes sistemas en coexistencia activa, pacífica
Resistencia/elasticidad • a la violencia  • a la explotación	Daños a las necesidades Daños a la capacidad reproductiva	Daños a las necesidades Daños a la capacidad reproductiva	Daños a los intereses Daños a la capacidad de reconstrucción	Daños a los intereses Daños a la capacidad de reconstrucción
Objetivos de mantenimiento	Equilibrio ecológico	Realización personal	Desarrollo	Paz

En *espacio social* se distingue entre los niveles micro, meso (o medio) y macro. Micro es el pequeño grupo que rodea a cualquier persona, asentado generalmente en el parentesco y/o la amistad; en otras palabras, relaciones primarias. El meso o medio sería el nivel local de relaciones secundarias, basado generalmente en valores y/o intereses en un sentido social. Y macro sería el nivel nacional y las relaciones terciarias, clasificación de las personas en género y generaciones, razas y clases, naciones y habitantes (de unidades territoriales).

Finalmente, está el *espacio mundial*, de espacios sociales de todo tipo interactuando entre sí. Se presta mucha atención a los macroespacios sociales como estados-nación. No se puede negar su importancia, pero deja fuera a todos los actores internacionales, transnacionales y subnacionales que también intervienen en el espacio mundial. El concepto debe permanecer abierto. Sin embargo, independientemente del tipo de actores, tiene sentido hacer una diferenciación entre el sistema mundial que engloba a todos los actores del tipo que sea y un sistema regional compuesto de un subsistema, porque el código, la agenda oculta, puede ser más homogéneo en lo regional. De hecho, las regiones están cristalizando culturalmente ahora.

#### 5.4. OBJETIVOS Y PROCESOS DE DESARROLLO: UN ENFOQUE SISTÉMICO

■ *Códigos*. En la segunda fila aparece una jerarquía muy convencional de complejidad humana creciente, empezando por un universo sin seres humanos, con energía cósmica y rayos solares, y terminando con sistemas mundiales muy complejos. Es una jerarquía de cajas chinas: abres una y dentro encuentras las raíces del siguiente nivel; abres ése y hallas el siguiente, y así sucesivamente. Pero cada espacio está guiado por su propia lógica; cada espacio tiene lo que en la tercera fila se califica de *código*, o *programa*. Los programas son reglas para las transformaciones, que definen los procesos de ese espacio como entidades que persiguen objetivos, con complejas relaciones de retroalimentación.

Así, en el *espacio natural*, cada organismo de la biosfera es portador de un código genético que puede transmitirse mediante la reproducción. El código genético nos da los límites superior e inferior de la especie en términos de diferenciación, complejidad, etc. Es válido asimismo para el aspecto somático de los seres humanos. Los seres humanos, además, tienen su yo más profundo, que podríamos definir como el código para el aspecto no somático, condensado en la palabra *personalidad*. Esto es lo que nos permite reconocer a una persona de un día para otro, puesto que la personalidad permanece más o menos igual aunque una conducta, o la apariencia, cambie según el tiempo que haga, lo que le haya ocurrido esa mañana, lo que haya comido entrada la noche, y mil cosas más. Un aspecto muy revelador de la potencialidad espiritual del ser humano es su capacidad de reflexionar sobre la propia personalidad, y posiblemente incluso cambiarla mediante una transformación espiritual.

Después está el *espacio social*. Aquí el código está incrustado en la estructura y la cultura de forma implícita como programa, y en la ideología de manera explícita, y con *explícita* queremos decir *punto por punto*.

En el *espacio mundial* esto se hace aún más complejo, dado que estamos tratando con sistemas más grandes, que aúnan muchas entidades del espacio social. A este nivel, tiene sentido hablar de *estructura profunda* y *cultura profunda*, expresando con ello elementos estructurales y culturales comunes a sociedades o sistemas aparentemente diferentes en una misma región. Podrían tomarse como expresión de una *ideología profunda* de la que se podría hablar como *cosmología*, la *personalidad de una civilización*, por decirlo así. Y esto

suscita la pregunta de si existe algo parecido a un código para todo el espacio mundial, que abarque todo, una profunda ideología humana que vaya más allá del código genético que la mayoría de los seres humanos tienen en común.

■ *Mantenimiento.* Los dos conceptos clave de la fila «Mantenimiento del sistema» son *necesidades para la naturaleza* y *el espacio humano, e intereses para los espacios social y mundial.* Los definiremos como condición *sine qua non* para el mantenimiento del sistema. Si las necesidades de un organismo no se ven satisfechas, ese organismo se desintegra; lo mismo es aplicable a los seres humanos. Probablemente se pueden comprender mejor nuestras necesidades estudiando la estructura y función de un ser humano como organismo biológico (anatomía, fisiología), prestando atención especial a los orificios del cuerpo —piel incluida— que necesitan funcionar (aire, agua y alimento tienen que entrar, y salir los excrementos; las impresiones sensoriales deben entrar, se debe permitir salir a las reacciones mentales; tienen que darse relaciones sexuales y nacimientos, aunque no sea más que porque los cuerpos humanos están evidentemente hechos para funcionar de esa manera) y demás. Se necesita descanso y sueño; se necesita también actividad. La lista puede ser larga. Fijémonos en ella; pongamos un signo negativo frente a uno o más de sus componentes y tenemos una lista de técnicas del dolor bien conocida por quienes, desde tiempo inmemorial, infligen castigo o tortura en todos los subespacios sociales, incluidos padres y madres respecto a su prole y hombres respecto a mujeres.

Estas bionecesidades de los seres humanos se dividen en dos clases. Primera, la necesidad de *supervivencia*. A nivel individual, esto significa no sucumbir a la violencia —directa o estructural— y, a nivel colectivo, la continuidad de la raza humana. Después está la necesidad de algo más que la mera supervivencia; llamémoslo *bienestar humano*, el componente básico de la definición de salud que hace la Organización Mundial de la Salud.

Se ve fácilmente hasta qué punto depende todo esto de la naturaleza. La naturaleza es el espacio en el que descansamos y actuamos. La naturaleza proporciona la mayoría de los aportes imprescindibles, y recibe (y transforma) parte de nuestros productos. Para poder dar cabida, como anfitrión, a los seres humanos, la naturaleza tiene que ser fuerte, especialmente si los seres humanos se comportan como parásitos. Y dado que los seres humanos son organismos biológicos con personalidad, tienen necesidades más allá de las bionecesidades, tienen necesidades que pueden no ser compatibles con la estabilidad del espacio natural en el que están insertos, lo que desemboca en explotación de la naturaleza, expansionismo, etc.

En cuanto a las necesidades espirituales humanas, una posible clasificación sería en términos de necesidades de *identidad* y necesidades de *libertad*. Están relacionadas dialécticamente. Las necesidades de identidad requieren un punto fijo, un núcleo en torno al cual el individuo pueda construir y extender uniones más allá de sí mismo en tanto que organismo biológico. Las necesidades de libertad son las necesidades de disfrutar de espacio, de movilidad somática, psicológica y espiritual; la libertad de elección, en búsqueda de unión o alejándose de ella. ¿Puede ser que en las necesidades de libertad se incluyan también las de poder escapar de uno mismo —de cambiar, de tanto en cuanto, los programas o códigos marcados en la propia personalidad—?

Seguidamente, el complejo tema de los *intereses* en el *espacio social* y el *espacio mundial*. ¿Cuáles serían los intereses de un sistema social o de un sistema de sistemas sociales, sea éste último regional o de alcance mundial? ¿Cómo, por ejemplo, se conciben hoy los *intereses nacionales*? Cortando un debate muy largo, la posición que aquí se adopta es que *un sistema social tiene un único interés legítimo: el de satisfacer las necesidades primarias, biológicas*

*y no biológicas, de sus miembros.* Y ¿quiénes son sus miembros, sólo seres humanos, o pueden ser también otros organismos biológicos? ¿Todos los animales, o solamente algunos? No pretendo tener una respuesta, pero sí tengo la intuición de que estas preguntas nunca deben quedar fuera de la agenda de una sociedad pacífica y desarrollada.

El mismo reduccionismo de intereses a necesidades es aplicable a espacios más complejos y, en última instancia, al espacio mundial. El interés global es la satisfacción de los intereses de *sus* miembros, los intereses de sus miembros son los de satisfacer las necesidades de *sus* miembros. Pero puesto que esto último depende en última instancia del espacio natural finito, hay un límite a las necesidades biológicas de todos los organismos. Y puesto que las necesidades de los organismos también dependen de elementos inertes, hay un límite a su destrucción. A la larga, dependemos del equilibrio ecológico en un supraespacio que engloba los cuatro espacios. En resumen, la primacía de la naturaleza.

■ *Madurez.* En la quinta fila, «Madurez del sistema», es donde entra un supuesto audaz. La madurez del sistema depende del nivel de diversidad, combinado con el nivel de simbiosis entre los componentes de la diversidad. Cuanto más elevada sea la madurez, más elástico será el sistema, más capaz de reproducirse tanto en el sentido de mantenerse a sí mismo y de crear nuevas generaciones, como en el de sobrellevar diversos tipos de agresión, incluso de fijarse objetivos dentro de las condiciones de la madurez del sistema.

En todos los espacios, se requiere simbiosis y variedad de tipos. Refirámonos a estos tipos como *biotopos* en el espacio natural, *humanotopos* en el espacio humano y *sociotopos* en el social y mundial. Tomemos de nuevo la lógica de las cajas chinas: el espacio mundial es un sociotopo extremadamente rico, pero, de momento, no interacciona con ningún otro mundo. (Si no fuera así, habríamos hablado de *mundotopos*). Dentro de ese sociotopo hay sistemas sociales que pueden ser muestras del mismo o diferentes sociotopos; pueden darse, a niveles de menor complejidad, sociotopos iguales o diferentes, hasta que llegamos a los *humanotopos*, seres humanos que pueden o no ser del mismo o diferentes tipos y pueden tener o no diferentes *humanotopos* o inclinaciones, tendencias más o menos desarrolladas.

Así, por un lado podríamos imaginar un espacio mundial consistente en un número de sociedades exactamente del mismo tipo, asentadas en exactamente el mismo (y bajo) número de componentes, pobladas por seres humanos de un tipo muy uniforme, que dentro de sí mismos han cultivado exactamente las mismas tendencias. Por otro lado, podríamos imaginar un mundo con sociedades muy diferentes, que en su interior contuvieran componentes muy distintos, todo ello en ciclos interactivos altamente complejos; pobladas por seres humanos muy diversos que, en su interior, cultivasen muchos elementos o tendencias de muy distintas maneras; combinando, alimentándose mutuamente en diversas formas. *Mundos de muy baja y muy alta entropía respectivamente*; la primera imagen es la de un sistema muy subdesarrollado y la segunda la de un sistema bastante desarrollado. Evidentemente, *desarrollo* significa complejidad y capacidad de reproducción frente a mentalidad unilateral y crecimiento.

Para el *espacio natural*, éstas son las condiciones generales para la estabilidad ecológica. *Pero la naturaleza es un lugar brutal.* Por supuesto que hay ciclos de intercambio, ciclos ecológicos que comienzan con agua, dióxido de carbono y energía solar y terminan con agua y dióxido de carbono (la energía solar, ese aparentemente interminable y generoso aporte, pérdida y pérdida). Pero algunos de estos ciclos, cuando los traducimos a normas de conducta en los espacios humano, social y mundial, no son lo que vamos buscando. La cadena alimentaria, en la que los niveles *más altos* consumen a los

*más bajos*; los microorganismos sobre elementos inertes; las plantas, a los microorganismos; los animales, que no son sólo herbívoros sino también carnívoros; y los seres humanos, que nos comemos todo pero no queremos que nadie se alimente de nosotros —ni nosotros mismos, lo que tachamos de canibalismo—. Se necesita, obviamente, una definición estricta de la simbiosis como beneficio mutuo, y no demasiado desigual. Ciclos de intercambio, sí, pero con alguna forma básica de *equidad*. En algunos sistemas religiosos, esta norma de tolerancia se formula como *ahimsa*, no violencia, extensible no sólo a los seres humanos sino también a los animales (vegetarianismo en el hinduismo y el budismo), en algunos casos a las plantas e incluso microorganismos (en el jainismo). *Ahimsa* fue el camino de Gandhi.

En el nivel del espacio humano, la diversidad implica respeto y tolerancia hacia otras personalidades, y, en el espacio social, respeto y tolerancia de otros tipos de organización social. Pero no es suficiente. También se necesita simbiosis: aprender mutuamente, intercambio, beneficio mutuo. Aquí estamos, en mitad del desierto filosófico: la sabiduría de la naturaleza se traduce en mandatos morales, normas, pero no son las normas de la justicia social o la igualdad. Más aún, el concepto no es distributivo entre entidades más o menos bien dotadas; esos conceptos son la justicia social y la igualdad. El de simbiosis equitativa es un concepto más relativo, refiriéndose a la interacción entre entidades, y donde *equitativo* significa que todas las partes deben sacar aproximadamente la misma renta positiva. La equidad debe emanar de la propia interacción, generándose desde la estructura, no por la distribución.

Se da un razonamiento circular. Por un lado, nos interesan sistemas que sean desarrollados y pacíficos; por el otro, una condición para el desarrollo de un sistema es la voluntad de mantener relaciones equitativas. No tiene por qué ser muy problemático. La hipótesis sería que, una vez que el sistema ha adquirido cierto nivel de diversidad, la propia diversidad generará más diversidad, mediante la simbiosis. Se alimentará de sí misma, por así decir. El resultado será un sistema cada vez más elástico, capaz de aguantar daños causados desde dentro y desde fuera. Hay una dialéctica positiva entre paz y desarrollo, en el sentido que damos a estas complejas nociones.

Una conclusión es la imagen del individuo fuerte en el *espacio humano*: una persona que estimula el afloramiento e interacción de diversas tendencias internas, su desarrollo, su maduración. *El diálogo interior, dentro de los seres humanos, es tan importante como el diálogo entre los seres humanos*. Tomemos como ejemplo a Gandhi: el santo y el político amasados en una sola persona, los dos interactuando en una simbiosis elevada, sin que el santo eche al político ni el político elimine al santo. Y contrastemos la imagen con las tendencias en tantas sociedades, quizás especialmente en la civilización occidental moderna, de filtrar a los seres humanos por un solo canal, donde se desarrolla una serie limitada de tendencias por ser buenas para la carrera y útiles para la sociedad; se enseña a un ser humano a reprimir sus inclinaciones. Una fuerte dicotomía cuerpo/alma dicta que o santo, o político; o sacerdote o mercader; o catedral o Bolsa de valores; nunca ambos.

La respuesta implica la segmentación de las tendencias: ser una persona en el trabajo, otra totalmente distinta en la familia, y una tercera en el ámbito vital dedicado al ocio/aficiones/grupos paritarios. Esta fórmula tiene un algo de esquizofrénica al no contar con ciclos de intercambio, al no tener interacción entre los humanotopos interiores de ese ser humano. Ella o él pueden pagarlo muy caro: el precio por la represión de tendencias importantes en cada persona, tendencias que pugnan por surgir y desarrollarse, pueden ser tumores malignos en el plano somático, esquizofrenia u otras formas de enfermedades mentales en el plano psicológico.

De aquí al *espacio social* hay un pequeño paso: una sociedad fuerte, según ese pensamiento, combinaría los sociotopos y los reuniría de forma creativa en ciclos de intercambio. No se basaría sólo en mecanismos de mercado o sólo en la planificación, sino en ambos, a distintos niveles y en distintas amalgamas. No se basaría sólo en el centralismo o la descentralización, sino en ambos. El resultado bruto sería una sociedad con una actividad económico-política mucho más compleja de lo que se da actualmente en la mayoría de los países *desarrollados*; por ejemplo, mezclaría un sector más capitalista con otro más socialista, tanto a nivel local como a los niveles superiores de la organización social. El verde, el rosa y el amarillo juntos, pero sólo en la medida en que se toleran unos a otros en formas relativamente blandas. El autoritarismo del azul oscuro o del rojo oscuro en solitario quedaría fuera al ir en contra de la *sabiduría natural*, cediendo en favor de la articulación económica a nivel local y nacional, tanto como mercado como en planificación. Y se daría articulación política como democracia local y nacional, y como democracia indirecta y directa; tanto como mecanismo de elección de representantes o delegados como en forma canales de participación para todas las personas. La participación es una posible aportación cuyo resultado no es sólo el desarrollo social, sino también humano.

Pero *¿y el espacio mundial?* ¿Dónde tenemos una teoría de ese estilo a nivel del mundo? Curiosamente, lo más cercano a ella es, probablemente, la teoría soviética (de los años treinta) de *coexistencia activa y pacífica entre los dos sistemas*. La idea es que socialismo y capitalismo pueden *coexistir* a nivel mundial: en otras palabras, que el mundo puede tener más de un sociotopo, y que la coexistencia debe ser *activa*, es decir, simbiótica; y *pacífica*, es decir, tolerante de la diversidad. Ambos componentes del pensamiento ecológico se hallaban en la fórmula soviética.

Pero, dicho esto, hay que hacer de inmediato tres apuntes críticos:

1. Si la teoría es tan buena para el conjunto del mundo, ¿por qué no utilizarla también *dentro* de la propia sociedad? ¿Por qué no la practicó la antigua Unión Soviética —asumiendo algunas repúblicas socialistas y otras capitalistas— incluso si ello hubiera supuesto cambiar el nombre del país?
2. ¿Por qué coexistencia sólo entre *dos* sistemas? ¿Por qué no entre distintos sistemas, en vez de asumir que el binomio capitalismo/socialismo agota el cauce de la imaginación humana, cuando para nada es así? Es la habitual fijación occidental con el número 2 como parte de la fascinación maniquea por las dicotomías (bien conocida en Rusia como Bogomolismo).
3. Además, ¿era ésta una teoría de objetivo final para el mundo, o para una transición a un mundo con un único terreno social, países socialistas? ¿Era simplemente una fórmula de conveniencia porque el capitalismo era aún demasiado fuerte y no estaba suficientemente en crisis como para cavar su propia tumba?

Pese a la validez de estas tres observaciones, la fórmula sí que apunta a algo importante. Además, muestra una base para la convergencia de pensamiento no sólo entre los cuatro espacios tal como aquí los mostramos, sino también entre campos ideológicos del mundo de ayer mismo, combinando el proclamado pluralismo/tolerancia de las sociedades capitalista-liberales con parte del pensamiento del campo socialista. Si la URSS hubiera practicado su propia teoría en su propio país, le hubiera ido mucho mejor a partir de 1990. Y lo mismo podría decirse de Estados Unidos.

■ *Reproducción*. Pasemos a la fila 6: reproducción, aprovechamiento de la madurez del sistema. Si en el *espacio natural* se satisfacen las dos condiciones, se produce una capacidad de renovación natural que se ve amenazada cuando disminuye la capacidad de diversidad y/o simbiosis. Lo mismo es aplicable al espacio humano. Por supuesto es aplicable a la reproducción basada en dos humanotopos, hombre y mujer, y su interacción simbiótica, amor, matrimonio, relación sexual, crianza compartida de la prole. Precisamente por ser algo tan banal, otorga validez al esquema. La fórmula contiene ya la condición necesaria para la reproducción del espacio humano en un escenario biológico. La teoría toca tierra en un sentido muy básico.

También es aplicable a la recuperación de estados de mala salud. El ser humano que ha crecido en la diversidad, permitiendo a los diversos humanotopos interiores jugar juntos, tendría mucha mayor capacidad de resistencia a la enfermedad, un sistema inmunitario que va más allá del atribuido a los glóbulos blancos. El atleta altamente especializado muere de sobrecarga cardíaca en la edad adulta; al intelectual que nunca cuida de su cuerpo le pasa lo mismo. El equilibrio es la llave de la salud. Pero equilibrio es tan sólo otra palabra para dejar que florezcan muchas flores humanas dentro de cada persona.

Cuando nos desplazamos al *espacio social*, seguimos con la misma lógica. Una sociedad que juega con fuerzas de mercado y fuerzas de planificación será más fuerte si ha obtenido no sólo diversidad cuantitativa sino simbiosis en un sentido interactivo entre las dos. Será más fuerte por la sinergia que emana de esa interacción, en la cual la planificación marca un suave rumbo al mercado, deshaciendo algunos de los daños resultantes de su darwinismo social, y a la vez porque el mercado agujonea la planificación, incluso proporcionándole cosas que planificar. Hay un segundo factor: si fallase uno de los anteriores —por ejemplo, por el colapso del mercado mundial o porque la planificación se hace demasiado rígida—, siempre queda el otro. Andar sobre dos piernas es mucho mejor que hacerlo sobre una; andar sobre tres (o cuatro, o cinco) es aún mejor, introduciendo las bases locales de la economía.

¿Y la política? De hecho, todo este enfoque llega a proporcionar una base teórica para la democracia, pues ¿qué es democracia, sino exactamente la interacción simbiótica entre diversas partes?

Debe tenerse en cuenta que ambas condiciones figuran entre los pilares de la democracia. Si no hay diversidad, sino únicamente uniformidad, homogeneidad, en actitudes y creencias y en acciones y estructuras en los confines de una sociedad, ¿para qué sirve la interacción? Y si sólo hay pluralismo en las actitudes y en los sociotopos, pero no hay interacción entre ellos, puede darse una democracia en el sentido de contabilización de mayorías entre los actores, individuales o colectivos, pero no en la riqueza global de un sistema basado en toma y daca, aprender y enseñar; en hacer que actitudes, acciones y estructuras se rocen unas a otras, logrando un desarrollo dialéctico conjunto; respetando, incluso disfrutando, el derecho a la existencia de otras actitudes y otros actores. En resumen, no sólo amor y reproducción sexual, sino toda la base del pensamiento democrático estará inserta ya en este discurso. Una vez más, viene a confirmar su validez.

Dadas estas características en una sociedad, de entrada la reconstrucción debería darse con facilidad. Todo el sistema vibra, es orgánico. Golpeado en algún punto, puede resultar lesionado, pero un sistema maduro almacenará en el entorno la suficiente materia para la reconstrucción. En principio, lo mismo es aplicable al *espacio mundial*: cuanto más uniforme y carente de interacción, más vulnerable será; cuanto más diverso y simbiótico, más capaz será el mundo de reconstruirse. En un mundo cada vez más pequeño, es una problemática cada vez más relevante.

■ *Elasticidad*. Entran en el campo de visión las filas 7 y 8. Comparten el encabezamiento de «Elasticidad»,\* a la violencia directa y estructural en las filas que aparecen como «violencia» y «explotación». *Violencia directa* es la agresión a las necesidades, lesionar los intereses de los sistemas más complejos de los espacios social y mundial; es decir, dañar su capacidad de satisfacer las necesidades de sus miembros. Se han definido las necesidades en un sentido muy amplio, abarcando las somáticas y las espirituales, y las lesionadas por la violencia directa así como las que se ven tocadas por las lentas operaciones, generalmente no intencionadas, de las estructuras. Al nivel más elemental, nos da cuatro tipos de perjuicios en el mundo actual: la negación de las necesidades de supervivencia, conocida como *holocausto*; la negación de las necesidades de bienestar, conocida como *holocausto silencioso* u holocausto estructural, como podría describirse la muerte constante de personas, la siega de jóvenes flores humanas, infancia y niñez en el Tercer Mundo; la negación de las necesidades de libertad conocidas como KZ y Gulag, y la negación de las necesidades de identidad hasta el punto en que el único centro de atención de la identidad sea el propio yo, las necesidades propias, por no mencionar la ambición —en otras palabras, la *muerte espiritual* ocasionada por el individualismo materialista—. Los sistemas con altos niveles de madurez tendrían la elasticidad suficiente para permitirles resistir esas agresiones y sobrevivir intactos.

■ *Explotación*. La explotación retoma este asunto, pero de una manera más elemental. Llega más profundamente. El perjuicio no es ahora a una necesidad concreta (o al más complejo nivel de los intereses), sino a la propia capacidad de reproducción. La definición de *explotación* es cualquier utilización de cualquiera de los elementos de los espacios natural, humano, social o mundial hasta el punto en que ese elemento no es ya capaz de reproducirse. Lo que esto supone en el *espacio natural* es bien sabido: se usan los recursos hasta más allá de su capacidad de renovación; el resultado es el agotamiento. En el *espacio humano* también sabemos lo que significa: un recurso humano es utilizado más allá de su capacidad de reproducción como individuo; queda simplemente *exhausto*. Dormir bien por la noche tras haber cenado lo suficiente es una condición básica para la recuperación incluso de lesiones o tensiones graves. Un indicador de lo que ocurre sería tomar nota del estado del cuerpo, mente y espíritu humanos cada mañana, a lo largo del tiempo, hasta constatar que no se está dando la recuperación. Sin embargo, la capacidad humana de reproducción de una generación a otra es extremadamente elástica, así que la explotación en el espacio humano es ontogénica más que filogénica, por así decirlo. La transmisión biogenética es vigorosa, incluso después del genocidio nuclear sobre dos ciudades de Japón.

Una sociedad que no sea capaz de reconstruirse a sí misma es una sociedad privada de su capacidad de reproducción autónoma. No se perjudican sólo los intereses; no hay capacidad suficiente para deshacer el daño. También ocurre en el *espacio mundial*. Se sabe que las civilizaciones nacen, maduran, se expanden y después se contraen, volviéndose seniles antes de morir definitivamente. La metáfora de Naipaul para la India, *una civilización herida*, es adecuada. Por otro lado, quizás no sea aplicable a la India, dada la enor-

\* El término que utiliza Galtung en inglés es *resilience*, que se traduce por elasticidad, pero también por resistencia, poder de recuperación, flexibilidad, capacidad de adaptación (según la definición del diccionario Collins inglés-español). He optado por utilizar prioritariamente *elasticidad*, dado el contexto en que se mueve Galtung en este capítulo. En castellano, la palabra *resistencia* no transmite la misma sensación de capacidad de reacción que se pretende. (N. de la T.)



me elasticidad de esa civilización concreta, puesta de manifiesto por su existencia de al menos 3.500 años sobre la Tierra, más de lo que puede decirse de la mayoría de las demás civilizaciones.

El daño a la capacidad reproductora no necesariamente significa la muerte. La reproducción es autogenerada, autónoma, pero puede recibir aportes externos si el sistema no está cerrado. El espacio natural puede mantenerse vivo, sostenerse, mediante fertilizantes y pesticidas; el espacio humano por la ingeniería bioquímica y de otros tipos, el espacio social de la misma manera, como se está haciendo hoy en el Tercer Mundo mediante programas de ayuda al desarrollo y a la deuda.

Condición necesaria es que existan en los cuatro espacios otras entidades capaces de extender esa ayuda. El resultado probable es que el *sistema herido* desaparecerá como sistema autónomo, para ser incorporado a un suprasistema del cual el donante es parte, asumiendo algunos rasgos de ese donante. Como sistema autónomo, está muerto. En terminología actual, esto puede ser sostenibilidad, pero no es reproductibilidad.

■ *Objetivo de mantenimiento.* Llegamos a la última fila. ¿Cuál es el objetivo de todo este ejercicio de mantenimiento de sistemas? No la madurez del sistema en sí misma; ésa es más bien una condición sobre la cual construir. Para el *espacio de la naturaleza*, el objetivo es estabilidad ecológica, es decir, un sistema del cual los seres humanos puedan extraer recursos sin dañar su capacidad reproductora. La madurez es una condición para esa estabilidad. Pero la estabilidad va más allá, y debe ser nutrida y desarrollarse más.

En el *espacio humano* podríamos fijar un objetivo similar: salud en el más amplio sentido de la palabra, el sentido de bienestar somático, mental y social recogido por la Organización Mundial de la Salud. Una vez más, la madurez del sistema es una de las condiciones sobre las que puede construirse la salud somática, mental y espiritual, lo que conocemos como *desarrollo humano* o realización personal.

Se aplica asimismo al espacio social y al espacio mundial. La madurez del sistema es tan sólo una condición para que se dé el desarrollo. Es un pilar sólido, un cimiento sobre el cual se pueden erigir estructuras más altas. A la vez, nos proporciona ideas sobre cómo debe hacerse esa construcción: con espíritu de pluralismo. Si hay más ideas circulando, ¿por qué no poner varias en práctica, no sólo una? ¿Por qué no permitirles interactuar unas con otras? La historia de las civilizaciones parece indicar que en el momento en que los gobernantes creen que han desarrollado la única idea correcta y que la han puesto en práctica en un orden social con un único sociotopo, entonces empieza el final de esa civilización. La solución final se convierte en la solución terminal. El final de la historia. En la misma línea, la paz tiene que ser dinámica.

## 5.5. DESARROLLO: TODOS LOS PAÍSES, TODOS LOS ESPACIOS

La conclusión es clara: como programa, como teoría, como práctica, el desarrollo tiene consecuencias para todos los países del mundo. Mejor que la fórmula bipolar que sobrevivió al colonialismo (la de países más desarrollados y menos desarrollados —o desarrollados y en desarrollo—), sería la de que todos los países están mal desarrollados, pero de distintas maneras, y que el maldesarrollo aparece en los espacios. Se dio un gran paso adelante al centrar la atención en el espacio de la naturaleza tras la Conferencia de Estocolmo de 1972; con el enfoque sobre el desarrollo humano en los recientes informes de la ONU, y el enfoque sobre el desarrollo social tras la Conferencia de Copenhague en 1995. El concepto de *sostenibilidad* abre resquicios para reflexiones de reproductibilidad,

aunque tanto la teoría como la práctica aún dejen mucho que desear. Está muy ausente el concepto de desarrollo mundial, cómo se pueden sintonizar todos los esfuerzos. Y el impacto negativo de la cultura economicista ha resistido bastante bien, hasta el momento, multitud de ataques.

En resumen, hay mucho por hacer, en conceptos, teoría y práctica. No hay razón para temer los enfoques holísticos, globales. Son totales, pero no tienen por qué ser totalitarios. Mejor hacer pequeños avances en todos los espacios en dirección al desarrollo que grandes saltos en una sola dirección.

*Cuarta parte*  
**TEORÍA DE**  
**———— LAS CIVILIZACIONES**

---

# I. *Violencia cultural*

## 1.1. DEFINICIÓN

Por *violencia cultural* queremos decir aquellos aspectos de la cultura, el ámbito simbólico de nuestra existencia (materializado en religión e ideología, lengua y arte, ciencias empíricas y ciencias formales —lógica, matemáticas—) que puede utilizarse para justificar o legitimar violencia directa o estructural.<sup>1</sup> Estrellas, cruces y medias lunas; banderas, himnos y desfiles militares; el omnipresente retrato del líder; discursos y carteles incendiarios... Se nos vienen a la mente todas estas cosas. Sin embargo, dejemos los ejemplos hasta la sección 4, y comencemos con el análisis. Los rasgos citados son *aspectos de una cultura*, no la cultura en sí misma. Una persona que anime a un asesino en potencia gritando «¡matar es la autorrealización!» puede demostrar que el idioma inglés es capaz de expresar tales pensamientos, pero no que el idioma inglés como tal sea violento. Malamente se puede clasificar a una cultura en su totalidad como violenta; ésta es una de las razones por las que se prefiere la expresión de «el aspecto A de la cultura C es una muestra de violencia cultural» frente a estereotipos culturales como «la cultura C es violenta».

Por otro lado, se podrían imaginar e incluso encontrar culturas no sólo con uno, sino con todo un conjunto de aspectos tan violentos, vastos y diversos, extendiéndose a todos los campos culturales, que estaría garantizado pasar de hablar de casos de violencia cultural a culturas violentas. Para ello, se necesita un sistemático proceso de investigación. Este capítulo es parte de ese proceso.

Un punto de partida sería clarificar qué es la *violencia cultural* buscando su negación. Si lo contrario de la violencia es la paz, la materia de estudio de la investigación y ciencias de la paz, entonces lo contrario de violencia cultural sería *paz cultural*, es decir, aquellos aspectos de una cultura que sirven para justificar y legitimar la paz directa y la paz estructural. Si hallamos muchos y diversos aspectos de ese tipo en una cultura, podemos referirnos a ella como una *cultura de paz*. Una de las principales funciones de la investigación por la paz, y del movimiento por la paz en general, es esa incesante búsqueda de una cultura pacifista; problemática, debido a la tentación de institucionalizarla, haciéndola obligatoria con la esperanza de que se interiorice en todas partes. Y eso sería ya violencia directa,<sup>2</sup> imposición de una cultura.

La violencia cultural hace que la violencia directa y estructural aparezcan, e incluso se perciban, como cargadas de razón —o por lo menos no malas—. Igual que la ciencia política trata de dos problemas —el uso del poder y la legitimación del uso del poder— los estudios sobre la violencia son sobre dos problemas: la utilización de la violencia y la

legitimación de su uso. El mecanismo psicológico sería la interiorización.<sup>3</sup> El estudio de la violencia cultural pone de relieve la forma en que se legitiman el acto de violencia directa y el hecho de la violencia estructural y, por lo tanto, resultan aceptables a la sociedad. Una de las maneras de actuación de la violencia cultural es cambiar el color moral de un acto, pasando del rojo/incorrecto al verde/correcto o, por lo menos, al amarillo/aceptable; un ejemplo sería «asesinato por la patria, correcto; en beneficio propio, incorrecto». Otra forma es hacer opaca la realidad, de forma que no vemos el hecho o acto violento, o, al menos, no lo vemos como violento. Evidentemente esto ocurre más fácilmente con algunas formas de violencia que con otras; un ejemplo sería el *abortus provocatus*. Por lo tanto, las ciencias de la paz necesitan de una tipología de la violencia, al igual que la patología es uno de los requisitos previos de los estudios de medicina.

### 1.2. UNA TIPOLOGÍA DE VIOLENCIA DIRECTA Y ESTRUCTURAL

Entiendo la violencia como afrontas evitables a las necesidades humanas básicas, y más globalmente contra la vida, que rebajan el nivel real de la satisfacción de las necesidades por debajo de lo que es potencialmente posible. Las amenazas de violencia son también violencia. Combinando la diferenciación entre violencia directa y violencia estructural con cuatro clases de necesidades primarias obtenemos la tipología reflejada en el cuadro 1.1. Las cuatro clases de necesidades básicas —resultado de exhaustivos diálogos en muchas partes del mundo— son: *necesidad de supervivencia* (negación: muerte, mortalidad); *necesidad de bienestar* (negación: sufrimiento, falta de salud); *identidad, necesidad de representación* (negación: alienación); y *necesidad de libertad* (negación: represión).<sup>4</sup>

El resultado son ocho tipos de violencia con algunos subtipos, fácilmente identificables en el caso de la violencia directa pero más complejos para la violencia estructural (véase el cuadro 1.1). Un primer comentario podría ser que el cuadro 1.1 es antropocéntrico. Se podría añadir una quinta columna al principio para el resto de la naturaleza, *sine qua non* de la existencia humana. *Equilibrio ecológico* es, quizás, la expresión más frecuente utilizada para referirse al mantenimiento del sistema del medio ambiente. Si ese equilibrio no se ve satisfecho, el resultado es la degradación ecológica, la quiebra, el desequilibrio. El equilibrio ecológico se corresponde a la supervivencia + bienestar + libertad + identidad del sustento básico de la humanidad. Si no se respeta, el resultado es degradación humana. La suma de los cinco elementos, para todas las personas, definirá la *paz*.

Pero *equilibrio ecológico* es una categoría muy amplia que abarca tanto elementos abiota (inertes) como elementos biota (vivos). La violencia entendida como agresiones a la

vida se centraría en los biota; sólo indirectamente en los abiota. Pero, además, hay cuestiones complicadas e importantes, tales como «equilibrio ¿para quién?». ¿Para que los seres humanos se reproduzcan a sí mismos? ¿A qué nivel de actividad económica y en qué cantidades? ¿O para que el *entorno* (¿qué expresión más antropocéntrica!) se reproduzca a sí mismo? ¿Todas sus partes, por igual, a qué nivel, en qué cantidades? ¿O para ambos?

En segundo lugar, también hay que tener en cuenta las megaveriones de las desvaídas palabras empleadas más arriba para la violencia. Donde pone *muertes* léase *exterminio, holocausto, genocidio*. Por *sufrimiento*, léase *holocausto silencioso*. Por *alienación*, léase *muerte espiritual*. Por *represión* léase *gulag/KZ*. Por *degradación ecológica*, léase *ecocidio*. Por todo el conjunto, léase *omnicidio*. Las palabras pueden sonar al empeño de alguien en ser apocalíptico —si no fuera por el hecho de que el mundo ha experimentado todas esas cosas durante tan sólo los últimos cincuenta años, en estrecha vinculación a los nombres de Hitler, Stalin y Reagan<sup>5</sup> y al militarismo japonés—. <sup>6</sup> En resumen, los estudios sobre la violencia, parte indispensable de las ciencias de la paz, pueden ser un gabinete de los horrores, pero, al igual que la patología, reflejan una realidad que debe ser conocida y comprendida.

Algunos comentarios sobre el contenido del cuadro 1.1 tal como aparece. La primera categoría de la violencia, la muerte, está suficientemente clara, como lo está la mutilación. Juntas, dan las *bajas*, utilizadas al calcular la magnitud de una guerra. Pero *guerra* es sólo una forma concreta de violencia orquestada, generalmente con al menos un actor: un gobierno. Qué estrecho de miras resulta concebir la paz como lo opuesto a la guerra; limitar los estudios sobre la paz a estudios sobre la evitación de la guerra y, más en concreto, de guerras grandes o superguerras (definidas como guerras entre las grandes potencias o las superpotencias), y aún más concretamente, a la limitación, abolición o control de superarmas. Se dejan fuera importantes interconexiones entre tipos de violencia, en especial cómo puede reducirse o controlarse un tipo de violencia a costa del incremento o mantenimiento de otro. Como los *efectos secundarios* de los estudios médicos, esas relaciones son muy importantes y fácilmente se pasan por alto. La investigación sobre la paz debería evitar cometer ese error.<sup>7</sup>

Bajo mutilación se incluye también la vulneración de necesidades humanas que provocan los asedios/bloqueos (terminología clásica) y las sanciones (terminología moderna). Según algunos, esto es *no violencia*, puesto que se evitan muertes directas e inmediatas. Para las víctimas, sin embargo, puede suponer una muerte lenta pero intencionada por malnutrición y falta de atención médica, que golpea en primer lugar a los más débiles, la infancia, las personas ancianas, los pobres, las mujeres. Alargando la cadena causal, el actor evita tener que afrontar la violencia directa. Incluso da *una oportunidad a las víctimas*, generalmente la de someterse, lo que significa pérdida de libertad e identidad en vez de pérdida de vidas y miembros, intercambiando aquéllas por las dos primeras formas de violencia directa. Pero el mecanismo es la amenaza a la supervivencia que implican los asedios/boicots/sanciones. El tipo de boicot económico gandhiano mezclaba la negativa a comprar productos textiles británicos con la recogida de fondos para los comerciantes, para que no se enturbiase la cuestión por una amenaza a su supervivencia.

La categoría de *alienación* puede definirse en términos de socialización, entendida como la interiorización de la cultura. Hay un doble aspecto: ser desocializado mediante el alejamiento de la propia cultura y ser resocializado en otra cultura —como la prohibición e imposición de lenguas—. La una no presupone la otra. Pero muchas veces se funden en la categoría de ciudadanía de segunda clase, en la cual el grupo sometido (no necesariamente una *minoría*), se ve forzado a manifestar la cultura dominante y no la suya propia, al menos no en espacios públicos. El problema es, por supuesto, que cual-

Cuadro 1.1. Una tipología de la violencia

	Necesidad de supervivencia	Necesidad de bienestar	Necesidades identitarias	Necesidades de libertad
Violencia directa	Muerte	Mutilaciones Acoso, sanciones Miseria	Desocialización Resocialización Ciudadanía de segunda	Represión Detención Expulsión
Violencia estructural	Explotación A (fuerte)	Explotación B (débil)	Penetración Segmentación	Marginación Fragmentación

quier socialización de un niño —en la familia, en la escuela, en la sociedad en general— es también forzada, una especie de lavado de cerebro, no dejando al niño posibilidad de elección. Por lo tanto, podemos llegar a la conclusión (no tan inverosímil) de que la socialización no violenta es dar al niño la posibilidad de elección, por ejemplo, ofreciéndole más de un lenguaje cultural.

La categoría de *represión* tiene una definición doble, similar a la anterior: el verse *libre de y la libertad de*, contenidas en la Carta Internacional de los Derechos Humanos,<sup>8</sup> con las limitaciones históricas y culturales.<sup>9</sup> Dos categorías han sido explícitamente añadidas por su significado como concomitantes de otros tipos de violencia: detención, entendida como la *reclusión* de las personas (prisiones, campos de concentración) y expulsión, entendida como la *exclusión* de las personas (desterrándolas al extranjero o a partes distantes del país).

Para debatir sobre las categorías de la violencia estructural, necesitamos una imagen de la estructura violenta, y un vocabulario, un discurso, para poder identificar sus aspectos y ver cómo se relacionan con las categorías de necesidad. La estructura violenta típica, en mi opinión, tiene la explotación como pieza central. Esto significa simplemente que algunos, los de arriba, obtienen de la interacción en la estructura mucho más (medido aquí en moneda de necesidades) que otros, los de abajo.<sup>10</sup> Hay *intercambio desigual*: un eufemismo. Los de abajo pueden estar de hecho en tal desventaja que mueren (de hambre, desgastados por las enfermedades): explotación A. O pueden quedar en un estado permanente, no deseado, de miseria, que suele incluir malnutrición y enfermedades: explotación B. Las formas de morir son distintas: en el Tercer Mundo, de diarrea y carencias inmunitarias; en los países *desarrollados*, de forma prematura y evitable, de enfermedades cardiovasculares y tumores malignos. Todo esto sucede dentro de complejas estructuras y al final de largas, muy ramificadas, cadenas y ciclos causales.

Una estructura violenta no sólo deja huellas en el cuerpo humano, sino también en la mente y el espíritu. Las cuatro expresiones siguientes pueden considerarse partes de la explotación o refuerzos de los componentes de la estructura. Funcionan impidiendo la formación y movilización conscientes, dos condiciones necesarias para la lucha eficaz contra la explotación. La *penetración* —implantación de los dominantes en el interior de las personas dominadas, los de arriba en los de abajo, por decirlo coloquialmente—, combinada con la *segmentación* —proporcionar a la parte de abajo una visión muy parcial de lo que ocurre— hará la primera parte del trabajo. Y la *marginación*, dejar fuera a la parte inferior, combinada con la *fragmentación*, mantener a las personas de esa parte de abajo separadas entre sí, hará la segunda. No obstante, estos cuatro elementos deben verse también como violencia estructural en sí mismos, y más concretamente como variantes del tema general de la represión inherente a la estructura. Esos elementos han estado operando en contextos de género —incluso aunque las mujeres no tengan siempre mayor tasa de morbilidad y mortalidad, sino que de hecho tengan mayor expectativa de vida que los hombres, siempre que sobrevivan al aborto selectivo de género, al infanticidio y los primeros años de la infancia—. En resumen, explotación y represión van de la mano, como la violencia, pero no son idénticas.

¿Y qué hay de la violencia contra la naturaleza? Se da de forma directa en las talas fulminantes, en las quemadas, etc., como ocurre en las guerras. La forma estructural sería más sutil, no con la intención de destruir la naturaleza, pero haciéndolo de todas formas: la contaminación y el agotamiento vinculados a la industria moderna, que origina selvas agonizantes, agujeros de ozono, calentamiento global y demás. Se produce la transformación de la naturaleza mediante la *actividad industrial*, dejando residuos no degradables y

agotando recursos no renovables, junto con una comercialización a nivel mundial que logra que las consecuencias no sean visibles para los que las originan.<sup>11</sup> De hecho, funcionan dos poderosas estructuras, legitimadas por el crecimiento económico. El cliché del *crecimiento económico sostenible* puede acabar siendo una forma más de violencia cultural.

### 1.3. RELACIONANDO TRES TIPOS DE VIOLENCIA

Con estos comentarios, la *violencia* se define extensamente por los tipos fijados en el cuadro 1.1, tomando la violencia directa y la estructural como categorías globales o *supratipos*. Ahora se puede añadir la *violencia cultural* como el tercer supratipo y colocar el tercer ángulo de la imagen de un *triángulo* (vicioso) *de la violencia*. Cuando colocamos el triángulo sobre sus bases de violencia *directa* y *estructural*, la imagen que suscita es la de la violencia cultural como legitimadora de ambas. Si se coloca el triángulo sobre el ángulo de la *violencia directa*, proyecta la imagen de los orígenes estructurales y culturales de la violencia directa. Por supuesto, el triángulo sigue siendo un triángulo, pero la imagen que produce es diferente, y las seis posiciones posibles (tres con uno de los ángulos hacia abajo, tres con uno de los ángulos hacia arriba), evocan historias algo diferenciadas, que merecen ser contadas.

Pese a las simetrías, hay una diferencia básica en la relación temporal de los tres conceptos de violencia. La violencia directa es un *acontecimiento*; la violencia estructural es un *proceso* con sus altos y bajos, y la violencia cultural es una *constante*, un *permanente*,<sup>12</sup> que se mantiene básicamente igual durante largos períodos, dadas las lentas transformaciones de la cultura básica. Dicho en los útiles términos de la escuela historiográfica francesa Annales, *événementielle*, *conjoncturelle*, *la longue durée* (eventual, coyuntural, de larga duración). Las tres formas de violencia penetran de forma distinta en el tiempo, con alguna similitud con las diferencias que establece la teoría de los terremotos entre la sacudida telúrica como acontecimiento, el movimiento de las placas tectónicas como proceso, y la línea de fallas como condición más duradera.

Esto lleva a una imagen de *estratos de violencia* (complementaria a la del triángulo) de la fenomenología de la violencia, útil como paradigma que genera una amplia gama de hipótesis. En el fondo está el constante caudal de la violencia cultural a lo largo del tiempo, de cuyo sustrato las otras dos formas pueden extraer sus nutrientes. En la siguiente capa están ubicados los ritmos de la violencia estructural. Se van construyendo, desgastando o van siendo destruidas las pautas de explotación, con el acompañamiento protector de la penetración-marginación que impide la formación de la conciencia y la fragmentación-marginación que impide la organización ante la explotación y la represión. Y en la parte de arriba, visible al ojo desnudo y al empirismo de a pie, está el estrato de la violencia directa con todo su historial de crueldad directa perpetrada por seres humanos contra otros seres humanos y contra otras formas de vida y de la naturaleza en general.

Generalmente, se puede identificar un flujo causal de la violencia cultural a la violencia directa pasando por la estructural. La cultura sermonea, enseña, amonesta, incita y nos embota para que aceptemos la explotación y/o la represión como algo normal y natural, o para que no las veamos en absoluto (en especial la explotación). Entonces llegan las erupciones, los esfuerzos de utilización de la violencia directa para salir de la jaula de hierro estructural,<sup>13</sup> y la contraviolencia para mantener la jaula intacta. La actividad delictiva común, ordinaria, es en parte un esfuerzo de los desheredados por *escapar*, por redistribuir la riqueza, por quedar a la par, por obtener venganza (*delitos de mono azul*), o el intento de alguien para continuar siendo o convertirse en uno de los de arriba, chupando lo

más posible de la estructura (*delitos de cuello blanco*). Tanto la violencia directa como la estructural crean déficits respecto a las necesidades. Cuando esto ocurre de golpe, podemos hablar de *trauma*. Cuando le sucede a un grupo, a una colectividad, tenemos un trauma colectivo que puede sedimentar en el inconsciente colectivo y convertirse en materia prima de sucesos y procesos históricos de primera magnitud. La asunción subyacente es sencilla: «la violencia genera violencia». La violencia es privación de necesidades; la privación de necesidades es *grave*; una reacción es la de la violencia directa. Pero no es la única reacción. También podría darse un sentimiento de desesperanza, un síndrome de privación/frustración que se manifiesta en el interior como una autoagresión y hacia afuera como apatía y retirada. Puestos a elegir entre una sociedad en ebullición, violenta, y una sociedad congelada, apática, como reacción ante una privación de necesidades masiva, los estratos superiores tienden a preferir la segunda. Prefieren la *governabilidad* al *desorden*, *anarquía*. Aman la *estabilidad*. De hecho, una de las mayores formas de violencia cultural en las que incurrían las élites gobernantes es la de culpar, marcándola como *agresora*, a la víctima de la violencia estructural que lanza la primera piedra no en un invernadero, sino para escapar de la jaula de hierro. La categoría de violencia estructural debería hacer transparente semejante violencia cultural. Sin embargo, la imagen de las capas de violencia no define la única cadena de causalidad en el triángulo de la violencia. Hay vinculaciones y flujos de causalidad en las seis direcciones, y los ciclos que conecten a las tres pueden empezar en cualquier punto. Es una buena razón por la cual el triángulo puede ser a veces una imagen mejor que la del modelo de tres estratos. Se captura a pueblos de África, se les obliga a cruzar el Atlántico para trabajar como esclavos, mueren millones en el proceso —en África, en los barcos, en las Américas—. Esta violencia directa masiva, a lo largo de siglos, va calando y sedimenta como violencia estructural masiva, con la raza blanca como los amos superiores y las personas de raza negra como esclavos inferiores, produciendo y reproduciendo violencia cultural masiva con ideas racistas por todas partes. Pasado un tiempo, se olvida la violencia directa, se olvida la esclavitud, y sólo se ven dos conceptos, lo suficientemente descafeinados como para entrar en los libros de texto universitarios: *discriminación* por violencia estructural masiva y *prejuicio* por violencia cultural masiva. Saneamiento del lenguaje: en sí mismo violencia cultural.

El círculo vicioso de la violencia puede comenzar también en el ángulo de la violencia estructural. La diferenciación social va tomando lentamente características verticales, con un intercambio crecientemente desigual; estos hechos sociales requerirían a su vez actuaciones sociales para sostenerse y violencia cultural para verse justificados (generalizando, teoría marxista *materialista* —es decir, estructural—). O el círculo vicioso podría empezar en la combinación de violencia directa y estructural, cuando un grupo trata tan mal a otro que siente una necesidad de justificación y acepta gustosamente cualquier razonamiento cultural que se le ofrezca. Hace más de mil años, los vikingos nórdicos atacaron, engañaron y mataron a los rusos. ¿No sería ésa una razón lo suficientemente buena para formular la idea de que los rusos son peligrosos, salvajes, primitivos —es decir, que un día pueden volver y hacernos a nosotros lo mismo que nosotros les hicimos a ellos—?<sup>14</sup> Hasta el punto de que, cuando Alemania atacó a Noruega en abril de 1940, la conclusión oficial fue que los rusos son peligrosos porque cualquier día pueden hacer lo mismo. Y aquí nos aparece el trauma del ataque por sorpresa. ¿Podría haber un estrato aún más profundo, la naturaleza humana, con transmisión genética de la disposición, o al menos predisposición, a la agresión (violencia directa) y dominación (violencia estructural)? El potencial humano para la violencia directa y estructural ciertamente existe —como existe el potencial para la paz directa y estructural—. En mi opinión, sin embar-

go, el argumento más importante contra el determinismo biológico que defiende un impulso de agresión y dominación en la naturaleza humana, comparable al impulso sexual y al de comer, es el alto nivel de *variabilidad* en la agresividad y dominación. La gente busca comida y relación sexual bajo (casi) cualquier circunstancia externa. Pero la agresividad y la dominación muestran enormes variaciones, dependiendo del contexto, incluidas las condiciones estructurales y culturales. Por supuesto, el impulso puede estar ahí, aunque no sea lo suficientemente fuerte como para afirmarse en todas las situaciones. En este caso, el objetivo del investigador de la paz sería conocer esas circunstancias y analizar cómo ponerles fin o modificarlas. Aquí, mi hipótesis sería que los términos *estructura* y *cultura* acogen muy cómodamente esta investigación.

Recojamos una cosecha importante de este ejercicio de taxonomía: lo podemos utilizar para clarificar el concepto de *militarización* como proceso y de *militarismo* como ideología que acompaña a ese proceso. Evidentemente, un aspecto es la propensión general hacia la violencia directa en forma de amenaza o de materialización de la acción militar, bien sea provocada o no, bien sea para resolver un conflicto o para iniciarlo. Esta tendencia arrastra consigo la producción y despliegue del hardware y software adecuados. Sin embargo, sería superficial estudiar la militarización sólo en términos del historial de actividad militar del pasado y de las pautas actuales de producción y despliegue;<sup>15</sup> llevaría a conclusiones simplonas en función sólo de personal, presupuestos y control de armamento. Arrancar las malas hierbas supone ir a las raíces, en este caso a las raíces estructurales y culturales, como nos propone el paradigma de las tres capas. En concreto, significa identificar aquellos aspectos culturales y estructurales que tendieran a reproducir la disposición a la acción, producción y despliegue militares, incluyendo las arengas a jóvenes escolares, primogenituras,<sup>16</sup> paro y explotación en general. Junto a ello, la utilización de la producción y despliegue militar para estimular el crecimiento y la distribución económicos; ideologías fuertemente nacionalistas, racistas, sexistas<sup>17</sup> y demás. Atención especial merecería la combinación de la inserción de asignaturas y elementos de ejercicios militares en los currículos y estructuras<sup>18</sup> de la enseñanza secundaria y universitaria y la difusión del militarismo como cultura. Sin embargo, estructura y cultura no se suelen incluir en los estudios sobre *control de armamento*, dado que ambas son áreas altamente sensibles. Hay que romper estos tabúes.

#### 1.4. EJEMPLOS DE VIOLENCIA CULTURAL

Nos vamos ahora al listado de los seis campos culturales mencionados en la presentación —religión e ideología, lengua y arte, ciencias formales y empíricas—, poniendo uno o dos ejemplos de violencia cultural de cada uno. La lógica del esquema es sencilla: identificar el elemento cultural y mostrar cómo puede, empírica o potencialmente, ser utilizado para legitimar la violencia directa o estructural.

1. *Religión*. En todas las religiones aparece en algún lugar lo sagrado, *das Heilige*; llámémoslo *dios*. Se puede hacer una diferenciación básica entre un Dios superior, externo a nosotros, y un dios immanente, en nuestro interior, quizás presente también dentro de toda forma de vida.<sup>19</sup> El judaísmo del Torah, fundado hace casi 4.000 años, representaba a Dios como una deidad masculina que residía fuera del planeta Tierra. Un concepto catástrofica; un claro caso de trascendentalismo como metáfora de la cual se derivan muchas consecuencias, asumida por las otras religiones semíticas u occidentales, el cristianismo y el islam. Con dios externo a las personas, como Dios, incluso *arriba* («Padre nuestro, que

estás en los Cielos»), no sólo es inevitable, sino de hecho es probable, que algunas personas sean vistas como más cercanas a Dios que otras, incluso como más *elevadas*. Es más, en la tradición occidental general no sólo de dualismo sino de maniqueísmo, tendría que haber algo como un maligno Satanás correspondiendo con el bondadoso Dios, por razones de simetría. Una vez más, son posibles representaciones superiores e inmanentes, una donde Dios y Satanás poseen o al menos eligen a los suyos; y otra en la que dios o satanás —por no mencionar dios y satanás— están en nuestro interior. Todas las combinaciones están en todas las religiones occidentales. Pero aquí nos centramos en la versión dura, la creencia en un Dios trascendental y un Satanás trascendental.

¿A quiénes elige Dios? ¿No sería razonable suponer que escoge a aquellos que son más semejantes a su imagen, dejando que Satanás se lleve a los demás, como refleja el cuadro 1.2? Quedaría una doble dicotomía con Dios, los elegidos (por Dios), los no elegidos (por Dios, elegidos por Satanás) y Satanás; los elegidos, destinados a la salvación y la cercanía de Dios en el Cielo, los no elegidos a la condenación y la proximidad a Satanás en el Infierno. Sin embargo, el Cielo y el Infierno pueden reproducirse en la tierra, como un anticipo o muestra de la vida futura. Miseria/lujo pueden verse como preparación para el Infierno/Cielo —y la clase social como el dedo de Dios—.

El concepto inmanente de dios interior convertiría tales dicotomías en un acto contra dios. Con un Dios trascendente, sin embargo, todo esto cobra sentido. Las tres primeras elecciones recogidas en el cuadro 1.2 aparecen muy, muy pronto, en el Génesis. La última es más típica del Nuevo Testamento, con su enfoque sobre las creencias correctas, no sólo en las buenas acciones. Las otras dos aparecen como referencias dispersas sobre esclavos, y dando a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César. Las clases superiores que aparecen como más próximas a Dios han sido tradicionalmente tres: el clero, por la razón obvia de que poseían una intuición especial sobre cómo comunicarse con Dios; la aristocracia, especialmente por el *rex gratia dei*, y los capitalistas, si tienen éxito. Las clases bajas y las personas pobres también eran elegidos, incluso como los primeros para entrar en el Paraíso (Sermón de la Montaña), pero sólo en una vida tras la muerte. Los seis elementos juntos constituyen un judaísmo-cristianismo-islam duro que puede ablandarse cediendo en algunas posiciones y, adoptando un concepto más inmanente de dios (el sufismo, Francisco de Asís, Spinoza), pasar a ser un islam, un cristianismo y un judaísmo más blandos. Las consecuencias que aparecen en la columna de la derecha del cuadro 1.2 podrían también derivarse de otras premisas distintas a las de una teología de la elección; el cuadro sólo postula causas contribuyentes, suficientes.

Por tomar un ejemplo contemporáneo, considérense las políticas de Israel para con el pueblo palestino. El Pueblo Elegido tiene incluso una Tierra Prometida, *Eretz Israel*. Se comporta como cabe esperar de él, traduciendo la elegibilidad, forma perversa de la vio-

lencia cultural, a los ocho tipos de violencia directa y estructural que aparecen en el cuadro 1.1. Se producen muertes, mutilaciones, privaciones materiales al denegar a los habitantes de la Margen Oeste lo necesario para su sustento; hay desocialización dentro del Estado teocrático de Israel con ciudadanía de segunda clase para los no judíos; se dan detenciones, expulsión individual y la permanente amenaza de expulsión masiva. Hay explotación, al menos como explotación B.

Las cuatro relaciones estructurales de la explotación están bien desarrolladas: esfuerzos para hacer que los palestinos se vean a sí mismos como perdedores natos; como mucho, aspirantes a la ciudadanía de segunda clase a base de *acostumbrarse a ello*. Se les conceden pequeños segmentos de actividad económica, manteniéndolos fuera de la sociedad judía tanto dentro como fuera de la Línea Verde, y se trata con los palestinos bajo el prisma de *divide et impera* (como en el proceso de Camp David), nunca como un pueblo. No hay ni exterminio masivo ni explotación masiva del tipo A como la que hallamos en muchos países del Tercer Mundo agobiados por la deuda, que sobre todo golpea a la infancia. La violencia está distribuida más igualitariamente por todo el repertorio de los ocho tipos. Para algunos, que sitúan bajas las miras de su visor, eso significa que, comparada con el exterminio hitleriano o estalinista y la explotación A de Reagan, no se está produciendo una violencia masiva, lo que demuestra lo humanitarios que son los israelíes. Ese tipo de enfoques son también muestras de violencia cultural, indicativas de en qué se han convertido los valores morales a lo largo de este siglo.<sup>20</sup>

2. *Ideología*. Con el declive, y quizás muerte, no sólo del dios trascendental sino también del inmanente mediante la secularización, cabía esperar que los sucesores de la religión, en forma de ideologías políticas, y de Dios, en forma del Estado moderno, exhibieran algunos de sus rasgos característicos. Religión y Dios pueden haber muerto, pero no el concepto mucho más básico de dicotomías nítidas y cargadas de valores. Quizás no se tracen ya las líneas entre Dios, los elegidos, los no elegidos y Satanás. La modernidad rechazaría a Dios y a Satanás, pero podría exigir una distinción entre elegidos y no elegidos; llamémosles el Yo y el Otro. Arquetipo: el nacionalismo, con el Estado como heredero de Dios.

Se construye así un gradiente, una pendiente, muy inclinada; inflando, incluso exaltando, el valor del Yo; desinflando, incluso degradando, el valor del Otro. En ese punto puede comenzar a operar la violencia estructural. Tenderá a convertirse una profecía autocumplida: las personas se degradan por la explotación, y son explotadas porque se las ve como degradadas, deshumanizadas. Cuando el Otro no sólo está deshumanizado sino que se ha logrado convertirle en un *Ello*, privado de humanidad, está dispuesto el escenario para cualquier tipo de violencia directa cuya responsabilidad seguidamente se carga sobre la víctima. Luego se refuerza por la categoría del *peligroso ello*, los *escoria* o *bacterias* (como describía Hitler a los judíos); el *enemigo de clase* (como describía Stalin a los *kulaks*); el *perro rabioso* (como describía Reagan a Gadaffi); los *maniacos criminales* (como describen los expertos de Washington a los *terroristas*). El exterminio se convierte en una obligación psicológicamente posible. Los agentes de las SS se convierten en héroes que deben ser aclamados por su entrega al deber.

Utilizando las seis dimensiones del cuadro 1.2, se capta fácilmente cómo los elegidos pueden continuar siéndolo sin necesidad de ningún dios superior. Así, se considera que sólo los seres humanos tienen capacidad de autorreflexión; los hombres son más fuertes y más lógicos que las mujeres; ciertas naciones son más modernas y portadoras de civilización y del proceso histórico que otras; los blancos son más inteligentes y lógicos que los no blancos; en la sociedad moderna de *igualdad de oportunidades*, los mejores están

Cuadro 1.2. Los elegidos y los no elegidos

Dios elige	Y le deja a Satanás	Con estas consecuencias
Especie humana	Animales, plantas, naturaleza	'Especismo', ecicidio
Hombres	Mujeres	Sexismo, quema de brujas
Su pueblo	Los otros	Nacionalismo, imperialismo
Raza blanca	Pueblos de otras razas	Racismo, colonialismo
Clases altas	Clases bajas	'Clasismo', explotación
Verdaderos creyentes	Herejes, paganos	'Meritismo', Inquisición

arriba y, por lo tanto, tienen derecho al poder y a los privilegios. Y ciertos dogmas de fe en la modernización, el desarrollo, el progreso, se consideran apodícticos; no creer en ellos revierte negativamente en el no creyente, no en la creencia.

Todas estas ideas han sido y aún son potentes en la cultura occidental, aunque la fe en la superioridad innata del macho occidental y blanco se ha visto seriamente sacudida por las luchas de liberación de las mujeres, de los pueblos no occidentales (como el éxito económico japonés sobre Occidente) y de pueblos de otras razas en el interior de las sociedades occidentales. Estados Unidos, el estado más cristiano de la tierra, ha servido de destacado campo de batalla, tanto dentro como fuera, de estas luchas. Reducir la violencia cultural en Estados Unidos resulta especialmente importante precisamente porque aquel país marca la pauta para otros.

Estas tres premisas —basadas todas ellas en la atribución de distinciones de género, raza y nación dadas desde el momento del nacimiento— son difíciles de mantener en una sociedad orientada al éxito. Pero si la sociedad moderna es una meritocracia, entonces negar poder y privilegios a los que están arriba es negar el mérito mismo. Refutar un mínimo de *orientación moderna* es abrir las puertas a cualquier creencia, incluida la que niega poder y privilegios a los meritorios y una rígida frontera entre la vida humana y otras formas de vida. En suma, que bajo la forma de *especismo*, *clasismo* y *meritismo*, se mantendrá durante un tiempo una elegibilidad residual, al margen del estatus de Dios y de Satanás.

La ideología del *nacionalismo*, enraizada en la figura del Pueblo Elegido y justificada mediante la religión o la ideología, debe considerarse en conjunción con la ideología del Estado, el estatismo. El artículo 9 de la Constitución de la Paz japonesa, aquel breve intento de lograr una paz cultural, estipulaba que «no se reconocerá el derecho de beligerancia del Estado (japonés)». Evidentemente, Japón había perdido ese derecho, mientras que otros, los vencedores, cabe suponer, salieron de la guerra con tal derecho intacto, quizás incluso reforzado.

¿De dónde provenía ese derecho de beligerancia? Tiene orígenes feudales, traslación directa de la prerrogativa de la que disfrutaba el *rex gratia dei* para tener la *ultima ratio regis*. A partir de ahí, el Estado puede concebirse como una organización que el Príncipe necesita para obtener los suficientes impuestos (y, a partir de 1793, los reclutas) para mantener los cada vez más costosos ejércitos y armadas. Krippendorff sostiene<sup>21</sup> que el Estado se creó para mantener lo militar, más que al revés. Pero el Estado puede verse también como uno de los continuadores de Dios, que hereda el derecho a destruir la vida (ejecuciones), aunque no el derecho a crearla. Muchos consideran al Estado con derecho a controlar la creación de la vida, ejerciendo una autoridad superior a la de la mujer embarazada.<sup>22</sup>

Combinéese el nacionalismo con los agudos gradientes del Yo-Otro, y el estatismo con el derecho, incluso el deber, de ejercer el poder hasta sus últimas consecuencias, y obtendremos la fea ideología del estado-nación, otro concepto catastrófico. Ahora en las guerras se mata en nombre de la «nación», que abarca a toda ciudadanía que comparta algunos rasgos étnicos. El nuevo concepto de democracia puede adaptarse a fórmulas de transición tales como *vox populi, vox dei*. Las ejecuciones también se realizan en nombre «del pueblo del estado X», pero, como la guerra, deben ser decretadas por el Estado. Buena parte del sentimiento provida contra el aborto está probablemente basada en la sensación de que el aborto decidido únicamente por la madre erosiona el poder monopolista del Estado sobre la vida. Si el sentimiento antiabortista estuviera realmente basado en la idea de que el feto es sagrado (*homo res sacra hominibus*), entonces los provida tenderían a ser también pacifistas, estarían en contra de la pena de muerte y se indignarían por

los altos índices de mortalidad de las personas de raza negra en Estados Unidos y de otras por todo el mundo. Por supuesto que priorizar la elección con respecto a la vida es otra forma de violencia cultural, basada en la negación de la vida intrauterina como humana, convirtiendo al feto en un *Ello*.<sup>23</sup>

Combinéese la ideología del Estado-nación con un complejo de Pueblo Elegido con bases teológicas y está listo el escenario del desastre. Israel (Yahvé), Irán (Alá), Japón (Amaterasu-Omikami), Sudáfrica (un Dios *reformado* holandés), Estados Unidos (el Yahvé-Dios judeocristiano) son casos relativamente claros, capaces de cualquier cosa en una crisis. La Alemania nazi (el Dios nazi Odin/Wotan) encajaba en la misma categoría. La Unión Soviética bajo Gorbachov —quien se veía a sí mismo como el sucesor de Lenin tras 61 años de estancamiento— está probablemente afanándose aún bajo su vocación de Pueblo Elegido, elegido por la Historia (con mayúscula) como el primer estado-nación que accedió al socialismo. Y Francia tiene el mismo complejo de superioridad —sólo que la posibilidad de haber sido elegida por alguien implicaría que hay algo superior a Francia, una idea intolerable—. Francia se eligió a sí misma, *un peuple élu, mais par lui-même* (un pueblo elegido, pero por sí mismo), idea bien reflejada por la arquetípica reacción de Napoleón cuando iba a ser coronado por el Papa en 1804. Le quitó la corona de las manos al Pontífice y se coronó a sí mismo.

3. *Lenguas*. Algunos idiomas (los que tienen base latina, como el italiano, el español, el francés —y el inglés moderno—, pero no los de base germánica, como el alemán y el noruego) hacen invisible a la mujer al utilizar la misma palabra para el género masculino que para el conjunto de la especie humana. El importante movimiento proescritura no sexista es un buen ejemplo de una transformación cultural intencionada para romper con la violencia cultural.<sup>24</sup> El reto debió antojárseles imposible a las valientes mujeres que lo asumieron, y, sin embargo, ya está dando frutos. Existen en las lenguas aspectos más sutiles, en los que la violencia es menos patente, es más implícita. La comparación de rasgos básicos de los idiomas indoeuropeos con el chino y el japonés<sup>25</sup> pone de manifiesto ciertas rigideces de tiempo y espacio impuestas por las lenguas indoeuropeas; una rigidez correspondiente con la estructura lógica, con fuerte hincapié en la posibilidad de llegar a deducciones válidas (de aquí el orgullo occidental por ser tan *lógicos*); una tendencia a distinguir lingüísticamente entre la esencia y la apariencia, dejando margen a la inmortalidad de la esencia, e implicando, por lo tanto, la legitimidad de destruir lo que es sólo apariencia. Sin embargo, esto son profundidades culturales, las capas profundas del primer estrato del triángulo de la violencia. Los vínculos con la violencia directa y estructural se vuelven mucho más tenues.

4. *Arte*. Permítaseme exponer sólo un botón de muestra, importante en el actual surgimiento de una Unión Europea como heredera de la Comunidad Europea de 1967.<sup>26</sup> ¿Cómo se entiende Europa a sí misma? La leyenda de la *Europa* de la mitología griega no es de gran ayuda. La concepción de Europa como negación del entorno no europeo nos lleva mucho más allá. Y, en la época de la transición desde la Edad Media a la Edad Moderna, ese entorno era el enorme Imperio otomano situado al Este y al Sur, que llegaba hasta las murallas de Viena (1683), conquistando Siria y Egipto (1517), sometiendo más tarde a vasallaje a Tripolitania, Túnez y Argelia, dejando únicamente el Sultanato de Fez y Marruecos con los pequeños enclaves de los Habsburgo españoles, dos de los cuales aún perduran. El único vecino no oriental (es decir, no árabe, musulmán) era Rusia, pobre e inmensa en tiempo y espacio. Dormida, pero gigantesca.<sup>27</sup>



Por lo tanto, Europa tenía que verse a sí misma como negación del enemigo al sur y sureste. Así desarrolló la metáfora del *despotismo oriental*, aún muy presente en la mentalidad europea, para hacerse con el *entorno*. La arbitrariedad y la insensibilidad eran típicas del *déspota oriental*. Como el Príncipe europeo, aquél mataba, pero gobernaba a su propio arbitrio, no según la ley. Sexualmente disfrutaba de unas posibilidades (el harén) a las cuales sus colegas europeos sólo podían aproximarse con escapadas nocturnas para violar jóvenes campesinas. Así lo hacían los musulmanes no restringidos por la monogamia cristiana. En Francia surgió, en el siglo XIX, una escuela de pintura que representaba el despotismo oriental en paisajes de sexo y/o violencia. *La Ejecución sin juicio* de Henri Regnault y *La Muerte de Sardanapal* de Eugène Delacroix son buenas muestras. Hegel, a quien copió Marx, también calificó el despotismo oriental y el modelo de producción oriental (o asiático) de negativo, homogéneo, estancado.

Forma parte de este síndrome que la parte no árabe del semicírculo en torno a Europa, Rusia, también tenía que verse en términos de despotismo oriental. Quizás no pueda objetarse mucho a la descripción de los zares como «déspotas», pero ¿«orientales»? Probablemente esa representación ha marcado durante siglos, y aún marca, la imagen de Rusia y la Unión Soviética en Europa, como una calumnia cargada de intención sobre ambas.

5. *Ciencias empíricas*. Una muestra de violencia cultural sería la doctrina económica neoclásica, que se concibe a sí misma como la ciencia de la actividad económica. Fuertemente influida por la tradición de Adam Smith, la economía neoclásica hace estudios empíricos del sistema ordenado por sus propias doctrinas, y con frecuencia ve confirmadas sus propias profecías en la realidad empírica. Una parte del dogma neoclásico o *sabiduría convencional* es la teoría del comercio basada en las *ventajas comparativas*, lanzada en un principio por David Ricardo y desarrollada después por Heckscher y Ohlin y por Jan Tinbergen. Ésta es la doctrina que dicta que cada país debe entrar al mercado mundial con aquellos productos para los cuales tiene una ventaja comparativa en términos de factores de producción.

En la práctica esto significa que los países bien provistos de materias primas y mano de obra no especializada deben dedicarse a extraer esas materias primas, mientras que los que están bien provistos de capital y tecnología, mano de obra especializada y científicos, deben transformarlas. Así fue como Portugal renunció a su industria textil y se convirtió en un mediocre productor de vino, mientras que Inglaterra obtuvo el estímulo y el reto necesarios para desarrollar aún más su capacidad industrial. Las consecuencias de esta doctrina en forma de la actual división vertical del trabajo en el mundo son bien visibles para casi cualquiera. Hay violencia estructural en todas partes: entre los países y en el interior de los países.<sup>28</sup>

Así pues, la doctrina de las ventajas comparativas sirve como justificación para una burda división del mundo en función del grado de transformación que los países imprimen sobre los productos que exportan. Dado que ese grado es más o menos proporcional al nivel de reto que reciben en el proceso de producción, el principio de las ventajas comparativas condena a los países a permanecer en el lugar en el que, por razones geográficas e históricas, han quedado ubicados por el perfil del factor de producción. Por supuesto, no hay ninguna ley, legal o empírica, que diga que los países no puedan hacer algo para mejorar su perfil productivo —un punto básico subrayado por el economista japonés Kaname Akamatsu—.<sup>29</sup> Pero no es fácil hacerlo cuando quienes poseen las materias primas y las mercancías extraen beneficios inmediatos del mantenimiento del *statu*

*quo*. Y así resulta que la *ley* de las ventajas comparativas legitima un *statu quo* estructuralmente intolerable. En resumen, esta *ley* es un fragmento de violencia cultural incrustado en el corazón mismo de las ciencias económicas.

6. *Ciencias formales*. Pero eso no podrá decirse de las matemáticas, ¿no? Pues no es tan evidente que así sea. Si tomamos las matemáticas como un juego formal con una regla básica —que el teorema T y su negación  $\neg T$  no pueden ser ambos válidos—, entonces pueden darse consecuencias violentas. Incluso cuando la lógica matemática estudia la lógica polivalente, el instrumento utilizado es la lógica bivalente, con su rígida línea entre válido y no válido; *tertium non datur*. Y es fácil captar que tiene que ser así, al ser la deducción como el hormigón del edificio matemático, donde *modus ponens* y *modus tolens* son los procedimientos clave. No pueden sacarse conclusiones utilizando valores de verdades ambiguos para los antecedentes o para la deducción.<sup>30</sup>

Esto significa que las matemáticas nos meten en el carril de una forma de pensamiento altamente compatible con el pensamiento en blanco y negro y la polarización en los espacios personales, sociales y mundiales. El rasgo de uno-u-otro que caracteriza al pensamiento matemático lo convierte en un juego estimulante, pero como modelo para una realidad humana, social y mundial altamente dialéctica está lejos de ser el más adecuado. Y *adaequatio* es el requisito básico para un espacio cultural, simbólico, si éste ha de servirnos de guía para visualizar una realidad potencial menos violenta.

7. *Cosmología*. Volvemos al problema de la transición de la violencia cultural a la cultura violenta. Como comenté en la Sección 1.1, se puede llegar a tales juicios globales identificando un número elevado y diverso de aspectos culturales en el pensamiento religioso e ideológico, en la lengua y el arte, las ciencias formales y empíricas; todos servirían para justificar la violencia. Sin embargo, hay también otro enfoque: analizar el sustrato cultural buscando su *cultura profunda*, de la que puede haber más de una.<sup>31</sup> Estaríamos contemplando la raíz de las raíces, por así decirlo, el código genético cultural que engendra elementos culturales y se autorreproduce mediante ellos. Que sea algo muy especulativo no resulta tan problemático; está en la misma naturaleza de la ciencia el postular capas más profundas, desgranando las implicaciones, sometiendo a prueba el núcleo duro de la teoría desde sus desiguales aristas.

El concepto de cosmología está diseñado para albergar ese sustrato de presupuestos más profundos sobre la realidad,<sup>32</sup> definiendo lo que es normal y natural. No es fácil desenterrar, y menos aún desarraigar, del subconsciente colectivo supuestos a tal nivel de profundidad. Y, sin embargo, es precisamente a ese nivel donde la cultura occidental muestra tantos rasgos violentos que toda la cultura empieza a parecernos violenta. Hay elegibilidad, fuertes pendientes entre centro y periferia. Existe un síndrome de urgencia, de *apocalypse now!* (¡apocalipsis ahora!), que desplaza a la lenta, paciente construcción y puesta en práctica de una paz estructural y directa. Hay pensamiento atomístico, dicotómico, con cadenas deductivas que contrarrestan la unidad de medios y fines. Se da una fuerte tendencia a individualizar y establecer categorías de seres humanos, rompiendo la unidad de la humanidad. Y hay un Dios trascendente, absoluto, con imponentes herederos. Esa cultura en su conjunto posee un tremendo potencial para la violencia que puede expresarse al nivel cultural más visible y ser utilizado posteriormente para justificar lo injustificable. Que también exista paz en Occidente, en ocasiones incluso surgiendo de Occidente, es una especie de milagro, posiblemente debido a los rasgos más suaves. Éste es uno de los temas principales de esta cuarta parte.

El problema es que este tipo de pensamiento conduce con facilidad a un sentido de desesperanza. Cambiar el código genético cultural se antoja por lo menos tan difícil como cambiar el código genético biológico. Además, incluso si fuera posible, la *ingeniería cultural* podría ser una forma de violencia tan problemática como está demostrando serlo la ingeniería genética. ¿Debe dejarse al *azar*, es decir, a aquellos con poder y privilegios?<sup>33</sup> Es un campo muy difícil e importante para futuras investigaciones por la paz.

## 1.5. GANDHI Y LA VIOLENCIA CULTURAL

¿Qué tenía que decir Gandhi a estos problemas tan espinosos, abierto como estaba a la búsqueda de alternativas tanto a la violencia directa como a la estructural? Su respuesta fue reproducir, desde su ecumenismo, dos axiomas que, en cierto sentido, resumen el gandhismo: la *unidad de la vida* y la *unidad de medios y fines*. El primero emana del segundo, si se asume que ninguna vida, y en especial ninguna vida humana, puede ser utilizada como medio para alcanzar un fin. Si el fin es la supervivencia, entonces el medio ha de potenciar la vida. Pero ¿cómo entendemos la *unidad*? Una interpretación razonable, utilizando conceptos desarrollados en las secciones precedentes, sería en términos de proximidad frente a separación. En nuestro universo mental todas las formas de vida, especialmente la vida humana, deberían estar próximas, y no estar separadas por las afiladas diferencias del Yo-Otro que introducen cuñas en el *espacio social*. Cualquier justificación derivada del núcleo duro de una cultura, por ejemplo, la vocación de Pueblo Elegido, sería rechazada desde el momento en que entrara en conflicto con ese principio, incluso más elevado, más *duro*.

Podemos comprender la unidad de fines y medios como algo que acerca entre sí elementos mentales tales como actos, y los hechos derivados de los actos. No deberían estar separados por largas cadenas causales que introducen cuñas en el *tiempo social*. Para poner en marcha largas secuencias que conducen al despegue o a la revolución, no es suficiente con invertir en la industria o en el proletariado industrial. Los medios deben ser buenos en sí mismos, no en función de objetivos lejanos, mucho más allá en el camino —como atestiguan los millones de personas sacrificadas en los altares de la industria en nombre del «crecimiento/capitalismo» y la «revolución/socialismo»—. La justificación que se deriva de la confirmación empírica —*funciona*—, se rechaza cuando entra en conflicto con este axioma aún más elevado, más *duro*.

Cualquier gradiente Yo-Otro puede ser utilizado para justificar la violencia contra quienes están más abajo en la escala de merecimientos; cualquier cadena causal puede utilizarse para justificar el uso de medios violentos para obtener fines no violentos. Gandhi se manifestaría igualmente escéptico ante las ideas marxistas de revolución y trabajo duro, de sacrificar una generación o dos en aras de un supuesto bienestar para pasado mañana, como ante las ideas liberal/conservadoras de trabajo duro e iniciativa, de sacrificar una clase social o dos por el bienestar de las clases superiores para hoy mismo.

La conclusión que Gandhi sacaba de estos dos axiomas era el respeto a lo sagrado de toda vida (de ahí su vegetarianismo) y la aceptación del precepto de «cuida los medios y los fines cuidarán de sí mismos». Así, la doctrina de la unidad de la vida es muy diferente de una doctrina de *equilibrio ecológico*, puesto que significa ensalzar toda vida, no sólo la vida humana, y toda vida humana, no sólo las categorías elegidas por algunas religiones o ideologías (para Gandhi, distorsionadas o mal comprendidas). Y la unidad de medios y fines llevaría a una doctrina de sincronía, que supondría trabajar simultáneamente en todos los problemas,<sup>34</sup> más que en la diacronía de un gran paso que dirigido a

desatar la *force motrice*. Arquetipo: la rueda budista, donde los elementos de pensamiento, palabra y acción tienden a estar al mismo nivel de prioridad, no una pirámide cristiana que hace más hincapié en unos que en otros (por ejemplo, la fe frente a los hechos).<sup>35</sup>

## 1.6. CONCLUSIÓN

La violencia puede comenzar en cualquier ángulo del triángulo de violencia directa-estructural-cultural, y se transmite fácilmente a los otros. Estando institucionalizada la estructura violenta, e interiorizada la cultura violenta, la violencia directa tiende también a institucionalizarse, a convertirse en repetitiva, ritual, como una *vendetta*. Este síndrome triangular de la violencia debería contrastarse mentalmente con un síndrome triangular de la paz, en el cual la paz cultural genera paz estructural, con relaciones simbióticas, equitativas, entre distintos socios, y paz directa con actos de cooperación, amistad y amor. Podría ser un triángulo virtuoso en lugar de un triángulo vicioso, también autorreforzante. El triángulo virtuoso se obtendría trabajando sobre los tres ángulos a la vez, y no asumiendo que cambios básicos en uno de ellos traerán automáticamente cambios en los otros dos.

Pero incluir la cultura, ¿no amplía considerablemente la agenda de los estudios sobre la paz? Por supuesto que sí. ¿Por qué han de ser las ciencias para la paz más estrechas que, por ejemplo, los estudios sobre la salud (ciencia médica)? ¿Es la paz más fácil que la salud, menos compleja? Y ¿qué hay de la biología, el estudio de la vida; la física, el estudio de la materia; la química, el estudio de la composición de la materia; matemáticas, el estudio de las formas abstractas? Todas ellas son muy amplias. ¿Por qué han de ser más modestos los estudios para la paz? ¿Por qué trazar fronteras en un campo tan tremendamente importante por sus consecuencias y, a la vez, tan atractivo para la mente inquisitiva? Si la cultura es importante para la violencia y la paz, y ciertamente lo es, sólo una mente dogmática la excluirá de investigaciones tan penetrantes y tenaces como los incontables estudios dedicados a los muchos aspectos de la violencia directa y estructural. Lo único nuevo es que el campo se abre a otras áreas de competencia, como las humanidades, historia de las ideas, filosofía, teología. En otras palabras, una invitación a que nuevas disciplinas se sumen a la búsqueda de la paz, y a que los investigadores ya establecidos en este campo se doten de nuevas herramientas —al menos un poco—. Haciéndolo así, quizás la investigación para la paz pudiera incluso hacer alguna contribución a la fundación de una iniciativa científica de primera magnitud, hoy llamativamente ausente del panteón de actividades universitarias, la *ciencia de la cultura humana*, la *culturología*. Hoy el campo está dividido entre las *humanidades* para civilizaciones más *elevadas* y la antropología cultural para las más *bajas*; la filosofía, la historia de las ideas y la teología rellenan algunos huecos. Conceptos como *violencia cultural* atraviesan todo eso, al igual que la *violencia estructural* atraviesa todo el espectro de las ciencias sociales. La investigación sobre la paz tiene mucho que aprender, mucho que tomar, que recibir. Quizás, a su debido tiempo, tengamos también algunas aportaciones que hacer: en el espíritu de la diversidad, la simbiosis y la equidad.

## Notas

1. Así, la *violencia cultural* sigue las huellas del concepto de *violencia estructural*; véase Johan Galtung, «Violence, Peace and Peace Research», *Journal of Peace Research*, 6 (3) (1969), 167-191. Para una crítica

- más reciente y un esfuerzo muy constructivo por desarrollar más la idea, véase Michael Roth, «Strukturelle und personale Gewalt: Probleme der Operationalisierung des Gewaltbegriffs von Johan Galtung», *HFSK Forschungsbericht*, 1 (abril 1988). Un concepto muy similar aparece en Hans Saner, «Personale, strukturelle und symbolische Gewalt», en *Hoffnung und Gewalt. Zur Ferne des Friedens*, Basel, Lenos & Z. Verlag, 1982.
2. Se han dado muchos intentos de crear el *hombre nuevo* (¿y la mujer?). En Occidente, cada nueva rama del cristianismo es uno de ellos, como lo es el humanismo, como lo es el socialismo. Pero cualquier inculcación sobre otros de una única cultura es en sí misma un acto de violencia directa (es decir, intencionada por el actor), que generalmente implica desocialización de una cultura y resocialización en otra (incluyendo la primerísima socialización del joven —e indefenso— niño). Sin embargo, si la cultura es una *conditio sine qua non* para un ser humano, nacemos sin ninguna (sólo con predisposiciones) y si la inculcación es un acto de violencia, nos enfrentamos al problema básico de la educación: educar, ¿es un verbo transitivo o intransitivo? Por supuesto que es ambos, hermenéuticamente relacionados. La educación pacífica, incluyendo la socialización, implicaría probablemente la exposición a múltiples culturas y un diálogo posterior, como se mantiene más adelante. Ni el cristianismo ni el humanismo están dotados para ello; de hecho, aún no sabemos *cómo* hacerlo. Debe apuntarse que imponer una cultura a alguien, sea directa o estructuralmente, no es lo que en este trabajo se entiende por violencia cultural. Los aspectos culturales que legitiman tal imposición sin embargo, por ejemplo porque la cultura es más *elevada* (monoteísta, moderna, científica, etc.), serían violencia inserta en esa cultura; en otras palabras, violencia cultural. La *legitimación empírica o potencial de la violencia* es la clave de la violencia cultural.
  3. Dividimos esquemáticamente los mecanismos de control en internos y externos, positivos y negativos: identificando los *internos*, tanto *positivos* como *negativos* como buena y mala conciencia respectivamente, los externos positivos como recompensa y los externos negativos como castigo. La *interiorización* es la conciencia profundamente arraigada en el sistema de la persona, la *institucionalización* es el concepto premio/castigo profundamente arraigado en el sistema social. Ambos sirven para que el acto surja *naturalmente, con normalidad, voluntariamente*. Este enunciado de ciencia social elemental puede servir para ubicar la violencia social y estructural como meollo para la construcción general de la teoría de la ciencia social.
  4. Sobre este aspecto, véase también Johan Galtung, «The Basic Needs Approach» (El enfoque de las necesidades primarias), en Katrin Lederer, David Antal y Johan Galtung (eds.), *Human Needs: A Contribution to the Current Debate* (Necesidades humanas, una contribución al debate actual), Cambridge (Massachusetts), Oelgeschläger, Gunn & Hain; Königstein, Anton Hain, 1980, 55-125.
  5. Para un intento de comparación de los tres sistemas (no sólo el hitleriano y el estalinismo, como es ahora muy corriente hacer con el revisionismo del *glasnost*), véase Johan Galtung, *Hitlerism, Stalinism, Reaganism, Three Variations on a Theme by Orwell* (edición noruega: Oslo, Gyldendal, 1984; edición inglesa: de próxima aparición).
  6. Hay fuertes similitudes sobre los temas shinto de la elegibilidad. Para un análisis, véase Saburo Ienaga, *The Pacific War: 1931-1945* (La guerra del Pacífico: 1931-1945), Nueva York, Random House, 1978, especialmente la página 154, para el concepto de *hakko ichiu* (los ocho rincones del mundo bajo un solo techo).
  7. El enfoque fácil es descargar todos los *efectos secundarios* en el umbral de otras disciplinas, exigiéndoles que los pulan conceptualmente, teóricamente y en la práctica, como tienden a hacer los economistas.
  8. Un documento que consiste en la Declaración Universal de 1948, los dos Convenios de 1966 y un Protocolo Opcional. La Carta aún no ha logrado el estatus que merece, entre otras razones por la negativa de Estados Unidos a ratificar los Convenios.
  9. Véase mi *Human Rights in Another Key* (Derechos humanos en otra clave), Cambridge, Polity Press, 1994, cap. 2.
  10. Más sobre esto en Johan Galtung, *Peace And Social Structure* (Paz y estructura social), en *Essays in Peace Research*, vol. III, Copenhagen, Ejlers, 1978, especialmente las partes I-III.
  11. Por lo tanto, es a este nivel al que hay que contrarrestar la degradación medioambiental, mediante procesos de desindustrialización y descomercialización, no por la conversión de un tipo de contaminación o agotamiento en otro mediante respuestas de parcheo a este problema global de primer orden.

12. Véase Johan Galtung, *Methodology and Ideology. Essays in Methodology*, vol. I, Copenhagen, Ejlers, 1977, cap. 9.
13. En referencia a este concepto, véase Hans Ruedi Weber, «The Promise of the Land, Biblical Interpretations and the Present Situation in the Middle East» (La promesa de la tierra, interpretaciones bíblicas y la situación actual en Oriente Medio), *Study Encounter*, 7 (4), 1-16.
14. Por el contrario, es casi increíble lo pacífica que ha estado esa frontera tan norteña entre un país tan pequeño y uno tan grande, al que algunos le suponen ansias de llenar cualquier *vacío de poder*.
15. Éste es el enfoque general del Instituto Internacional de Investigación para la Paz de Estocolmo (SIPRI, siglas en inglés), en su Anuario y en otras publicaciones; muy útil como documentación a nivel de superficie. Pero no profundiza en las causas lo suficientemente como para poder imaginar y aplicar medidas reales que contrarresten la situación.
16. Se suele afirmar que estos factores son importantes para explicar la agresividad japonesa, por ejemplo, en Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword* (El crisantemo y la espada), Londres, Routledge, 1946, 1ª ed. Saburo Ienaga también cita estos factores en *The Pacific War: 1931-1945*.
17. Cuando los tranvías pasaban por delante del Castillo Imperial en Tokio, los pasajeros solían ponerse de pie e inclinarse en dirección al Emperador. Y el santuario *shinto* de Yasukuni es todavía hoy un centro de la mayor importancia en la construcción nacional y nacionalista de Japón. Tras la derrota de su partido en las elecciones del 23 de julio de 1989, el nuevo primer ministro del LDP, Kaifu, no visitó el santuario en el aniversario de la capitulación del 15 de agosto de 1945, consciente de que los nuevos aires soplaban más bien desde la izquierda.
18. En ningún lugar he encontrado un ejemplo más claro de tan profunda integración de lo militar en la universidad como en el Cuerpo de Entrenamiento de Oficiales de la Reserva (ROTC) en Estados Unidos, que incluso permite a los militares comprar a los estudiantes con becas y dar clases cargadas de propaganda militarista.
19. Otra diferenciación teológica de igual importancia es si nacemos con pecado original (como mantendrían algunos cristianos), con gracia original (como defenderían otros), con ambas (¿una posición hindú-budista karmaísta?) o con ninguna (actitud atea). La combinación de un Dios trascendental/pecado original tiene tremendas implicaciones para controlar a las personas, como bien supo ver Lutero.
20. Para más detalles, véase Johan Galtung, «The 'Middle East' Conflict», en *Solving Conflicts: a Peace Research Perspective* (Resolviendo conflictos, una perspectiva de investigación sobre la paz), Honolulu (Hawái) University of Hawai'i Press, 1989, cap. 3, 37-57; también mi trabajo *Nonviolence and Israel/Palestine* (No violencia e Israel/Palestina), Honolulu (Hawái), University of Hawai'i Press, 1989. Para un excelente estudio sobre el tema de la elegibilidad, véase Weber, «The promise of the Land».
21. Véase Ekkehart Krippendorff, *Staat und Krieg. Das historische Logik politischer Unvernunft*, Fráncfort, a.M., Suhrkamp, 1985.
22. Éste es un tema principal de una fascinante y atemorizadora novela (ahora también en película) de Margaret Atwood, *The Handmaid's Tale* (El cuento de la criada), Nueva York, Ballantine, 1987. Estoy en deuda con Carolyn DiPalma por esta observación.
23. Mi propia posición, no muy original, es la siguiente: el feto es vida, por lo tanto, sagrado. Debe hacerse todo lo posible para evitar una situación en la cual se destruya la vida, voluntaria o involuntariamente. Cuando se hayan agotado todas las alternativas, la decisión corresponde a quienes crearon esa vida, generalmente una mujer y un hombre, teniendo la mujer poder de veto y el hombre derecho a ser consultado.
24. Para más datos sobre este punto, véase Casey Miller y Kate Smith, *The Handbook of Nonsexist Writing* (Manual de escritura no sexista), Nueva York, Harper & Row, 1988, 2ª ed.
25. Véase Johan Galtung y Fumiko Nishimura, «Structure, Culture and Languages: an Essay Comparing the Indo-European, Chinese and Japanese languages» (Estructura, cultura e idiomas: un ensayo comparativo de las lenguas indoeuropea, china y japonesa), *Social Science Information*, 22 (diciembre 1983), 895-925.
26. Toda esta cuestión se trata con mayor profundidad en mi *Europe in the Making* (La construcción de Europa), Nueva York y Londres, Taylor & Francis, 1989.

27. Como señala Mogens Trolle Larsen, «Europas Lys» (La luz de Europa), en Hans Boll-Johansen y Michael Harbsmeier (eds.), *Europas Opdagelse*, Copenhague, Ejlers, 1988, 9-37 —especialmente 21 y 23—.
28. Véase también mi «A Structural Theory of Imperialism» (Una teoría estructural del imperialismo), *Journal of Peace Research*, 8 (2) (1971), 81-117; *Peace and World Structure. Essays in Peace Research*, vol. IV, Copenhague, Ejlers, 1980, y «'A Structural Theory of Imperialism' Ten Years Later» ('Una teoría estructural del imperialismo', diez años después), en *Transarmament and the Cold War: Peace Research and the Peace Movement* (Transarmamentismo y la guerra fría. Investigación para la paz y el movimiento pacifista). *Essays in Peace Research*, vol. VI, Copenhague, Ejlers, 1988, 298-310.
29. Su argumento básico es éste sencillamente: para salir de la trampa, utilizar todo el valor excedente acumulado para mejorar los factores de producción, no para productos de consumo de lujo de los propietarios de los factores de producción. Simple y sabio; esto es lo que hizo Japón, pero difícilmente es lo que a Japón le gustaría ver haciendo hoy a muchos otros.
30. Véase Johan Galtung, *Methodology and Development* (Metodología y desarrollo). *Essays in Methodology*, vol. III, Copenhague, Ejlers, 1988, cap. 4, en especial el apartado 4.4.
31. Una importante actitud postestructuralista: escarbar profundamente, bajo la superficie, no es una transición de la multiplicidad a la sencillez. *La cultura occidental profunda*, por ejemplo, no es no ambigua. Yo argumentaría que el cristianismo sólo puede entenderse en función de dos lecturas, una lectura dura (más trascendental, orientada al pecado original) y otra más blanda (inmanente, orientada a la gracia original). Otros ven una variedad más compleja de culturas profundas. El paso de uno a dos es una condición necesaria.
32. Por lo tanto, a grandes rasgos, la cosmología se define como «los profundos supuestos culturales de una civilización, incluyendo las asunciones generales que subyacen a las estructuras profundas definiendo lo que es normal y natural».
33. ¿Cuándo adquiere la cultura, especialmente la cultura profunda, la suficiente plasticidad (Scholem) para ser moldeada, reformada? ¿En tiempos de crisis? ¿Después de haber sufrido un profundo trauma, incluido el trauma de haber infligido profundos traumas a otros? Sabemos poco, salvo que éstas son cuestiones clave.
34. Repátese la vida de Gandhi. La agenda política que asumió da vértigo: *swaraj*; la investigación de *satyagraha* y *sarvodaya*; el apoyo a los indios en Sudáfrica, a los *harijans* en la India, a las mujeres; y las luchas comunitarias entre hindúes y musulmanes. En ningún momento dijo Gandhi: me voy a concentrar en uno de éstos y los demás se darán a continuación.
35. Véase Johan Galtung, *Methodology and Development* (Metodología y desarrollo). *Essays in Methodology*, vol. III, Copenhague, Ejlers, 1988, cap. 1.1, especialmente página 25 y ss.

## II. Seis cosmologías: una presentación impresionista

### 2.1. APROXIMACIÓN COSMOLÓGICA A LA TEORÍA DE LA CIVILIZACIÓN

Invito ahora al lector a una expedición al *subconsciente colectivo* del ser humano. ¿Pretencioso? Por supuesto, pero absolutamente indispensable para entender la conducta humana colectiva (y también la conducta individual, pero ahí hay que tener en cuenta muchos factores personales). Paz y guerra, conflicto y desarrollo, dependen de cómo se comporten y actúen las colectividades. Pero ¿qué colectividades? El enfoque que adoptamos es *colectividad definida por una civilización compartida*, y concebimos esa civilización como una macrocultura, extendida en el tiempo y el espacio.<sup>1</sup> Una cultura se concibe como el aspecto simbólico de la condición humana, que nos dice qué es verdadero y qué es falso, qué es bueno y qué es malo, qué está bien y qué está mal, lo bello y lo feo, sagrado y profano, por citar algunos conceptos clave. A un nivel más profundo, una cultura no nos dice sólo qué es verdad, mentira, etc., sino *por qué* lo es o no lo es.

Esto aclara lo que se quiere decir por *colectivo*, pero ¿y por *subconsciente*? Con ese término nos referimos a presupuestos sobre la realidad, que están disponibles para traerlos a la memoria. En una civilización dada, pues, el subconsciente colectivo serían las presunciones, las creencias compartidas sobre la realidad. Están en cada persona, compartidas hasta el punto de que cada una asume que las demás tienen los mismos supuestos (y puede llevarse un buen susto cuando resulta no ser así).

Por cosmología (de una civilización) queremos decir las ideas subconscientes colectivas sobre lo que constituye una realidad normal y natural. Siendo compartidas y obvias, no son necesariamente conscientes. Otros términos podrían ser *ideología profunda*, *cultura profunda*, *Weltanschauung*, *cosmovisión*, y sus equivalentes en otras lenguas.

Unos apuntes antes de intentar ser más concretos, dado que son muchos los supuestos polémicos que subyacen en este tipo de ejercicios.<sup>2</sup>

Primero: ¿qué civilizaciones o culturas debemos seleccionar si vamos buscando penetrar en buena parte de la condición humana en el espacio y a través del tiempo, manteniendo una macroperspectiva? La opción que hemos hecho es a favor de dos civilizaciones occidentales, una hindú y tres orientales:

- *Occidente I*, centrífuga, en expansión (grecorromana, moderna).
- *Occidente II*, centrípeta, en contracción (medieval).
- *Índica*<sup>3</sup> (hindú).
- *Búdica* (budista).
- *Sínica* (china).
- *Nipona* (japonesa).

Por *Occidente* entendemos la región caracterizada por las religiones semítico-abrahámicas (judaísmo, cristianismo, islam); por *Oriente*, la región comprendida por el budismo,<sup>4</sup> por sí solo (búdico) o mezclado con otras visiones (sínica y nipona);<sup>5</sup> y por *índico* entendemos el gran intermedio, se tome como cruce de caminos o como cuna de las otras dos.

Hay dos civilizaciones occidentales, divididas por el tiempo, no por el espacio, ya que, en esta macroperspectiva, las diferencias entre las tres religiones se consideran nimias. Occidente II se percibe en parte como una bolsa oriental en la historia de Occidente.<sup>6</sup> Hay razones para esta asimetría, como se verá cuando lleguemos a la perspectiva temporal de las civilizaciones.

Quedan fuera de este enfoque sobre seis civilizaciones las culturas indígenas africanas, indias de América y las asiático-pacíficas, y, por ejemplo, en el este de Asia las culturas vietnamita y coreana. Son carencias, y aparecerán algunas referencias a lo *indígena* y a Vietnam y Corea. No obstante, hay mucho que decir.<sup>7</sup>

Segundo, ¿sobre qué? Sobre los supuestos compartidos en torno a aspectos normales y naturales de la realidad; llegado el caso, sobre lo que *es* en el sentido de ser *verdadero*; dejando de lado creencias sobre lo bueno y lo justo, lo bello y lo santo. Con este objetivo, hay que subdividir la realidad, y la subdivisión se hará en función de los seis *espacios*: Naturaleza, Yo (Persona), Sociedad, Mundo, Tiempo y Cultura.<sup>8</sup> La Cultura será subdividida a su vez en Cultura transpersonal y Cultura epistemológica, versando la primera sobre la naturaleza de la realidad transpersonal, religiosa, y la segunda sobre cómo podemos enfrentarnos a la realidad, describiéndola y comprendiéndola (lo que, en forma abreviada, denominamos epistema).

Nos da un total de siete dimensiones,<sup>9</sup> que se utilizarán para caracterizar a las seis civilizaciones. Un total de 42 cometidos, desplegados en el cuadro 2.1, una matriz de 6 × 7. Una vez que se han elegido las unidades (las civilizaciones) y las variables (los espacios), se presenta un problema básico: decidir los valores para esas variables, las formas concretas para caracterizar a la civilización C en función de su actitud en el espacio S.<sup>10</sup> El contenido del cuadro 2.1 es el resultado de muchos ensayos y errores.<sup>11</sup> Los esquemas han resultado en ocasiones más expresivos que las palabras (incluso cuando hay que detallarlos en el texto con palabras).

Este cuadro se puede leer en vertical para intentar captar la esencia —es decir, la cosmología— de cualquiera de las seis civilizaciones, o en horizontal, para comparar civilizaciones en cualquiera de los espacios. La comparación de dos columnas debería proporcionar nuevas percepciones sobre las similitudes y diferencias entre dos civilizaciones. Y la comparación de dos filas podría llevar a imágenes de las similitudes y diferencias de cómo perciben cada espacio esas civilizaciones.

Pero lo mejor es ver la matriz como un *holon*, en su totalidad. Buena suerte.

## 2.2. SEIS COSMOLOGÍAS: UNA PRESENTACIÓN IMPRESIONISTA

La cosmología de una civilización es también el *código* sociocultural de esa cultura, que transmite los mensajes fundamentales sobre cómo se construye la realidad. El paralelis-

mo biogenético con el código genético es obvio e intencionado. Entremedio, en términos de complejidad y nivel de organización, está el código sociopersonal de una persona, los rasgos esenciales del comportamiento de esa persona, la personalidad. La cosmología es a una civilización lo que la personalidad es a una persona: los caracteres básicos que, una vez bien asentada la personalidad, tienden a ser invariables ante las oscilaciones en los ritmos vitales diarios, mensuales, anuales. La consecuencia no es que la personalidad, o la cosmología, no pueda ser cambiada, sino únicamente que eso ocurre raras veces y no es fácil que se produzca por actos de la voluntad (véase el capítulo V, más adelante).

Primero tenemos que conocer mejor estas características. Las columnas del cuadro 2.1 hacen un listado de hipótesis sobre cómo están codificadas. Hay que detallar estos códigos para que las civilizaciones cobren vida.

Un aviso: estamos pintando con una brocha muy gorda, caracterizando macroculturas, al nivel de cultura profunda. Pero está también el nivel de cultura de superficie, y por supuesto que también ahí se da violencia cultural (capítulo I). Ambas deberían proporcionarnos una base general para determinar las consecuencias que vamos buscando en términos de guerra y paz, conflicto y desarrollo (capítulo III). Más aún, en cualquier macrocultura son posibles, significativas, incluso necesarias, las especificaciones (capítulo IV). Y, finalmente, preguntamos ¿qué se puede hacer, existen terapias para cosmologías patológicas? (capítulo V).

■ *Cosmología de Occidente I*. Comencemos con la columna 1. ¿Qué tipo de *persona* es Occidente I?

Empezando por la naturaleza, tratamos evidentemente con alguien que se siente amo de la naturaleza, hasta el punto de ser omnívoro, incluso carnívoro, que devora a su prójimo, al menos a una parte. Se introduce la expresión *carnívoro* en paralelo a aquellos seres humanos que se limitan a ser herbívoros, resumido en el cuadro 2.1 como *vegetariano*. Puede excluir la ingesta de proteínas animales y también de cualquier cosa que la naturaleza no ofrezca libremente —frutos y semillas en abundancia, pero no plantas vivas, que también pueden ser consideradas parte de la vida—.

Para el espacio del Yo, una aplicación simplista de la arquitectura tripartita de Freud sobre la psique humana presenta a Occidente I con un Yo muy fuerte y un Ello fuerte, pero con un débil Super-yo en la conducción de la avaricia del primero y las necesidades del segundo. Aquí la Persona no es una metáfora, sino un Yo, una hipótesis sobre cómo está codificada o programada la persona occidental; por supuesto en relación con las otras cinco, y con tremendas variaciones.

La construcción de la Sociedad proporciona espacio para tales personas, dejando a los individuos libres de actuar sus necesidades y sus ambiciones. La metáfora de los nudos, tomada de Panikkar,<sup>12</sup> juega con una red (de pescador) en la que sólo son visibles los nudos —los individuos fuertes—, no la red en conjunto, el pegamento social que los une. Otra formulación de lo mismo utilizaría términos como proyecciones de la sociedad *orientadas hacia el actor* frente a las *orientadas hacia la estructura*,<sup>13</sup> encarnando Occidente I la primera (y la cosmología búdica la segunda).

Cuando individuos fuertes, relativamente libres, se encuentran unos con otros, tienden a surgir jerarquías. Occidente I lo permite con la verticalidad de una sociedad de clases, lo que significa que es posible la movilidad según la fuerza de cada Yo. El resultado será que habrá *élites* (clases superiores), *pueblo* (clases medias e inferiores) con esperanzas de ascender, y *proscritos*, las personas que son marginadas por el sistema y que son pro-

Cuadro 2.1. Seis civilizaciones expresadas en siete espacios

Occidente I	Occidente II	Índica	Búdica	Sínica	Nipona
<b>Naturaleza</b>					
Seres humanos por encima de la naturaleza <i>Herrschaft</i> Carnívoro	Seres humanos por encima de la naturaleza <i>Herrschaft</i> Carnívoro	Seres humanos y vida sensible por encima de lo inerte Vegetariano	Vida sensible por encima de la no vida <i>Partnerschaft</i> Vegetariano	Seres humanos por encima de la naturaleza Mixto	Seres humanos por encima de la naturaleza Mixto
<b>Yo</b>					
Super-yo débil Yo fuerte Ello fuerte	Super-yo fuerte Yo débil Ello mixto	Super-yo mixto Yo mixto Ello mixto	Super-yo fuerte Yo débil Ello débil	Super-yo mixto Yo mixto Ello mixto	Super-yo fuerte Yo débil Ello mixto
<b>Sociedad</b>					
Vertical clase y género individuo Nudos	Vertical casta y género colectivo Conjuntos de nudos	Vertical casta y género mixto Nudos + red	Horizontal <i>shanga</i> , pero género colectivo Redes	Vertical mixta, pero género mixto Nudos + red	Vertical mixta, pero género colectivo Nudos + conjuntos
<b>Mundo</b>					
Tres partes: <i>Centro</i> <i>Periferia</i> <i>Mal</i> Ilimitado	Muchas partes: <i>cada parte un Centro</i> Limitado	Una parte: <i>unidad de los seres humanos</i> Limitado	Muchas partes: <i>cada parte un Centro</i> Limitado	Cinco partes: <i>Zhong guo</i> <i>N, S, E, O</i> <i>Barbaria</i> Ilimitado	Tres partes: <i>Nipon</i> <i>dai-to-a</i> <i>Recursolandia</i> Ilimitado
<b>Tiempo</b>					
Yo  Limitado	 Limitado	 Ilimitado	 Ilimitado	 Ilimitado	 Ilimitado
Sociedad  Limitada	 Limitada	 Limitada	 Ilimitada	 Ilimitada	 Ilimitada
<b>Transpersonal</b>					
Trascendental Un Dios Pueblo(s) elegido(s) Un Satanás Un alma Cielo o infierno eternos Singularista/ universalista	Trascendental e inmanente Un Dios Pueblo(s) elegido(s) Un Satanás Un alma Cielo o infierno eternos Singularista/ universalista	Trascendental e inmanente Más de un dios Sin Satanás Un alma <i>Moksha</i> Reencarnación Pluralista/ universalista	Inmanente Sin dios Sin Satanás Sin alma <i>Moksha</i> Renacimiento Pluralista/ particularista	Trascendental e inmanente Sin dios Sin Satanás ¿Sin alma? Descanso Mixto Pluralista/ particularista	Trascendental e inmanente Uno/ningún dios Pueblo elegido Sin Satanás ¿Sin alma? Descanso Mixto Pluralista/ particularista
<b>Formulación epistemológica</b>					
Atomista Deductiva Sin contradicciones	Holística Deductiva Sin contradicciones	Ecléctica Ecléctica Ecléctica	Holística Dialéctica Contradicciones	Ecléctica Ecléctica Contradicciones	Ecléctica Ecléctica Contradicciones

fundamente temidas. Las mujeres han estado marginadas, pero ahora van entrando cada vez más en el sistema de clases.

La construcción del espacio Mundo puede entenderse como reflejo de todo esto. El espacio mundial (que no el universo, el *sistema mundial*) tiene un *Centro*, también una *Periferia* que espera ser aceptada por el Centro y parecerse más a él, y un confín donde se ubica el *Mal*. Las fuerzas del mal rechazan al Centro y todo lo que representa, siendo su propio Centro. Como el Mal no tiene límites, el mundo es ilimitado, y no sólo en términos geográficos.

En la cosmología occidental el Tiempo es superdramático. Existe el *cronos*, el paso del tiempo físico (*objetivo*), desde el principio (Génesis) hasta el final (Apocalipsis), implicando que, en Occidente I, el tiempo es limitado.<sup>14</sup> Pero existen también cápsulas temporales de *kaïros*, tiempo orgánico (*subjetivo*): la *Caída*, tras el paso del tiempo del Paraíso; la *Luz*, tras el paso del tiempo de la Oscuridad; la *Crisis*, tras el paso del tiempo del Progreso (con dicotomías desnudas: cielo o infierno, salvación o condenación —*todo o nada*—, totalmente abiertas). Después de todo eso aparece el *fluir*, para siempre, de la felicidad eterna o el sufrimiento eterno. Y todo ello en el corto espacio entre la vida y la muerte en la biografía (microhistoria) de la persona individual, en la historia de una sociedad, en la macrohistoria de una civilización, o de todo el mundo, del Génesis al Apocalipsis. ¿Hay algo que pudiera ser más dramático, especialmente cuando se impone a la totalidad del mundo?

Lo Transpersonal es claramente dicotómico. Ahí están las personas individuales, todas dotadas de un alma permanente e inmortal, entre el Dios único y el Satanás único, ambos trascendentes y que viven por encima y debajo de lo que en otras religiones podría ser la Madre Tierra, y luchan por la posesión de esas almas nada menos que para toda la eternidad; para esa lucha disponen de una fracción de segundo de eternidad, la duración de la vida humana. La fe en concreto o religión es la única verdad (singularismo), válida a través del tiempo y el espacio (universalismo),<sup>15</sup> como se manifiesta en el Mandato de ir a misiones.<sup>16</sup> ¿Qué podría ser más fuerte?

El *epistema*, la *formulación epistemológica*, se basa en el atomismo y el deductivismo, «dividiendo cada una de las dificultades en tantas partes como sea posible y necesario para resolverla mejor —empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer—».<sup>17</sup> Con ese método, aflorará una enorme cantidad de conocimiento detallado sobre las partes, los átomos (que se presumen indivisibles para poderlos utilizar como elementos de construcción para el conocimiento de la realidad). Este conocimiento, en la forma de proposiciones, se va uniendo seguidamente de manera más o menos deductiva para formar teorías, construcciones verbales utilizando la deducción; es la fórmula de «si P, entonces Q». Pero para que esto funcione, P tiene que ser verdadero o falso, y Q tiene que ser verdadero o falso (aunque no puede ser «P verdadero y Q falso», si la deducción es verdadera). En otras palabras, no se permiten contradicciones, ambigüedades: se consideran errores. Contradicción = error, también en el sentido de que inutiliza el pensamiento deductivo. Se subdivide la realidad, y se establecen las proposiciones sobre las partes; después, este conocimiento se entretreje en teorías, y todo ello según normas estrictas, si de lo que se trata es de ir a la búsqueda del conocimiento válido, *científico*.

Intuimos una coherencia interna en los siete espacios: centralismo. El hombre (no la humanidad) está en lo más alto de la pirámide de la vida; el Yo está en la punta de la arquitectura piramidal del Yo; las élites están en lo más alto de la sociedad; Occidente está en lo más alto del mundo, la Crisis está en la cima del Tiempo, Dios está en lo más alto de lo transpersonal, y sobre la formulación epistemológica está el axioma último, el

que se nos escapa, del cual se puede deducir todo el resto. Para los siete espacios, la pirámide sería una forma geométrica adecuada.<sup>18</sup>

■ *Cosmología de Occidente II.* Se concibe como el Occidente latente o en regresión que subsiste en el Oeste contemporáneo, y como el Occidente manifiesto o dominante en la Edad Media, desde que comenzó el declive del Imperio romano occidental hasta que el sistema señorial y feudal cedió ante las ciudades-estado, que luego se convertirían en naciones-estado y estados-mundo, imperios.<sup>19</sup> Pero aún está presente, en los recovecos más recónditos de Occidente, más en la naturaleza que en los seres humanos, más en las mujeres que en los hombres, más en jóvenes y ancianos que en personas de edad madura.<sup>20</sup>

Dado que es una desviación de Occidente I, que, a su vez, fue convirtiéndose en una desviación de Occidente II según esta visión de la macrohistoria occidental,<sup>21</sup> y como cosmología alternativa que reside en el interior de Occidente I, existen necesariamente similitudes, no sólo diferencias. Incluso en las dos interrupciones importantes de la historia occidental, el declive y caída del Imperio romano y la Edad Media, se dio una continuidad sustancial. Pero la cosmología dominante fue incapaz en ambos casos de resolver los enormes problemas que tenía en su mismo seno. La fuerza de Occidente está en su cosmología de reserva, a la que se apela cuando falla la otra.

Así, en el cuadro 2.1 la construcción de la naturaleza se considera occidental en general, al igual que el Tiempo personal (del Yo). Lo Transpersonal difiere en un punto, en tanto en cuanto que la cristiandad también traslada el mensaje de un dios inmanente, por ejemplo, en la tradición de San Francisco de Asís.<sup>22</sup> Lo que eso significa es que, cerca de la naturaleza y de Dios, la vida no era tan diferente; la angustia sobre el *kairos* en crisis era un elemento básico para organizar la vida personal. Pasemos ahora a las diferencias entre Occidente I y II.

Queda sumamente modificado el modelo de nudos para la Sociedad. Está presente la preocupación por el alma individual, pero es mucho más pronunciado el aspecto colectivo de la organización social: la congregación, el monasterio, el poblado, la comunidad local en general. Conjuntos de nudos, en otras palabras. La Comunidad se convierte en un Centro que se suma a Dios y Crisis, es algo estable, expresado en la construcción plana del Tiempo Social. De hecho, la comunidad se convierte en el mundo, limitado; asumiéndose que los demás también tienen sus centros, sus escenarios para desarrollar sus dramas personales, y que un cambio social excesivo dificultará, no impulsará, la salvación. Es aplicable a la dimensión vertical. Las posiciones sociales se congelan en un sistema de castas, que organiza al Clero, Aristocracia, Burgueses y trabajadores/siervos en ese orden, seguidos de los proscritos (judíos, moros, gitanos, etc.), y después los animales, plantas, minerales, agua, aire y espacio.

Todo ello es altamente compatible con un fuerte Super-yo inserto en el Yo, reprimiendo el ego (un sociólogo hablaría en términos de fuerte control social en la comunidad local, y especialmente por parte del representante de Dios, el clero local). Pero el Ello no está inmóvil. ¿Se debe al gran consumo de carne?

Exceptuando el drama del tiempo personal, Occidente II es una construcción social de estabilidad, y la formulación epistemológica contribuye a la cimentación de la realidad. Los átomos de Descartes dividen la realidad, al igual que el individualismo divide a la sociedad. Pero al hacerlo, también dejan aperturas al dinamismo,<sup>23</sup> sin permanecer unidos por la camisa de fuerza de algún todo construido por la predilección escolástica por el globalismo (holismo). Esa visión omnicomprendensiva también puede dinamizarse asumiendo que en su seno operan contradicciones, como hace el budismo, y como se desa-

rolla especialmente en el taoísmo. El holismo de la epistemología de Occidente II es muy deductivo, taxonómico y silogístico —y estático—. La idea fundamental es captar lo que está dentro de un esquema clasificatorio general. Es una cosmología para la estabilidad, como lo demuestra la dirección en que se desarrolló el derecho romano.

■ *Cosmología índica.* Viajando hacia el Este desde ambos occidentes reflejados en las tres religiones abrahámicas, topamos con el espacio índico. Una vez más, existiendo continuidad en el tiempo (macrohistoria occidental), hay también continuidad en el espacio (macrogeografía mundial). Así, hallamos una construcción de la sociedad bastante parecida, incluso con las mismas castas humanas y en el mismo orden: *Brahmin, Kshatriya, Vaishya, Shudra* y los proscritos, *Pariah*. La construcción del Yo es también similar, pero con mayor flexibilidad, tal como se describe en el cuadro 2.1. Lo débil y lo fuerte hombro con hombro, más ecléctico, en otras palabras; un aspecto de trascendencia creciente a medida que nos acercamos al Este. Está especialmente acentuado en la formulación epistemológica que combina lo atomístico con lo total y lo deductivo con lo dialéctico.

Pero ¡las diferencias! Quizás la básica reside en la construcción de lo Transpersonal, y en concreto en la desaparición de Satanás (en el sentido del monosatanismo occidental), a medida que pasamos de las zonas islámicas del mundo a las índicas. Se puede objetar que quizás el hinduismo no necesita a Satanás, ya que, en vez de Satanás, construyó el infierno en la tierra para los descastados, los *parias*. Pero el infierno occidental es para toda la eternidad, mientras que una vida como paria es sólo para la duración de esa vida. Tras la muerte, la reencarnación ofrece una segunda, tercera, etc. oportunidad —en las formas más generosas del hinduismo, para cualquier forma de vida—. Eso también significa la reencarnación *en* cualquier forma de vida: ascendente, igual, descendente, en una jerarquización más o menos como la de Occidente II.

En qué forma sea esa reencarnación dependerá del *karma*,<sup>24</sup> efecto, de la acumulación de méritos y deméritos. El *karma* no es un destino, sino que, como un título escolar, puede mejorarse mediante el esfuerzo, seguir igual, o empeorarse por la dejadez. Por consiguiente, el Tiempo Social ondula con los ciclos de la transmigración (*samsara*) pero con una tendencia general ascendente según se va alcanzando *moksha*, liberación o salvación, mediante la realización de la identidad del alma individual (*atman*) como el alma absoluta (*Brahman*).<sup>25</sup>

Para posibilitar que se produzca esta transmigración de las almas o *metempsychosis* (el cambio de cuerpos), el espacio de la naturaleza tiene que construirse de otra manera. Tiene que darse mayor continuidad con animales y plantas. Y, sin embargo, el concepto dominante es el de la unidad-de-los-seres-humanos más que el de la unidad-de-la-vida. El vegetarianismo empieza con la civilización índica, aunque quizás no de forma tan absoluta como en el espacio búdico. La vaca, ese animal tan poco violento (en general), es elegida como símbolo de la unidad-de-la-vida.

La sociedad se construye como una mezcla de nudos, con individuos fuertes, y redes, mejor definidas como redes entre individuos invisibles. Aquí se sienten a gusto tanto el individualismo de Occidente I como el estructuralismo búdico, reflejo de la habilidad índica para albergar tantas cosmologías. La unidad, la identidad, del Mundo es básica para la construcción total. El dicho sánscrito *vasudaiva kuttumbakan* (el mundo es mi familia) lo resume bien. Sin embargo, esa unidad probablemente se percibe no sólo con una base de interacción social, que nos hace crecientemente dependientes del Otro, incluyendo el Otro pasado y el Otro futuro. Probablemente la base sea también una semejanza asumida, atribuida. «¿Raspa un poco a cualquier ser humano y aparece un hindú?».

Si es así, hay buenas razones para ello. Como conjunto de creencias religiosas, el hinduismo es posiblemente la más rica reserva de arquetipos y metáforas de todas las religiones mundiales, capaz de convertir dilemas como el monoteísmo, politeísmo o panteísmo o el ateísmo a un rotundo *y*, dando cabida a todo ese tipo de ideas, incluido el elemento agnóstico. Cuna o cruce de caminos, el hinduismo los abarca a todos. Desde ese punto de vista, por supuesto que el mundo es uno, quizás con un centro más localizado en la India que en cualquier otro lugar. La cosmología índica opera con una visión más bien limitada del espacio mundial; en cierto sentido, justo lo contrario de la construcción de Occidente I, que reivindica el estado-nación como su hogar, aunque intenta llenar todo el universo. Según la construcción índica, el universo puede ser su hogar, y el hogar de todas las personas, pero se mantienen generalmente apegados a su propio entorno, muy local. Hay indios por todo el mundo, pero no están donde estén en nombre de la India.

Puede haber buenas razones para eso: el Tiempo Social también es limitado. Tras un ciclo *kalpa* (2.000 *mahayugas*, grandes eras, de 2.160 años de duración cada una; en total 4.320.000 años humanos, «un día en la vida de Brahma»), el universo, los dioses y Brahma son destruidos, con menor destrucción tras los ciclos más cortos. Es normal una tendencia descendente, después el apocalipsis, un período de reposo, y todo vuelve a empezar tras un salto ascendente, el *Avatar*.

■ *Cosmología búdica*. Hemos dado ya la mitad de la vuelta al mundo, desde Occidente I, para llegar al área del budismo del Sur, Norte y Este, que va desde Sri Lanka a Mongolia, y hasta Japón. El budismo en su forma más pura aparece en los países Hinayana, Sri Lanka, Burma, Tailandia, Camboya y Laos, y en los países lamaístas, Tíbet y Mongolia.<sup>26</sup> Pero en los cuatro países Mahayana —Vietnam, China, Corea y Japón— el budismo viene en forma de amalgama de *san fa* (las tres enseñanzas), junto con el confucianismo y con algo más específico: nacionalismo (Vietnam), taoísmo (China), cristianismo (Corea del Sur), juche (Corea del Norte) y sintoísmo (Japón).

Por todas partes se puede encontrar cosmología búdica, como analiza *Ways of Thinking of Eastern Peoples* (Formas de pensar de los pueblos del Este);<sup>27</sup> el clásico moderno de Hajime Nakamura. El ejercicio presente asume que se puede hacer una caracterización de la cosmología búdica, pero no al margen del contexto cultural. Sin embargo, esa cosmología búdica *pura* representa, sin duda, las antípodas de la cosmología de Occidente I. Más al este, las diferencias con Occidente I son menos marcadas; una razón más para dejar tantas cosas en manos de Jesucristo y el Buda.

Ya de entrada, la construcción de la naturaleza es radicalmente distinta. Si Occidente es homocéntrica, la cosmología búdica es biocéntrica. La vida sensible, cualquier cosa capaz de sentir en el gradiente que va desde el sufrimiento (*dukkha*) a la felicidad (*sukha*) es por principio sagrada. La asociación con la naturaleza (viva) es una premisa previa. También lo es el vegetarianismo.

La construcción del Yo es también como un negativo de Occidente I, fuerte donde éste es débil, y viceversa. Está estrechamente relacionado tanto a la construcción de la Sociedad como a lo Transpersonal. De las seis cosmologías, la búdica es la única que puede reivindicar, en principio, que favorece una construcción social horizontal. El componente social básico es el *sangha*, la comunidad de creyentes iguales y con objetivos parecidos, centrada en el Templo y el Depósito (el pozo de agua), donde hay suficiente para las necesidades de todas y todos, pero no lo suficiente para alimentar avaricias. Si hay estratificación social, no viene del budismo, sino de una o más de las muchas cosmologías con las que éste cohabita. En lo tocante al género, la cosmología búdica también

tiende a marginar a las mujeres. De hecho, las seis cosmologías fallan en este aspecto, pero quizá el budismo algo menos que las otras.<sup>28</sup>

Pero el punto clave en la construcción de la sociedad es la estructura de red, en la cual el individuo, como algo dotado de un Yo inmutable y permanente, acaba siendo (casi) invisible. Una persona es sus relaciones con el Otro, incluyendo personas muertas, personas aún no nacidas y no personas. Una formulación extrema pero ilustrativa es que la red es todo, el nudo no es nada. Pero en ese caso la red, con el *shanga* como punto de concentración, se convierte en el Super-yo fuerte, con un Yo débil por definición y un Ello domesticado.

Esta unidad-de-la-vida tiene como compañera evidente la no violencia, *ahimsa*, que incluye la no violencia contra el Yo y Otros —por ejemplo, miembros de la familia, vecinos, colegas—. Puesto que se considera que la ignorancia y el ansia, la avaricia, son el origen de *dukkha*, el proceso hacia *moksha* está pavimentado con la lucha contra esas actitudes y contra la ficción de un Yo permanente e inmutable. Sin embargo, no se considera una liberación similar a la del hinduismo, donde el alma individual es absorbida por el alma absoluta; ni como la unión occidental de una persona con el Padre en el cielo. La unión budista llega con la plena realización de la red, no del nudo, como realidad última.

La cosmología búdica comparte con Occidente II una visión del espacio del Mundo formada por muchos centros, por derecho propio, y la visión del Tiempo Social plano, sin sobresaltos; el telón de fondo del microdrama, que, en el caso budista, no se desarrolla sólo en cada persona sino en la red; por ejemplo, el *sangha*. Por tanto, para el budismo (especialmente para el budismo Mahayana), el *karma* es más colectivo, nuestro *karma*.

Rastros de todo lo anterior aparecen en la construcción budista de lo Transpersonal y de la formulación epistemológica. El Dios inexistente es inmanente, y el alma inexistente renace; ambos son buenos ejercicios de contradicción, o *koans*, acertijos. Así que Dios muere una cosmología más al este de la tumba de Satanás. Con Satanás muere la materia prima para las imágenes del enemigo: los enemigos son las herramientas preferidas de Satanás. Con Dios muere una materia prima aún más importante, la de las imágenes del amigo: los amigos son elegidos por Dios. Cuando están bien definidos tanto los amigos como los enemigos, aparece un desnivel, un *gradiente amigo-enemigo*, y a lo largo del mismo pueden circular distintas cantidades de violencia directa y estructural, legítimas culturalmente por ese gradiente.

La formulación epistemológica búdica es también un negativo de Occidente I: total, globalizadora, dialéctica y plagada de contradicciones. Hay unidad de la realidad, el *todo* de todo, aunque la visión del mundo sea biocéntrica. Y hay dinamismo relacionado con las contradicciones, por ejemplo, entre el deseo humano de *sukha* y la ignorancia y ansia humanas que llevan a *dukkha*. Esta contradicción está en cada ser humano, no se la hace trascender como reflejo de una lucha entre Dios y Satanás.

■ *Cosmología sínica*. Más al este aún, entramos en el sofisticado mundo del *san fa*, en la versión china de la combinación taoísmo-confucianismo-budismo. Cada uno de éstos dejó su huella en la cosmología sínica, desembocando en una visión del mundo muy sofisticada, lo que probablemente es una de las principales razones de la larga duración de China, más duradera que la frecuentemente invadida India. El taoísmo lleva el enfoque budista de la formulación epistemológica holístico-dialéctico-contradictoria aún más allá, levantando el edificio sobre la antigua visión *yin/yang* de la realidad. Se mantiene el enfoque sobre el todo, pero en el taoísmo se hace aún más dinámico. Así, uno de los principales trabajos publicados con el nombre de Mao Tse-tung fue *On Contradiction* (Sobre la



contradicción), construyendo sobre la tradición china aunque no se refiera específicamente a ella —no necesariamente porque la deje de lado, sino más bien porque sencillamente la da por hecho, la toma como *normal y natural*—.

El taoísmo armoniza bien con el empirismo pragmático del confucianismo, haciendo también hincapié en evitar los extremos, permanecer en el medio;<sup>29</sup> de ahí la repetida utilización de *mixto* y *eclectico* para describir la cosmología sínica. Quizás los chinos hubiesen preferido la palabra *equilibrada*, más cargada de valores, que yo he evitado.

El concepto surge de nuevo en la construcción de la naturaleza: los seres humanos están al mando, pero *no del todo*. En la pintura china, la naturaleza aparece como colosal, incluso abrumadora, en relación con pequeñas figuras humanas. Y sobre carnivorismo/vegetarianismo: ¿por qué no ambos? La carne como condimento, y mucho arroz, verduras y sopas.

Donde el confucianismo dejó su huella más profunda fue en la construcción de la Sociedad y el Mundo. La Sociedad se construye en términos del sistema feudal chino de facto, con cuatro castas con derechos y obligaciones para todos los grupos: *shi'h* (intelectuales/burócratas), *nung* (campesinos), *kung* (artesanos) y *shang* (mercaderes). Al margen quedan los de fuera, los foráneos, los *bárbaros*, quienes también están divididos en cuatro grupos: bárbaros del Norte, Sur, Este y Oeste, cada uno con características muy poco halagadoras, especialmente en el caso de los bárbaros del Norte (actualmente los rusos), al otro lado de la Gran Muralla.

Los bárbaros desaparecen en las nieblas de la geografía; el mundo no tiene límites. Lo que importa es que los chinos saben dónde están y pueden mantener su distancia. En lo más alto de toda la construcción están los *shi'i* superiores, reinando en el Reino del Medio, el *zhong guo*; en otras palabras, los mandarines de cualquier dinastía, incluida la dinastía actual de nombre Comunismo. Una posición bastante central que detentar en el mundo.

La construcción de lo Transpersonal emana de las tres enseñanzas, combinando y rechazando elementos dentro de ese rico pluralismo, dando pie a múltiples sistemas de creencias muy particularizados. Pero el sistema de creencias genérico es el propio eclecticismo. Para comprender hasta qué punto es radical ese planteamiento, intentemos imaginar un Occidente basado en judaísmo, cristianismo e islam, invitando a cada persona y colectividad a hacer su propia combinación. Quizás sea ésta la clave de las diferencias entre Occidente y Oriente: Occidente es la *Tierra de ojo*, Oriente la *Tierra de ambos/y*.

La razón es clara: las tres cosmologías orientales analizadas no hacen a los seres humanos responsables ante un Dios personal, un dios que en Occidente I es muy celoso, exigiendo devoción incondicional a su persona y a nadie más. No existe la amenaza de un Satanás que durante toda la eternidad atormenta a las almas que se han descarriado. En la versión búdica, no hay si quiera alma. Lo que renace puede entenderse metafóricamente como energía vital, *quantum*, que puede ser entregado no sólo a una sino a varias formas de vida tras la muerte. En la versión sínica, al igual que en la nipona, puede haber almas que buscan descanso tras la muerte, al menos metafóricamente. Pero la vida futura no está dotada del escueto realismo de la dicha celestial y la tortura infernal.

El Yo sínico no es ni tan marcado como el nudo occidental ni tan desdibujado como la red búdica; es más bien una especie de combinación ecléctica. Allí donde Occidente utiliza la primera persona del singular, que los angloamericanos incluso escriben con mayúscula («I», yo en inglés, siempre una *i* mayúscula), la primera persona del plural es más frecuente en China. Hay elementos colectivos, pero no tan fuertes como en la cosmología nipona. El Super-yo, el Yo y el Ello aparecen como *mixtos*, entremedias, evitando los excesos de Occidente I.

Hay hipótesis de un moderado optimismo: altos y bajos, pero, en general, existe el progreso, tanto para el Tiempo Personal como para el Tiempo Social. No se da el dramatismo del tiempo occidental, ni el plano Tiempo Social de Occidente II o de la cosmología búdica. El Tiempo es ilimitado. El Reino del Medio está en el centro, y estará ahí durante mucho, mucho tiempo.

■ *Cosmología nipona*. La diferencia básica a medida que nos desplazamos a una cosmología más al Este es el resurgimiento de un tipo de monoteísmo en lo Transpersonal, con un dios trascendente, la Diosa del Sol, *Amaterasu O-Mikami*, que tiene al pueblo japonés (o, mejor dicho, al Emperador, el *tenno*) como su pueblo elegido. El sintoísmo es también altamente local, con incontables *kami*, dioses del poblado, y coincide con el confucianismo y el budismo en formas particularistas y pluralistas.

Tras la Revolución Meiji (o Restauración, como se suele denominar, dando una impresión de continuidad) el sintoísmo estatal construyó un Mundo con Japón en el centro. A su alrededor había países similares a Japón, es decir, especialmente los países del budismo-confucianismo Mahayana; Vietnam, China y Corea, países clave en la construcción *dai-to-a*, la Esfera de Coprosperidad de la Gran Asia oriental de la guerra del Pacífico entre 1931 y 1945.<sup>30</sup> Y fuera de ahí encontramos algo que nos recuerda a la Barbaria de la cosmología sínica: Recursolandia. Mientras que los chinos podrían despreciar Barbaria, salvo como amenaza, esta tercera parte de la realidad, también sin límites, es para los japoneses un enorme Recurso, un lugar donde ir en busca de conocimientos y materias primas y donde vender productos cada vez más sofisticados. *Gaikoku*, el país de fuera.

En la cosmología nipona, la construcción de la Sociedad comparte con la sínica el sistema feudal de cuatro castas, conocido en japonés como *shi-no-ko-sho*, con la diferencia importante de que, al contrario de lo que ocurre en el *shi'h* chino, este *shi* incluiría también el aspecto militar de los *samurai*,<sup>31</sup> con su espíritu *bushido*.<sup>32</sup> Así, en la cosmología nipona, los militares aparecen en la cumbre de la sociedad, mientras que en la sínica son más marginales.<sup>33</sup>

El aspecto más importante de la construcción social nipona es su combinación del estructuralismo de la red búdica y el colectivismo del conjunto, también conocido en Occidente II. Se relaciona luego con la construcción del Yo, con un fuerte Super-yo y un ego débil, similar a la construcción búdica, aunque con un Ello más explosivo, menos sometido a la disciplina budista. La construcción de la naturaleza, sin embargo, es más parecida a la construcción sínica, posiblemente menos abrumada por la naturaleza.

Al igual que en la cosmología sínica, hay altibajos en el Tiempo: los puntos bajos son tan normales como los altos y, por tanto, no hay por qué ponerse histéricos. Pero se registra también un optimismo general, cierta versión de una *idea de progreso*, tanto para el Tiempo Personal como para el Social.

### 2.3. UNA MIRADA A VISTA DE PÁJARO

Si las seis civilizaciones fueran personas con personalidades como las cosmologías, ¿cómo nos caerían tras haberlas conocido mejor? Como nuestra propia personalidad está moldeada por las cosmologías de nuestra civilización, depende de cada persona. Así que permítaseme plantear mis propios prejuicios.

En primer lugar, estoy profundamente impresionado por lo diferentes que son: el mismo *Homo sapiens*, pero ¡qué tremenda la amplitud de la construcción de la realidad en la que viven!

En segundo lugar, tiendo a ver a Occidente I como enérgico e innovador, pero básicamente matón; Occidente II me parece demasiado retirado del mundo; lo Índico, demasiado complaciente, dada su riqueza; lo Búdico me resulta bastante agradable, pero asimismo ensimismado; lo Sínico me parece casi tan arrogante como Occidente I pero menos matón; y lo Nipón se me hace extremadamente impresionante, pero también arrogante y ensimismado. No hay buenos ciudadanos del mundo entre ellos. Pero éste es el mundo en el que vivimos.

## Notas

1. Cualquier persona (P) en cualquier situación (S) posee una cierta cultura, pero no una civilización, según esta definición. La civilización es compartida, sincrónica y diacrónicamente, y el enfoque aquí está en amplias extensiones en tiempo y espacio; no sólo en P en S. El término *civilización* no tiene connotaciones de elevado y bajo, o bueno y malo, respecto a nada.
2. Se detallarán, con cierta extensión, en mi próximo libro, *A Theory of Civilizations* (Una teoría de las civilizaciones).
3. Índica, búdica, sínica, nipona son términos que imitan la terminología de Toynbee, y que resultan útiles porque son todos tipos ideales en el sentido weberiano. Por ejemplo, hay mucho de la cosmología nipona en Japón, pero tiene también una capa superior de Occidente I. Por tanto, las seis cosmologías que vamos a analizar son construcciones teóricas relativas a regiones espaciotemporales concretas, pero no idénticas a esas regiones.
4. Alice A. Bailey, en *The Reappearance of the Christ* (La reaparición del Cristo), Londres, Lucis Press, 1948, tiene una perspectiva similar sobre la divisoria Oriente/Occidente: «Los Avatares (definidos como “mensajeros divinos”, p. 7) más fácilmente conocidos y reconocidos son Buda en el Este y Jesucristo en el Oeste. Sus mensajes resultan familiares a todos, y los frutos de sus vidas y palabras han condicionado el pensamiento y civilizaciones de ambos hemisferios» (p. 10; estoy en deuda con Cliff Goalstone por haberme puesto sobre la pista de esta fascinante autora). Por supuesto, Mahoma sería el Avatar para el islam, y en el judaísmo hay varios, siendo una religión multiprofética frente al monoprofetismo del cristianismo (ortodoxo, católico o protestante) y el islam (suní o chiíta). Y sí que tiene importancia que el budismo (del Sur —hinayana, theravada—, del Este —mahayana— o del Norte —lamaísta—) venga solo o mezclado con otras visiones del mundo.
5. Aplicando esta definición, Filipinas (católica/musulmana) e Indonesia (musulmana) corresponden a Occidente en términos culturales, no geográficos.
6. Así, hay Occidente en Oriente (como Filipinas, Indonesia y la capa superpuesta del Occidente I), y hay Oriente en Occidente (por ejemplo, la Edad Media, digamos entre los años 250 y 1250 en la Europa occidental). En otras palabras, el punto de partida para todo este ejercicio no es una división geográfica simplista Este/Oeste.
7. La sencilla razón de esta exclusión tiene que ver con las propias limitaciones del autor: tiene cierto conocimiento de las seis civilizaciones escogidas para el análisis y casi ninguno de las culturas indígenas. Lo que quiero es algún contacto directo, no a través de antropólogos como comunicadores en el espacio social. A esto se podría objetar que aquí hay cierta dependencia de los historiadores como comunicadores en el tiempo social. Pero la vida en Occidente expone a las personas históricamente conscientes a los caminos del pasado, sedimentados en capas en nuestras mentes, reflejados ampliamente a nuestro alrededor, al menos en las zonas ricas en historia.
8. El lector reconocerá los espacios de la tercera parte, la de la teoría del desarrollo. La diferencia es que aquí se ha preferido el término *Yo* frente a *humano* o *persona*, para subrayar que el enfoque está más sobre el interior de la persona. Otros analistas utilizan algunas de estas categorías, y añaden otras; por ejemplo, Florence R. Kluckhohn y Fred L. Strodtbeck, *Variations in Value Orientations* (Variaciones en la orientación de valores), Evanston (Illinois), Row, Peterson, 1961. La lógica que inspira el presente esquema viene de Kant (espacio, tiempo y conocimiento: el espacio se llama aquí Mundo; y el conocimiento formulación epistemológica), y surge también del contexto bastante evidente de cualquier ser

humano: la naturaleza, otras personas (aquí llamado Sociedad) y dios (aquí denominado lo transpersonal, para no atarse a interpretaciones teístas, incluso monoteístas, de lo transpersonal). El Yo ha tenido que ser añadido como algo a lo que cada persona se relaciona, consciente o inconscientemente. Hay muchos ensayos y errores detrás un esquema que puede ser utilizado tanto para la paz como para el conflicto, para el desarrollo y para la civilización.

9. En anteriores aproximaciones a los supuestos subyacentes en las civilizaciones comencé con cinco (Espacio, Tiempo, Conocimiento, Persona-Naturaleza y Persona-Persona). Posteriormente añadí el número 6 (Persona-Trascendental), y finalmente el 7 (Yo). Se podrían añadir muchas más para obtener una parrilla aún más rica para la descripción y la formación de teorías, pero, en ese caso, uno de los objetivos básicos podría quedar aún más lejos: el de tener una visión general, aunque lo suficientemente rica como para poder ser algo específica. En las listas originales, los tres primeros —espacio, tiempo y conocimiento— eran las categorías de los supuestos apriorísticos de Kant, y los otros tres parecían igualmente necesarios si queremos describir una civilización: la relación con la naturaleza, con otras personas y a lo transpersonal (una formulación más amplia que *Dios*, término con connotaciones personalistas, antropomórficas y, por tanto, occidentales). Pero *relación* a también se desechó, puesto que todas las dimensiones intentan captar cómo se relacionan con algo quienes viven en una civilización y comparten su discurso. Además, en la lista de Persona-Naturaleza, Persona-Persona y Persona-Transpersonal desaparecían o el Yo o la Sociedad (según cómo se interpretase Persona-Persona); de ahí la actual distinción.
10. Otros lo harían de otra manera, pero yo personalmente encuentro útiles los siguientes discursos:
  - *Naturaleza*: cómo se relacionan los seres humanos con otras formas de vida, incluyendo hábitos alimenticios.
  - *Yo*: la tríada freudiana del Super-yo, el Yo y el Ello.
  - *Sociedad*: vertical/horizontal e individual/colectivo.
  - *Mundo*: cómo dividen el mundo geopolíticamente las civilizaciones.
  - *Tiempo*: cómo se distribuyen las variaciones en el tiempo.
  - *Transpersonal*: immanente frente a trascendente, y estructura trascendental.
  - *Epistemología*: atomístico/holístico y deductivo/dialéctico.
11. Al decir esto, queda implícito que, así como los listados de civilizaciones y espacios están cerrados (para el presente autor; éstos son los que a mí me ha parecido interesante trabajar), el discurso sobre valores está abierto. *Lavori in corso*: se trabaja.
12. Véase Salvador Pannikar, «La notion des droits de l’homme, est-elle un concept occidental?» (La noción de derechos humanos, ¿es un concepto occidental?), *Diogenes*, 120 (1982), 87-115.
13. Véase Johan Galtung, «Two perspectives on society» (Dos perspectivas de la sociedad), en *The True Worlds*, Nueva York, The Free Press, 1980, cap. 2.1, 41-44, y las dos siguientes secciones de ese mismo capítulo.
14. El texto básico de Occidente (El Libro, *kitab* en árabe), la Biblia, y en particular el Antiguo Testamento, está construido según esta fórmula.
15. El judaísmo es una excepción a esta regla, al no ser universalista. Tiene que ser particularista, sólo para judíos, restringiendo las conversiones. Que el núcleo de las creencias sea tener un Pueblo Elegido, el pueblo judío, y una Tierra Prometida en la parte oriental del Mediterráneo, hace posible el judaísmo como única religión (singularismo) pero no para todos (universalismo). La Tierra Prometida, descrita con gran nivel de precisión geográfica en el Antiguo Testamento (Génesis 15, 18; Génesis 17, 5-14; Números 34, 1-12) es sencillamente demasiado pequeña para dar cabida a todas las personas.
16. Mateo 28, 19-20: «Id, y predicar a todas las naciones [...] Enseñándoles a respetar todo lo que os he ordenado; y yo estaré con vosotros siempre, hasta el fin de los tiempos» (las cursivas son mías).
17. Tomado de Descartes, *Discourse on Method and the Meditations* (El discurso del Método y las meditaciones) (trad. F.E. Sutcliffe), Londres, Penguin, 1968, p. 41; ed. orig., 1637.
18. Con un comentario: la pirámide es demasiado continua. El Mal, esté en la Naturaleza, en el Yo, en la Sociedad o en el Mundo, no se percibe como un continuo con el resto, sino que tiene su propia existencia y lógica.

19. La Unión Europea, con los 70 países ACP (Africanos-Caribeños-Pacíficos) tales como los define el Tratado de Maastricht, es un intento de crear un Estado-mundo, que no engloba todo el mundo, pero sí lo abarca. ¿Es éste el esfuerzo final de Occidente I?
20. Cómo se relaciona la cosmología al conjunto de la formación social es un problema que se analizará en *A Theory of Civilizations* (Una teoría de las civilizaciones), pero que se omite aquí por razones de espacio. Más en concreto, la tesis *Hombre/Mujer = Occidente/Oriente* se demuestra en gran medida válida, con consecuencias como la potencial alianza de las mujeres de todas partes con Oriente, contra la actual dominación del mundo por varones de cosmología Occidente I.
21. Véase Johan Galtung, Erik Rudeng y Tore Heiestad, «On the Last 2,500 Years in Western History And Some Remarks on the Coming 500» (Sobre los últimos 2.500 años de la historia occidental y algunos comentarios sobre los próximos 500), en Peter Burke (ed.), *New Cambridge Modern History, Companion Volume*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, vol. XIII, 318-361.
22. Véase el maravilloso libro de Leonado Boff, *Saint Francis: a Model for Human Liberation* (San Francisco: modelo para la liberación humana), Nueva York, Crossroad, 1984.
23. El *Funktionsbegriff* de Cassirer ha ido sustituyendo gradualmente al *Substanzbegriff* aristotélico. Véase Ernst Cassirer, *Substance and Function* (Sustancia y función), Nueva York, Dover, 1953 (la edición original, en alemán, es de 1910).
24. Visto en el muro de Berlín, entre incontables graffiti, a principios de los ochenta: «Karma: "Cualquier cosa que digas, y cualquier cosa que hagas / antes o después vuelve a tí"».
25. El sikhismo, un compromiso (si es ésa la palabra) muy interesante entre el islam y el hinduismo, ofrece reencarnación, pero sólo durante algunas generaciones, tras lo cual el alma es admitida en el Paraíso.
26. Se podría argumentar que el lamaísmo, al basarse en el concepto de un dios viviente, el Dalai Lama, y en el linaje de la reencarnación más que en el renacimiento, no es realmente budismo.
27. Honolulu, University of Hawai'i Press, 1964. Nakamura compara los budismos de la India, China, Tíbet y Japón para comprender mejor los aspectos no budistas de su sistema de creencias.
28. Para una visión crítica y bien documentada, véase Diana Y. Paul, *Women in Buddhism: Images of the Feminine in the Mahayana Tradition* (Mujeres en el budismo: imágenes de lo femenino en la tradición Mahayana), Berkeley (California), University of California Press, 1988.
29. *Zhong dao*, el camino del medio.
30. Tras la capitulación japonesa en 1945, esta construcción sufrió cierto declive durante un corto espacio de tiempo. También se introducían otros países, pero de menor importancia.
31. En realidad, es la lectura japonesa del término *shii*. No es raro que los caracteres chinos tengan una lectura similar al chino y otra sólo japonesa.
32. Bushido es un código del guerrero o, en sentido amplio, de la casta o clase samurai, que subraya la audacia, la obediencia a la autoridad, la bondad y la virtud ética hacia las clases inferiores.
33. Por otra parte, en la traducción de *shí'h* entra también el elemento de *caballero* (andante).

## III. Consecuencias: paz, guerra, conflicto, desarrollo

### 3.1. COSMOLOGÍA Y LAS IDEAS DE DESARROLLO Y PAZ

El problema que se analizará en este capítulo es el siguiente: dados los postulados del cuadro 2.1 del capítulo anterior sobre la cultura profunda, o cosmología, de seis civilizaciones —Occidente I, Occidente II, Índica, Búdica, Sínica y Nipona—, y, especialmente, cómo construyen cada una la Naturaleza, el Yo, la Sociedad, el Mundo, el Tiempo, lo Transpersonal y la Formulación Epistemológica, ¿qué cabe esperar en términos de ideas, teorías y práctica de *paz y desarrollo*? No se trata de un ejercicio de deducción con una respuesta previamente dada, conociendo, por ejemplo, la teoría y práctica de Occidente I en ambos campos. Es más cuestión de articular los postulados en dirección a nuestras preocupaciones, aunque buena parte de eso se acerque mucho a la deducción.

Desde el punto de vista de las ciencias de la paz, *paz* significa «reducción de la violencia directa, estructural y cultural». También podemos utilizar la definición más estrecha de *paz en negativo* como «reducción de la violencia directa», y seguidamente identificar la «reducción de la violencia estructural» con «desarrollo». Pero esas definiciones no son realistas, no tienen contacto con la realidad de la cultura profunda.

Definiciones más realistas podrían ser como las siguientes:

- *El desarrollo es el despliegue de una cosmología a lo largo del tiempo.*<sup>1</sup>
- *La paz es la condición espacial para el desarrollo no violento.*<sup>2</sup>

*Realista* (a no confundir con el *realismo* de la teoría y práctica de la fuerza) quiere decir «en concordancia con la primacía de las tesis de la cultura», es decir, según el código. Y eso hace que el desarrollo sea un concepto más básico que la paz. La función de la paz es que nada lo estorbe.

Partiendo del cuadro 2.1, ¿qué desarrollos (en plural) se desprenden?

■ *Occidente I*. En la construcción del Tiempo tiene una Idea de Progreso, tanto a nivel personal como social, construyendo personas y sociedades fuertes, bajo una crisis latente que confronta a Occidente con el «lógalo o rómpele» (todo o nada). Las personas fuertes que lo han logrado se convierten en élites sociales, y las sociedades fuertes que lo han logrado acceden al Centro del Mundo. En este proceso la naturaleza queda sojuz-

gada, también por una formulación epistemológica antiglobalizadora y antidialéctica al servicio del desarrollo como ingeniería natural, personal, social y mundial. Un Principio único, singular, universalmente válido guía el desarrollo: cumplir la Ley de Dios, personal y socialmente en la versión religiosa (con el clero en la cumbre) y, en la versión laica, cumplir la Ley del Crecimiento (con el dinero en la cumbre), personal y socialmente. La Periferia social y mundial consiste en esas personas y sociedades que aceptan el Principio guía; otros, que no aceptan el Principio, son el Mal. La paz implica que estos últimos sean eliminados, incapacitados, marginados, para que el desarrollo pueda avanzar sin que lo obstaculicen las fuerzas del mal. Y puede tener consecuencias catastróficas para el Otro.

■ *Occidente II*. Están presentes el Progreso y la Crisis, pero sirviendo a la Ley de Dios, al desarrollo espiritual de la persona, y como puerta de acceso a la élite para el clero y algún santo de vez en cuando. La persona se desenvuelve en su ámbito local y ello no implica cambio social. La visión espacial que define el Centro es limitada, circunscrita al nivel local. La formulación epistemológica, fundamentalmente teológica, sirve a ese desarrollo: descuida la Naturaleza, posiblemente con consecuencias catastróficas para ésta, para la Sociedad y, en última instancia, para el Yo; el declive y caída de Occidente II.

■ *Índica*. El enfoque del desarrollo tendría que ser a nivel personal, dada la Idea de Regreso inherente a las teorías cíclicas (*kalpa*) de la Sociedad y el Mundo, aparentemente inevitables. En este punto hacen su entrada, como pilotos del desarrollo, los cuatro principios básicos que rigen el hinduismo: *dharma* (obligación moral), *artha* (riqueza, sustento), *kama* (placer) y *moksha* (liberación). La vida se divide en cuatro fases. A medida que se va desarrollando, *moksha*, la liberación como método, va liberándose a sí misma. En la primera fase, el enfoque es sólo sobre el *dharma*; en la segunda, la persona está plenamente lanzada a este mundo; en la tercera, el enfoque está en el servicio, en este mundo; y la fase final se centra en la autorrealización. *Moksha*, implícita en todas, es el máximo de la fase final. La vida social debe adaptarse a ese marco; quizás quienes están en la última fase imparten su sabiduría a quienes están en la primera, y *artha/kama* no debe interponerse en el camino de *dharma/moksha*. Operan dos formulaciones epistemológicas: una sirve a *artha/kama*, más al estilo de la ciencia occidental, y otra a *dharma/moksha*. El único obstáculo en el camino de *moksha* (y de una mejor reencarnación) es el propio Yo, no un Otro maligno: la paz es básicamente con uno mismo.

■ *Búdica*. El desarrollo serviría al crecimiento personal en el sentido de *moksha*. Puesto que ocurre en el ámbito local, en soledad o en compañía de otros en el *shanga*, el desenvolvimiento de la cosmología no implica cambios sociales o mundiales más allá de lo necesario para que el nivel local proporcione lo justo, ni demasiado poco ni en exceso, para la necesidades de todas las personas. La formulación epistemológica sirve a esta función, incluyendo una relación con la naturaleza que posibilita la satisfacción de las necesidades de seres humanos y otras formas de vida a nivel local. La paz es con uno mismo y con todos los demás seres.

■ *Sínica*. El desarrollo es personal y social, ambos con sus variaciones. Hay una preocupación puente: preservar y fortalecer el Reino del Medio. *Desarrollo* es por encima de todo el desarrollo de China. Si para ello se necesita transformación social interna, hágase. Si China está seriamente amenazada por bárbaros de cualquier tipo, los medios últimos de

defensa serán parte de la construcción social. Con débil articulación de lo Transpersonal, el objetivo del desarrollo personal no puede ser la salvación individual, la reencarnación o el renacimiento. La continuidad en el tiempo reside en la supervivencia del clan, la comunidad local y China. La formulación epistemológica estará al servicio de este objetivo, siendo chinocéntrica.

■ *Nipona*. Esta cosmología comparte con Occidente (I y II) el sentimiento de elección trascendente, y con China el de elección positiva, defensiva (siendo China, como Francia, un pueblo elegido, pero por sí mismo; *un peuple élu, mais par lui-même*), contra el intrusismo. Pero no hay una identificación del Mal, encarnado en musulmanes, paganos, comunistas..., por todo el mundo, que deban ser eliminados allá donde estén por acciones ofensivas en nombre de la paz (por Occidente I, que se ve a sí mismo como cristiano, civilizado y democrático). El enfoque está sobre el desarrollo de Japón, pero de forma menos auto-suficiente que en China; también se basa en intercambios con Recursolandia, y hay una cierta japonización de los países *dai-to-a*. El desarrollo es personal y social, con sus altibajos. Una vez más, dado que la salvación, la reencarnación y/o renacimiento están poco articulados, el peso de la continuidad recae en la familia y la sociedad. La acumulación personal y social de la riqueza necesaria para que eso se materialice sería parte del concepto de desarrollo. La formulación epistemológica tendrá que estar a su servicio, centrándose básicamente en Japón.

Centrémonos ahora en la naturaleza, el *entorno*. Al margen de la cosmología, la naturaleza es el escenario donde se produce el desarrollo como realización de los códigos. La construcción de la naturaleza en la primera fila del cuadro 2.1 divide las seis cosmologías en tres grupos. Sin embargo, la relación con la naturaleza es también consecuencia de la construcción del Tiempo y el Espacio (Mundo), y, más en concreto, de si el Tiempo y el Espacio se perciben como limitados o ilimitados.<sup>3</sup>

Nos da cuatro posibilidades, expuestas en el cuadro 3.1. Como es habitual, los extremos son Occidente I y Búdico. Las cosmologías occidentales construyen el tiempo laico como finito, con un principio y un final, y de ahí su drama, la concatenación del tiempo, las crisis. El resultado es que «sea como sea, no estamos aquí para siempre», *après nous le déluge* (después de nosotros, el diluvio); para resolver los problemas, llegará o bien la Redención (una primera o segunda venida del Mesías), o bien el Apocalipsis, que también *solucionará* todo.

Disponiendo sólo de espacio limitado, Occidente II se autodestruyó. Sin embargo, Occidente I construye el espacio como ilimitado, y a cambio destruye al Otro, por todas partes, intentando salvarse ecológicamente. Es lo contrario al punto de vista búdico (y en cierta medida el índico) de contar con una buena administración doméstica local porque

**Cuadro 3.1. Cosmologías en términos de los límites de tiempo y espacio**

	Espacio ilimitado	Espacio limitado
Tiempo limitado	Occidente I	Occidente II
Tiempo ilimitado	Sínica	Índica
	Nipona	Búdica

«estaremos aquí para siempre». Las cosmologías sínica y nipona están en medio; podrían moverse tanto en dirección a Occidente I como a la búdica.

Demos entrada ahora a la *pax*, tal como la reflejan las cosmologías, analizando los conceptos de paz alrededor del mundo,<sup>4</sup> sometiendo a prueba hipótesis de vínculos cosmológicos intrínsecos entre desarrollo y paz. Empezamos en Occidente I, con el concepto de *pax* del Imperio romano. Esta *pax* hace una interpretación restringida de la paz como *absentia belli*, ausencia de guerra, de violencia organizada entre grupos definidos por clase, raza, cultura (nación, incluyendo idioma, religión, ideología) y ubicación territorial. La paz internacional o externa es la ausencia de guerras exteriores; interpaíses, interestados, o internaciones (en el sentido de interculturales). La paz interna o social es la ausencia de guerras internas, en las que grupos de clase, raza, nacionales o territoriales retan al gobierno central o se desafían entre sí. Como el gobierno centralizado aparece bastante tarde en la historia de la humanidad, también aparecen tarde las guerras entre y contra gobiernos. Por lo tanto, las guerras son evitables, y la paz es conseguible por principio.

La *pax* latina está relacionada al pacto, como en *pacta sunt servanda*, «los tratados tienen que cumplirse». La teoría que lleva implícita —que la paz es una relación contractual, consciente y mutuamente acordada— es el origen de la tradición del derecho internacional occidental. Pero el legado romano se expresa también en *si vis pacem, para bellum*, «si quieres la paz, prepara la guerra», fuente de la tradición militar occidental y otra rama de la teoría occidental dominante de la paz: paz mediante la disuasión de cualquier agresor en potencia. El agresor será contrarrestado en casa mediante una defensa defensiva y/o fuera por una defensa ofensiva o simple agresión. El pensamiento dominante occidental sobre la paz ha cambiado muy poco en los últimos 2.000 años, aparte de algunos elementos orientalizantes durante el período medieval, Occidente II.

Definiciones más amplias de paz suelen incluir el concepto de *pax*, pero lo amplían haciendo tres preguntas: «¿Qué tipo de violencia?», «¿Quién ejerce la violencia?» y «¿Paz con quién?».

La primera pregunta lleva a distinguir entre violencia al cuerpo y violencia a la mente y al espíritu. Ejemplo de la última es el de vivir bajo la amenaza de exterminio por una guerra en la que se utilizasen armas de destrucción masiva (como una guerra nuclear), extendiendo la definición de paz como ausencia de guerra para que incluya la amenaza de guerra. La consecuencia es paz por medios pacíficos.

La segunda pregunta intenta identificar al actor capaz de infligir daño y motivado para hacerlo. Lleva a distinguir entre violencia directa y violencia estructural.

La tercera pregunta ensancha todo el punto de vista al introducir la paz con Otros no humanos y la paz con uno mismo.

Desplazándonos desde la *pax* romana hacia el Este, nos encontramos con la griega *eirene*, el *shalom* hebreo y el *sala'am* árabe. Los tres recogen la segunda pregunta. La paz se convierte en *paz con justicia*, fusionando la ausencia de violencia directa y estructural. La cuestión está en cuál de las partes tiene prioridad.

La tercera pregunta, «paz con quién», se recoge aún más al Este, fuera de Occidente, en los conceptos índico-búdicos, de *shanti* y *ahimsa*, que también se traducen habitualmente por *paz*.

*Shanti* significa «paz interior», paz con uno mismo, sin que ninguna parte del cuerpo, mente o espíritu cause violencia a las otras partes. *Shanti* podría verse como complemento del enfoque occidental de *paz exterior*, y como condición necesaria para esa *paz exterior*, partiendo del razonamiento de que sólo personas con paz interior serán capaces de causar paz exterior.<sup>5</sup>

*Ahimsa* significa «no daño», abarcando al Yo (paz interior) y a la naturaleza, dando entrada a la dimensión ecológica que generalmente falta en Occidente (una excepción es San Francisco de Asís). *Ahimsa* era el concepto de paz del principal practicante de la paz de nuestros tiempos, M.K. Gandhi, un concepto utilizado como base para la lucha no violenta, *satyagraha*, contra violencias estructurales como el sexismo, las castas, el racismo, el industrialismo y el colonialismo, y como alternativa a la violencia directa comunitaria, social e internacional. Gandhi también pretendió crear una cultura de paz ecuménica, contrarrestando la violencia cultural que se expresa por y en tantas religiones.

Más al Este todavía, el *ho p'ing/p'ing ho* chino, o, en japonés, *heiwa/wahei*, apuntan a la armonía interior, social y mundial, complementando los conceptos de paz exterior e interior, percibiendo armonía *entre* las esferas internacional, social y personal como condición para que todas ellas se hagan realidad. Hay aquí un metaconcepto muy globalizador que abarca la organización social y personal.

Cerrando el círculo, volvemos a la restringida *pax*, bien institucionalizada e interiorizada en Occidente. En ese concepto falta la atención a la violencia estructural, a la paz interior, no violencia y armonía entre las esferas de la condición humana. Pero el concepto de paz es abierto, como los de libertad y justicia, sin que ninguna cultura tenga el monopolio de su definición. Todos ellos son aspectos de un concepto más universal de paz que aún no se ha definido. Como si en un tiempo hubiera existido un concepto universal de paz y la humanidad hubiera sido una; después hubo una fisión siguiendo las líneas de fractura, especialmente las de la cultura (nación, civilización), y cada una se hubiera quedado con un fragmento de paz. Evidentemente, una de las tareas de las ciencias de la paz es volver a reunirlos.

### 3.2. PAZ Y DESARROLLO SEGÚN OCCIDENTE I

Hoy hay una capa de Occidente I prácticamente en todas partes, como una especie de velo, *maya*. Los demás conceptos están subyugados bajo ella, luchando como semillas bajo el asfalto. Por encima está la teoría y práctica de Occidente I de la paz y la seguridad: un mundo que tiene su centro en el Oeste y una enorme periferia no occidental en la que influir, a la que convertir, a la que civilizar.<sup>6</sup>

A partir de aquí, surgen dos posibilidades, dependiendo de si estamos operando con una división del *espacio* en dos partes, Centro y Periferia, o en tres, Centro, Periferia y Mal. La primera conceptualización del espacio es compatible con el universalismo de organizaciones como la Liga de Las Naciones y las Naciones Unidas, en las que el poder ejecutivo que integran favorece a los países occidentales, y que han sido construidas en torno a teorías y prácticas occidentales, por ejemplo, con relación al derecho internacional (el sistema de La Haya).<sup>7</sup> Y, en correspondencia, el segundo concepto da origen a un sistema de tratados y alianzas contra el Mal, centrados en el principal poder occidental, por ahora, Estados Unidos (con su OTAN, TIAP, SEATO, CENTO, ANZUS, AMPO y demás). Todos ellos ligan la periferia al centro, en una alianza contra males como el *comunismo internacional*, el *terrorismo* o los *islamistas fanáticos*. Esto tuvo su reflejo en el sistema que se construyó en torno al que fue en su día el mayor poder en la parte oriental de Occidente: la Unión Soviética y la Organización del Tratado de Varsovia, contra el *fascismo*, el *imperialismo*, el Mal, en su construcción del mundo.

El Principio del Mal se ha organizado en torno a dos ejes de la historia, vistos desde Occidente: uno nacional y uno ideológico. Las naciones señaladas como candidatas a esta importante posición en la construcción occidental del mundo son sobre todo las *bárbaras*

y salvajes, judíos, árabes, turcos y rusos; y sus correspondientes ideologías, paganismo, judaísmo, islam (para árabes y turcos), cristianismo ortodoxo y comunismo (incluso comunismo ateo). El *imperialismo occidental* sería la versión del Este. Uno y otro podrían añadir el *peligro amarillo* al repertorio. Por lo tanto, el Mal ha sido ubicado fuera de Occidente por una parte, y en las religiones e ideologías que compiten dentro de Occidente por otra. La cantidad de violencia que se ha ejercido en la historia en nombre de la paz y la seguridad contra estas *fuerzas del mal* es increíble: los judíos matan al Cristo, los judíos matan musulmanes, los musulmanes matan judíos, musulmanes matando cristianos, cristianos matando musulmanes, cristianos matando judíos en los progromos y el Holocausto.<sup>8</sup> Estaba dispuesto el escenario para la secuela laica: liberalismo-capitalismo contra marxismo-socialismo, cada uno matando al otro.<sup>9</sup> Más adelante, reconciliados, puede que ambos decidan ir contra el islam (¿o el peligro amarillo?) como mal común.

En lo que hace al Tiempo, cabría esperar una paz y seguridad occidentales compatibles con la Idea de Progreso, y también una Idea de Crisis que pudiera llevar o bien a *der ewige Frieden*, la paz perpetua, o bien al desastre total; en otras palabras, una visión apocalíptica. Compatible con las dos ideas es la dependencia de medios militares en general y medios militares *agresivos* en particular, sean éstos para disuasión retaliatoria o sencillamente para ataques agresivos para arrancar el mal de raíz.

Por un lado, un laborioso trabajo para lograr alianzas y un perfecto equilibrio de poder; por otro, se juega con fuego. Para la mayoría de la especie a la que aquí nos referimos como *Homo occidentalis*, no es noticia la advertencia que reiteradamente lanzan todo tipo de movimientos pacifistas a lo largo de los tiempos —que las políticas armamentísticas son peligrosas y no sólo destructivas, sino autodestructivas—. Por el contrario, esas políticas pueden aceptarse precisamente porque son peligrosas y el peligro se percibe como *normal y natural*, compatible con la idea general del progreso mediante las crisis, incluso el apocalipsis. El desarme, si llega a darse —por no mencionar una *carrera de desarme*—, iría contra el devenir natural de las cosas, y probablemente se contrarrestaría. La paz tiene que llegar como una conversión, una transformación repentina, desencadenada por la crisis; quizás incluso por una gracia providencial, una epifanía. ¿Y quién necesita la conversión? El Mal, por supuesto, no el Centro occidental. Por tanto, ¡seguid firmes, manteneos alerta!

Aquí encaja la formulación epistemológica occidental: un par de ideas simples en la parte superior, y un montón de satélites muy, muy concretos y más o menos lógicos en la parte baja del sistema de pensamiento. Nociones como «si quieres la paz, prepárate para la guerra» y «un ataque es la mejor defensa», alcanzan carácter axiomático, no se pueden falsificar nunca, no son ni siquiera falsificables. Si, pese a todo el trabajo realizado para disuadir al mal, estalla la guerra, se toma como una prueba más de que el nuestro es un mundo peligroso, no de que se provocó al Mal. Y, en ese mundo, equilibrio viene a significar *superioridad*, lo cual, cuando las dos partes van buscándola, cierra el círculo del conflicto y la carrera de armamentos. Criticar la teoría de *paz mediante la fuerza* por simplista es errar el tiro: tiene que ser simplista. Evidentemente, la guerra es compatible con la sociedad bíblica de cuatro clases, con Dios en la superior, después la humanidad dividida en dos partes, hombres y mujeres, y la naturaleza en la clase inferior. Poseer fuerza abrumadora e inteligencia es una manifestación de *omnipresencia, omnipotencia y omnisciencia*, características divinas y no sólo para los dioses occidentales. Pero ¿cómo puede ser compatible la guerra con la *benevolencia* o el bien, cuarta característica fundamental de *dios*? La guerra es malévolamente en sí misma, en sus consecuencias, para todos. La benevolencia en la guerra sólo puede manifestarse mediante el supuesto de que esa gue-

rra se está librando en nombre de un principio superior, muy por encima del indecible sufrimiento del campo de batalla y de la posguerra. Esos principios existen, de hecho: el *Triunfo del Señor* sería la versión religiosa; la *Lucha por la Libertad*, por la *Gloria de la Nación* o de la *Clase* serían las versiones ideológicas. De esos principios brotan con facilidad las teorías sobre guerras justas, *iustum bellum*, en nombre de la religión o ideología occidental, sean éstas judaísmo, cristianismo, islam, o liberalismo o marxismo.

A la vez, la organización militar es profundamente vertical, excepto en la forma transitoria, no jerárquica, de la guerrilla, que generalmente se desbanda tras su utilización. Es individualista en el sentido de que hay grandes probabilidades de llegar muy arriba en esas jerarquías, por medio del riesgo asumido; incluso se puede lograr la vida eterna, como monumento en el occidente cristiano o en el Paraíso en el occidente islámico (chíita). La guerra afloja las rígidas estructuras de clase y ofrece nuevas oportunidades como recompensa por la paciencia en la paz y los heroicos sacrificios en la guerra, aunque a veces sea únicamente *post mortem*.

En general, a las mujeres se les ha negado esa oportunidad. Están en las orillas del sistema, sirviendo de víctimas —también de la violencia específica antimujer conocida como violación—, y como pequeñas ayudantes no sólo dedicadas a la reproducción de la especie (también como enfermeras, reparando a los hombres para más guerra), sino asumiendo asimismo tareas productivas desatendidas al marchar los hombres a la guerra. Y éstos no son sólo los hombres de una casta guerrera profesional, sino, en principio, toda la población masculina, excepto algunos objetores. De hecho, cuanto más universal es el servicio militar, la conscripción, más ideología hay que meter como fuerza motivadora.<sup>10</sup> Puesto que el reclutamiento obligatorio lo impone el Estado-nación, el nacionalismo será la ideología motivadora utilizada por el Estado en la guerra, en un mundo construido como un sistema interesado. Paradójicamente, cuantos más derechos humanos concede el Estado-nación, más obligaciones humanas pueden exigirse de la población, por ejemplo en forma de impuestos y servicio militar.<sup>11</sup>

Sólo nos queda añadir a este cuadro la imagen de la guerra como violación y devastación de la naturaleza. El panorama que emerge es de total falta de consideración, que demuestra la ascendencia de los seres humanos sobre los niveles inferiores de vida y sobre el entorno en general. La cosmología está ahora plenamente articulada.<sup>12</sup>

Conclusión: cualquiera que, de una u otra manera, se oponga al *establishment* bélico occidental y al enfoque militar de la paz y la seguridad debe darse cuenta de que es una pelea a nivel de la ideología y cultura profundas, el nivel de la cosmología. No es meramente cuestión de debate y lucha ideológicas, como entre la izquierda y derecha ideológicas en la política interna occidental, o entre el liberalismo y el marxismo.

Hay mucho más en juego: el enfoque militar en su totalidad es una articulación casi perfecta de presupuestos cosmológicos y, por esa misma razón, hunde sus raíces en la esencia del occidentalismo. La preparación para la guerra, y la propia guerra, encajan hasta demasiado bien en el código general. Es muy poco probable que se dé un cambio de actitud, de no ser que se cuestione la propia cosmología, y no sólo eso, sino que se altere en cierta medida. Probablemente, en los últimos 2.500 años de la historia occidental, eso sólo ha ocurrido en dos ocasiones: durante la transición del Imperio romano (en el Oeste) a la Edad Media y durante la transición del medievo a la Edad Moderna.<sup>13</sup>

Desgraciadamente, eso mismo es aplicable a la teoría y práctica occidentales sobre el desarrollo. *Desarrollo = crecimiento económico* no es una elección que el *Homo occidentalis* haga al azar entre muchos conceptos de desarrollo. Es la verdad, en el sentido de ser normal y natural, compatible con la cosmología occidental, y, por esa razón, no es objeto de

un debate serio. El discurso del desarrollo viene ya definido por la cosmología, en buena parte dentro del enfoque del crecimiento económico, y, respecto a la paz, en el enfoque del equilibrio de poder.

Centrémonos entonces en el *tiempo* y el *espacio* juntos. *Desarrollo* es un caso especial dentro de la más general *noción de progreso*, definida de tal forma que Occidente aparece como *países más desarrollados* y lo que no es Occidente como *países menos desarrollados*, incluso subdesarrollados o no desarrollados. Tiene que haber Centro y Periferia, ambos *desarrollándose*, puesto que hay un dinamismo universal en estas cuestiones. Ahí está la promesa de progreso para todo aquel que acepte las partes fundamentales del código occidental.<sup>14</sup> En esto, sin embargo, también hay contradicción: si la parte no occidental alcanzase a Occidente, los países menos desarrollados podrían a su vez ponerse a la par de los más desarrollados y éstos al mismo nivel de Washington, D.C. Amenazador, sin duda.

Precisamente es aquí donde entra otro aspecto de la cosmología occidental del tiempo: la *idea de crisis*. Sí, puede haber una crisis; los países menos desarrollados pueden avanzar (como China). De lo que se deducen dos posibilidades: o que los países desarrollados tendrán que seguir desarrollándose en la misma línea que hasta ahora, o quizás en una nueva línea; o que la parte no occidental tomará el mando y desplazará a Occidente de su posición central. Esta aterradora posibilidad, en parte materializada ya debido al rápido desarrollo de Japón y los países vecinos, confirma precisamente la teoría occidental del desarrollo como normal y natural, mediante la estrecha identificación de Occidente con Crisis. Un Centro no occidental definido por el desarrollo es anticosmológico, un crimen contranatura. El modelo tiene que ser Occidente, no el no Occidente.

En lo tocante a la formulación epistemológica, estamos en una situación similar a la relativa a la paz y la seguridad. Ideas simples, como *crecimiento económico* y *productividad laboral* encabezan un sistema de pensamiento que garantiza desarrollo para todos dentro de una teoría económica matematizada. El punto de partida es prometedor: el progreso. Hay variaciones sobre este tema, escuelas de pensamiento diferentes con supuestos diferentes, pero el planteamiento básico sigue siendo el mismo. El proceso es devastador respecto a la naturaleza, pero la degradación medioambiental ha pasado a ser parte del paisaje de la realidad contemporánea. Es compatible con la verticalidad y el individualismo, con que a las mujeres se les asigne una posición inferior (reproducción en vez de producción), y con grandes oportunidades para una rápida movilidad personal mediante la asunción de riesgos, incluso de sacrificios, como en el ámbito militar. Para este tipo de desarrollo son imprescindibles los emprendedores y otros jugadores en el *mercado*, y suelen ser varones.

Existe también un principio cuasidivino, el sucesor laico del esfuerzo diario a mayor gloria de Dios: el bienestar personal, en el sentido de un alto nivel de vida personal material, de comodidad, y, si no vida futura eterna, al menos longevidad y buena salud. Los niveles de vida materiales desempeñan respecto al desarrollo un papel parecido al de la libertad en relación con la búsqueda de la paz: el objetivo primordial que justifica los efectos colaterales negativos, como la crisis ecológica, la miseria, la represión y la guerra.

Se puede argumentar que libertad<sup>15</sup> y bienestar/salud son cosas específicas que la gente procura tener, no algo abstracto como paz y desarrollo. Pero eso es a nivel individual. A nivel nacional, seguridad y crecimiento se convierten en objetivos por propio derecho como condiciones colectivas para la satisfacción de necesidades individuales de libertad y bienestar según la versión occidental.<sup>16</sup> Paz y desarrollo son características del sistema, no dependientes sólo de las naciones y personas individuales. Pero el atomismo epistemológico es consustancial a Occidente, centrándose en individuos, no en sistemas.

Hay casos de éxito. El ascendente militar ha creado un espacio en el cual se pueden trabajar algunas formas de paz y libertad en el centro, aunque a costa de la periferia, por no mencionar a las fuerzas del mal. Igual ocurre con el nivel de vida material. Nuestro mundo actual exhibe niveles considerables de bienestar en el centro. Hay menos en la periferia, dado que toda la práctica está atada a normas de colonialismo y explotación, especialmente mediante relaciones desiguales de intercambio entre el centro y la periferia, construida como instrumento material para el desarrollo.

En la práctica, acabamos con los cuatro mundos que tan útiles resultan para comprender la paz y el desarrollo alrededor del mundo.<sup>17</sup> El Primer Mundo, el Centro, el Noroeste del mundo, define el desarrollo y se ve a sí mismo como modelo; el Segundo Mundo, el ex socialista, el Noreste del mundo, era maligno porque aseguraba tener un enfoque alternativo, y ahora es una nueva periferia; el Tercer Mundo, el mundo del Suroeste, es la antigua periferia y sigue siendo *la* Periferia, y el Cuarto Mundo, el mundo del Sureste en el este y sureste de Asia, fue anteriormente como el Tercer Mundo pero actualmente amenaza con sobrepasar al Primer Mundo. Por lo tanto, hay problemas, como los hay en la búsqueda de la paz. Todos ellos aparecen implícitos en la cosmología occidental, y no son necesariamente mal recibidos, puesto que hablan de crisis.

*Conclusión:* tenemos exactamente la teoría y práctica de la paz y del desarrollo que nos merecemos. Cualquiera que no esté de acuerdo, tendrá que entender que la lucha por *otra paz* u *otro desarrollo* no es sólo una lucha por otra ideología o entre derecha e izquierda. Cuando se plantea otro tipo de paz o desarrollo desde la izquierda, por ejemplo, en un marco referencial marxista, en la práctica tiende a resultar bastante parecido a lo antes comentado.<sup>18</sup> ¿Por qué? Porque no ha habido suficiente conciencia del aspecto cosmológico del problema. La lucha por un desarrollo diferente, como la lucha por una paz diferente, tiene que plantearse también como un desafío —hasta como una transformación de la cosmología occidental—, a todas esas creencias profundas que sirven para definir la paz en términos de armamento y el desarrollo en términos monetarios.<sup>19</sup>

### 3.3. PAZ Y MUNDO COMO INTERACCIÓN INTERCIVILIZACIONES

Hasta ahora hemos analizado las consecuencias de los códigos o cosmologías de las civilizaciones para la guerra y la paz, el conflicto y el desarrollo, tanto en la teoría como en la práctica. Pero las hemos ido viendo una a una, no interactuando unas con otras. Y no hay duda de que la paz, la guerra y el conflicto son interacción, implicando a los siete aspectos de los códigos, Naturaleza, Yo y demás. Sin embargo, ese ejercicio, con lo importante que es, queda fuera del alcance de la presente sección; ha sido analizado en otros capítulos.

Por el contrario, aquí realizaremos un trabajo más limitado, utilizando sólo un aspecto de los códigos de las civilizaciones, el de la construcción del *espacio mundial*. Después de todo, la guerra y la paz se desarrollan en el espacio del mundo, así que su construcción debe ser un elemento de primera línea, aunque los otros seis espacios también son importantes y aludiremos a ellos más o menos sistemáticamente.

Las civilizaciones que vamos a tomar en consideración son, como es habitual, la civilización occidental en su versión expansiva, Occidente I; en su versión de contracción, Occidente II; la civilización Índica, la Búdica, la Sínic y la Nipona. A estas seis hemos añadido la *civilización indígena*. Por supuesto que ésta no tiene unidad cultural, excepto en un sentido clave que vamos a utilizar aquí: es relativamente de pequeña escala y parte de una red multicéntrica.

Para refrescar la memoria, repitamos la construcción que del espacio hacen las seis cosmologías, introduciendo al final la *indígena*, para intentar comprender hasta qué punto la guerra y la paz pueden comprenderse como materialización de los aspectos de mundo-espacio de las cosmologías.

- *Occidente I*. El mundo está dividido en tres partes: un Centro occidental, una Periferia pendiente de occidentalización y una periferia del Mal, exterior, recalcitrante, marginal.
- *Occidente II*. El mundo está dividido en muchas partes y cada una de ellas es un centro por derecho propio; un mundo multicéntrico.
- *Civilización índica*. Se concibe el mundo como una sola y gran unidad, inspirada en la doctrina de la fundamental unidad-de-los-seres-humanos, aunque esta doctrina ha sido mejor comprendida en la India que en otros puntos.
- *Civilización búdica*. Hay un supuesto básico de la unidad de los seres humanos, pero también una construcción espacial multicéntrica, donde cada centro es su propio centro de preocupación más que núcleo de control sobre otros y por parte de otros.
- *Civilización sínica*. En primer lugar, el mundo está dividido en dos partes: el Centro en China y la no China o *Barbaria*, que, a su vez, está dividida en cuatro partes, los bárbaros del Norte (los peores), los del Este, los del Sur (los mejores, probablemente) y los del Oeste.
- *Civilización nipona*. El mundo está dividido en tres partes: un Centro, que es Japón; una Periferia interna que consta de algunos países del Sureste del mundo, a grandes rasgos, la Esfera de Coprosperidad de la Gran Asia oriental (*dai-to-a kyoeiken*); y una Periferia exterior, el resto del mundo, que se percibe como una gran *Recursolandia* de materias primas y otros factores de producción, y como un enorme mercado.
- *Civilización indígena*. Una vez más, se considera un mundo multicéntrico, con conocimiento más o menos explícito de los otros centros. En esta construcción multicéntrica pueden aparecer asimismo elementos de otras de las cosmologías mencionadas.

Reduzcamos ahora a cinco civilizaciones, combinando Occidente II, Búdica e Indígena, puesto que todas ellas se mueven en la configuración espacial multicéntrica de las sociedades pequeñas. En comparación a las otras cuatro, no tienen realmente alcance mundial al no adjudicar ninguna estructura al mundo como un todo. Por el contrario, conciben el mundo como algo dividido en muchas partes referidas básicamente a sí mismas —sin partir de que los otros sean una parte periférica de uno mismo, sean necesariamente antagonistas frente a uno mismo o sean elementos que uno debe utilizar—. Pueden darse en ellas aspectos de esos planteamientos, pero no como conceptualizaciones básicas y duraderas. Así que las mezclaremos como civilizaciones con construcciones mundo-espacio multicéntricas.<sup>20</sup>

La matriz que vamos a analizar se expone en el cuadro 3.2 (los signos de exclamación representan peligro).

En este cuadro es claramente visible la diagonal principal: encuentros intracivilizaciones. Se han numerado todas las combinaciones en el orden en el que vamos a analizarlas, arrojando un total de quince relaciones bilaterales. Puede objetarse que la matriz no es simétrica, que una relación bilateral siempre se puede ver desde ambos lados, y, por supuesto, es una objeción correcta. Pero los matices que se sacarían de esas consideracio-

Cuadro 3.2. El mundo como interacción intercivilizaciones

	Occidente I	Multicéntricas	Índica	Sínica	Nipona
Occidente I	1 ¡! Guerra	6 ¡! Absorción, exterminio	7 ¡! Penetración	8 ¡! Penetración, guerra, defensa	9 ¡! Guerra
Multicéntricas		2 Vive y deja vivir	10 Tolerancia; expulsión	11 Tolerancia; expulsión	12 ¡! Absorción
Índica			3 Tolerancia horizontal; violencia vertical	13 Vacío	14 ¡! Distancia, pero guerra
Sínica				4 Sólo una	15 ¡! Guerra, defensa
Nipona					5 (¡!) Sólo una

nes son de menor importancia en este contexto. Así que hay ahora quince tareas que acometer, quince relaciones que explorar.

1. *Occidente I-Occidente I*. Es lo que se consideran relaciones internacionales normales en Occidente, la base primordial de la teoría de las *relaciones internacionales* en particular.<sup>21</sup> Diríjase la mirada a un *pentágono* occidental —Estados Unidos, Reino Unido, Alemania, Francia y Rusia— y ahí se ha dado *bellum omnium contra omnes* (guerra de todos contra todos). La lógica de Occidente I se ha proyectado sobre todos los demás, dando por hecho el expansionismo para todos los estados, como algo normal y natural. Se llena el espacio vacío y el espacio que no está vacío se conquista, hasta que los costos sobrepasen los beneficios. Llegados a ese punto, se traza una frontera más o menos estable, si puede ser suficientemente protegida mediante mecanismos de equilibrio de poder. Por supuesto, ese sistema tenderá a la inestabilidad; las armas ofensivas utilizadas para la disuasión mediante la amenaza de represalias generan una carrera de armamentos, y, tarde o temprano, las carreras armamentísticas acaban en guerra.<sup>22</sup> Sin embargo, como la crisis también está entronizada en la cosmología, las guerras se consideran algo normal y natural, algo inherente a la *naturaleza humana*. Así, esa cosmología se convierte en una profecía autocumplida, que hace realidad las circunstancias previstas por ella misma (por ejemplo, que «el mundo es un lugar peligroso»).

Es difícil calcular qué porcentaje de la actividad bélica humana se enmarca en esta primera combinación Occidente I-Occidente I, pero debe ser considerable. La alternativa es evidente: políticas de paz asociativas dentro de Occidente I, como la Unión Europea, llegando hasta el punto de constituir federaciones y estados unitarios, dejando al descubierto el problema de cómo se relaciona Occidente I con el resto del mundo —números 6, 7, 8 y 9 del cuadro 3.2—. ¿Es capaz realmente Occidente I de imaginar relaciones igualitarias con otros?

2. *Multicéntrico-Multicéntrico*. Abordamos aquí una lógica geopolítica muy distinta. En su planteamiento ideal, cada uno de los centros puede considerar a todos los demás como



partes de un mundo multicéntrico y seguir adelante, inspirado por una doctrina de «vive y deja vivir». En la práctica, sin embargo, en la Edad Media se produjeron guerras, aunque buena parte de ellas eran rituales. Hacia el final de esa época se asentó el expansionismo, pero puede argumentarse que se estaba entrando ya en la civilización Occidente I. Paralelamente, ha habido reinos budistas que desplegaron una considerable actividad bélica (Burma, Tailandia).<sup>23</sup> Se podría contestar señalando que eso fueron desviaciones, y, en cualquier caso, menores, en relación con la constelación Occidente I-Occidente I. Probablemente, se puede aprender mucho más sobre un mundo pacífico de la promesa que contiene el número 2 que de los bien probados fracasos del 1, que ocasionó dos guerras mundiales en la primera mitad del siglo XX. Sin embargo, es una de las prerrogativas de la civilización occidental en expansión no mostrar ninguna preocupación por su historia de beligerancia, creyéndose el centro de cualquier construcción pacífica que pueda alcanzar el mundo. La lógica es sencilla: sólo el bien (Occidente I) puede ser la causa de un buen efecto (la paz).

3. *Índica-Índica*. Es necesario diferenciar entre la manera en que *Índica* es utilizada aquí, referida a la civilización hindú, y la India con sus fronteras actuales y del *raj* británico, antes de la partición. Dentro de esas zonas, las guerras y las amenazas de guerras internacionales han sido y son galopantes. Pero aquí nos centramos en la parte hindú, y sólo existe un país relativamente coherentemente hindú, la India, y sólo un mundo. No puede decirse que en tiempos modernos las partes del mundo hindú, tanto dentro como fuera de la India, hayan emprendido acciones de guerra consistentes unas contra otras. No se encuentra aquí nada parecido a las dos guerras mundiales de Occidente, ni a los preparativos para una posible guerra mundial entre Estados Unidos y la Unión Soviética, con sus aliados, entre 1949 y 1989. Podría replicarse que esto es así porque la mayoría de los territorios hindúes han estado bajo dominación extranjera hasta hace poco (dominio británico, anteriormente dominio mogol), y que eso tuvo un efecto pacificador. Pero no es un argumento muy convincente. Más parece que la India hindú, como sistema interestadado que reúne a un número de naciones hindúes que hablan idiomas tan distintos como los que se hallan en Europa, y con más o menos el mismo número de habitantes, ha tenido mucho más éxito en el logro de la paz que la Europa cristiana. Por supuesto que hay conflictos, pero no hay nada parecido a la división de la Unión India en dos alianzas, con un puñado de estados neutrales, no alineados, entre ambas. Esto no quiere decir que no haya violencia en la India, sólo quiere decir que toma la forma de violencia directa esporádica vinculada al sistema intercomunal, y de violencia estructural institucionalizada vinculada al sistema de castas.<sup>24</sup> El hecho notable es la estabilidad del sistema en su conjunto.

4. *Sínica-Sínica*. Básicamente, hay una sola China, pero tiene una larga historia de señores de la guerra y divisiones internas.<sup>25</sup> Es conocida la brutalidad de la guerra civil nacionalista-maoísta, así como la de la Revolución Cultural y la de la masacre de la Plaza de Tiananmen, el 3-4 de junio de 1989, en relación con las manifestaciones estudiantiles. No hay duda sobre la disposición a utilizar la violencia, pero mucho más contra sí mismos y sus vecinos más próximos (Tíbet, Vietnam, Corea) que contra otros. ¿Es esto consecuencia de la división China/Bárbaros, donde los bárbaros no dan la talla ni siquiera como objetos merecedores de violencia?

5. *Nipona-Nipona*. Sólo existe un Japón, y hoy día está notablemente cohesionado, aunque esa cohesión data de hace sólo poco más de un siglo. Algunos rasgos de las relaciones

anteriores a ese tiempo podrían dar indicios de lo que ocurriría si en el sistema mundial hubiera más de un Japón. Dos Japoneses, expansionistas en lo económico y, potencialmente, también en lo militar y lo político, intentando capturar el uno al otro como recurso, o por lo menos como periferia, podrían crear unas situaciones relativamente intolerables para cada uno, algo parecido a la combinación 1, en la que los países occidentales, expansionistas, intentan convertir en periferias aquellos centros competidores que han decidido clasificar como malignos. Pero en el Japón actual, todos los *han* (clanes) japoneses pre-Meiji han sido incluidos al más alto nivel de asociación, el Estado unitario. El resto es cuestión de cómo la civilización nipona se relaciona con el resto del mundo —números 9, 12, 14 y 15—. Y con esto acaba nuestro ejercicio en relaciones intracivilizaciones.

*Conclusión*. La principal zona de peligro es la civilización occidental en su versión expansionista. Una razón concreta es que el Estado-nación, en sí mismo una construcción que surge de esa cultura, es un instrumento muy adecuado para las relaciones inherentes a ese código de civilización. El Estado-nación implica los actores mundiales de Occidente I, en su más pura esencia. Es de inclinación expansionista, identificando expansión con progreso, dirigiéndose hacia las crisis de su propia construcción que percibe como normales, inspirado por teorías simplistas sobre cómo expandirse, sin consideración hacia la naturaleza, ávido por ampliar su periferia mediante la conquista política, militar, económica y/o cultural de otros pueblos, empujado bien por los dioses occidentales (Yahvé, Dios Padre, Alá), cuyos pueblos elegidos son ellos mismos (judíos, alemanes, ingleses, boers, estadounidenses, soviéticos, islamistas), o por las versiones laicas del nacionalismo. Hoy todo esto confluye coherentemente en una Europa tripartita como realización de la cosmología occidental, con una Unión Europea (católico-protestante), contra una Unión Rusa (eslávico-ortodoxa), y ambas contra una Unión Turca (musulmana).

Puesto que Occidente I ha tenido bastante éxito en el traslado de esa construcción a la periferia mediante la colonización y la profunda neocolonización, caben pocas dudas de que esto caracteriza en buena medida al mundo en general. Occidente ha estado exportando sus tendencias autodestructivas.

Al otro extremo del espectro apuntamos otra zona peligrosa: Japón. El peligro brota de las mismas características básicas de civilización. Los japoneses también se creen un Pueblo Elegido; más aún, tienden a mirar al resto del mundo como periferia o lugar de recursos.

No es de extrañar que una de las guerras principales del siglo XX, la guerra del Pacífico, fuera entre Japón y Estados Unidos. Fue una lucha en nombre de Dios y la Diosa del Sol, *Amaterasu O-mikami*, por el control de las periferias, en la que cada bando proyectó al otro como el Mal. Esa batalla la ganó Dios.

Entremedias están las otras tres cosmologías; bastante menos peligrosas, excepto, posiblemente, para sí mismas. Pero su falta de peligrosidad se debe a tres razones muy diferentes. En los casos sínico e índico, sólo existen ellos, ya han logrado un estatus supraestatal. Pero hay más en ello: en el caso sínico, los bárbaros pueden no ser dignos ni siquiera como enemigos para la guerra, siendo inferiores. Lo único que se necesita es mantener una disuasión creíble mediante medidas de defensa muy defensivas. En el caso índico, puede no merecer la pena una guerra a gran escala, dado que el hinduismo ya está en el centro del universo religioso, la más rica de las religiones de la sociedad humana. Y los otros, como se ha comentado, con todas sus diferencias, podrían tener el lema «vive y deja vivir» como doctrina básica.

Indaguemos algo más en estas ideas, adentrándonos las relaciones intercivilizaciones.

6. *Occidente I-Multicéntrica*. Esta relación es, por supuesto, la larga historia de la penetración de Occidente I en lo que considera su periferia por derecho, tanto en el período grecorromano, como en la Edad Moderna, la época del imperialismo occidental. Parte de esa actividad podría tomarse como prueba de que la teoría del equilibrio de poder no puede estar tan errada: la mayoría de los pueblos indígenas eran y son sencillamente demasiado débiles para levantarse ante la masiva acometida de Occidente I; en consecuencia, acaban convertidos en periferia y/o exterminados, como ocurrió en buena parte de las Américas. Sin embargo, la lógica más sencilla nos indica que de la posible validez de la afirmación «la ausencia de equilibrio de poder lleva a la ausencia de paz» (en cualquiera de las acepciones de la palabra), no se deduce que «el equilibrio de poder lleva a la paz».

Las otras dos categorías, Occidente II y la civilización búdica, nos ofrecen versiones alternativas. Las construcciones señoriales y feudales típicas de la Edad Media han sido absorbidas por la igualmente típica construcción del Occidente I expansionista en la *era moderna*, el Estado-nación. El eufemismo para este proceso es *construcción nacional*. El proceso ha llevado largo tiempo y, por descontado, aún no se ha completado. Puede no haber habido gran resistencia militar, pero desde luego que la ha habido cultural, económica y política.<sup>26</sup> Lo mismo es aplicable a la civilización búdica: quizás precisamente por su no violencia no fue derrotada; debido a su habilidad para retirarse al *shanga*, el budismo ha demostrado notable elasticidad frente a la absorción cultural, económica y política. Tratamos ahora con relaciones intercivilizaciones más refinadas. Sin embargo, también contribuyó el hecho de que Occidente I no consideraba a Occidente II ni al budismo como malvados *salvajes*. Por contraste, los pueblos indígenas eran vistos como perversos o, como mínimo, pertenecientes a una categoría lindante con el Mal, la de *primitivos*.

7. *Occidente -Índica*. Uno de los *pueblos elegidos* de Occidente, el británico, conquistó la India; dejó huellas indelebles y finalmente fue forzado a retirarse en 1947, gracias en buena medida a la no violencia gandhiana. La India, no obstante, también absorbió de sus conquistadores lo que podía utilizar, asimilando elementos de Occidente I a su increíblemente rica cultura índica. Y ahora los británicos están casi tan marcados por la India como los indios por Gran Bretaña. Gran Bretaña conquistó la India; en gran medida la India conquistó Gran Bretaña y a los británicos mediante la emigración, algo evidente para cualquier visitante a las costas de Albión. La India puede volver a hacerlo, sirviendo de receptáculo de las culturas de civilizaciones conquistadoras y emergiendo culturalmente más enriquecida que antes. ¿Quién es más fuerte, quien va a crear una periferia a partir de los otros, o quien ya ve a los otros como englobados, absorbidos en su propio universo? Dos formas diferentes de relacionarse entre sí; por un lado, conquista militar, penetración económica, impronta cultural, instituciones políticas; por el otro, absorción, selección de aquello que puede ser utilizado, patada al conquistador, y a esperar al siguiente.

8. *Occidente I-Sínica*. Este modelo es diferente. Cuando Occidente I en su encarnación occidental (cristiana) llegó a China (y Estados Unidos desde luego que pertenece a Occidente, desde este punto de vista), sus emisarios encajaron en la hornacina que la cultura china les tenía preparada como bárbaros del Oeste. Se comportaron de acuerdo con esa pauta, y como tales fueron percibidos. Esto no significa en absoluto que los chinos no puedan aprender de los bárbaros lo que quieran aprender, como ciertamente hicieron de los bárbaros del Norte, los rusos, durante los primeros años de la dinastía comunista. Pero mientras que la civilización índica se las ha arreglado para absorber y englobar con

una tolerancia casi increíble, la civilización sínica quedó profundamente herida por el ataque. Se vengó e incluso exorcizó a los demonios extranjeros.

Se trata en este caso de una relación asimétrica. Occidente I quiere penetrar y expandirse, y lo único que los chinos (y los vietnamitas) hicieron fue comportarse según el viejo refrán francés: *Cet animal es très méchant; / quand on l'attaque, il se défend* (Este animal es muy malvado, / cuando se le ataca, se defiende). Los chinos no se expanden más allá de sus dominios tradicionales —que, desgraciadamente, parecen incluir el Tíbet—. En esto China es diferente de Occidente I, que considera el mundo entero como sus dominios.

9. *Occidente I-Nipona*. Esta relación es bastante más simétrica. China no va a *periferizar* otras partes del mundo como hace Japón, aunque puede mantenerse que éste lo hace respecto a la periferia exterior, *Recursolandia*, aunque *sólo* en sentido económico. Pero la periferia interior recibió un trato bastante parecido a la forma en que el imperialismo occidental intentó tratar a casi la totalidad del mundo.

Las posibilidades de colisión son evidentes. Por descontado que no han desaparecido por el hecho de declarar a Japón no sólo parte de Occidente, sino del Occidente occidental, porque eso no es más que una declaración hueca con poca base fáctica. Incluso si fuera cierto, las relaciones intra-Occidente I no se caracterizan históricamente por ser pacíficas. Por un lado, tenemos los poderes de Occidente con el modelo de expansión incrustado en la definición de gran potencia; por el otro, Japón, que es del mismo tipo. El capítulo de la guerra del Pacífico entre Estados Unidos y Japón estuvo preprogramado, como lo estuvo la guerra japonesa contra el colonialismo occidental, desgraciadamente para establecer el suyo propio. Es una de las combinaciones más peligrosas de todas, ahora que Occidente I es cada vez más asociativo en el Oeste (otra zona de peligro es Occidente I en la Europa tripartita).

10. *Multicéntrica-Índica*. En esta relación aparece muy claramente otro aspecto de la civilización índica. Esa cultura ha exhibido una tolerancia casi increíble, y durante largos períodos de tiempo, hacia pequeños grupos occidentales como judíos, cristianos y parsis,<sup>27</sup> e incluso hacia grandes grupos occidentales como los musulmanes, siempre que estas *comunidades* no se ofendan entre sí y, en especial, no ofendan la religión del país anfitrión. Las relaciones con esa importante comunidad religiosa intermedia, los Sikhs, han estado marcadas, hasta hace bastante poco, por una tolerancia similar.<sup>28</sup> Sin embargo, no ha sido así para pueblos indígenas, los *tribales*, siendo Nagaland un ejemplo destacado. Lo que ese hecho indica es que en la civilización índica también hay una línea divisoria entre culturas *elevadas* y *bajas*, parecida a las líneas divisorias entre castas altas, castas bajas y los descastados. Respecto a estos últimos es donde la violencia índica muestra su peor cara, violencia dirigida hacia abajo más que hacia el exterior, violencia estructural más que directa.

El budismo, como el gandhismo, fue un desafío fundamental a ese aspecto de la civilización índica, y tuvo que ser expulsado (también como el gandhismo). La civilización índica parece ser tolerante mientras no se toque la estructura de castas o ésta pueda ser reproducida por encima de las transformaciones sociales, incluso cuando el cambio social viene impuesto desde fuera. Un brahmin seguirá siendo un brahmin incluso si su Dios pasa de *Ram* («Dios») a RAM (*random access memory*, término informático), y él mismo se transforma de sacerdote a especialista informático.

11. *Multicéntrica-Sínica*. En general, la civilización sínica ha sido tolerante con pequeñas bolsas de pueblos no Han que no suponen amenazas graves. Occidente I quiere tenerlos

como periferia, absorberlos, cambiarlos y *desarrollarlos*. Es más probable que la civilización sínica los mire como un tipo de bárbaros y los deje en relativa paz, por ejemplo, en las grandes extensiones para pueblos no Han de la China occidental. La Revolución Cultural fue ciertamente una excepción a esta regla, con ataques contra bolsas de occidentalismo, budistas y sus templos y también contra pueblos indígenas, pero, hasta donde uno puede valorar, quedó lejos del exterminio, incluso aunque los ataques fueron violentos. Son evidentes los profundos conflictos que hay en China tras el largo período de dominación occidental abierto con las guerras del Opio y los 2.500 años de dominación por los *shí'h*.

12. *Multicéntrica-Nipona*. Esta tolerancia no se encuentra en Japón, que es más parecido a Occidente I. Por supuesto que se puede ir de visita a Japón. Pero vivir en Japón, instalarse allí, presupone una disposición a convertirse en japonés, al menos en signos externos tales como adoptar un nombre japonés que se convertirá en el nombre oficial, y sentarse en el último puesto de la mesa (por contraposición al visitante, a quien se podría sentar a la cabecera, interpretando la persona implicada como signo de reverencia lo que de hecho puede ser signo de distancia, como los apelativos honoríficos). Y así es como el budismo se ha *japonesizado*, y, especialmente en su forma de budismo Zen, se ha convertido en parte de la naturaleza expansionista de la cosmología nipona. Los pueblos indígenas han sido absorbidos y *japonesizados*, hasta el punto de la desaparición virtual, como el caso de los Ainu.

13. *Índica-Sínica*. Dos grandes civilizaciones, dos grandes grupos humanos —de hecho, los mayores del mundo—, incluso son vecinos y ¡qué poca relación tienen entre sí! Los chinos incluyen a los indios entre los bárbaros del Sur, no peligrosos, salvo en el otoño de 1962, en Ladakh.<sup>29</sup> Para los indios, los chinos están *ahí arriba*, pero, como nunca han conquistado la India, no se da la tradicional base hindú para el establecimiento de contactos. Afortunadamente, ninguna de estas grandes naciones es realmente expansionista, porque si la India lo fuera al estilo occidental y China tuviese una cosmología nipona, se habrían producido guerras importantes en el Himalaya. También es interesante señalar que esto, al menos de momento, sigue siendo cierto pese a que ambos países poseen dos de los instrumentos de la expansión occidental: un estado-nación con muchos de sus complementos y ejércitos poderosos con armas nucleares. El estado de ausencia de guerra es evidente, y habla a su favor. Pero es paz negativa más que positiva, y en esencia vacía.

14. *Índica-Nipona*. Lo que ha hecho que esta relación se mantuviera pacífica es, probablemente, una simple circunstancia geográfica: la India está demasiado lejos de Japón, al menos hasta hoy, para que se la pueda incluir seriamente en *dai-to-a*. Japón lo intentó durante la segunda guerra mundial, pero la guerra no tuvo éxito. Si Japón hubiera sido un país fronterizo, las dificultades logísticas habrían sido superadas, con toda probabilidad. Muchos indios de casta alta habrían desarrollado para estas alturas pautas de eficiencia japonesa, y muchos japoneses habrían sido absorbidos, incluso transformados, por la mística india. En cierto sentido, la India es afortunada: en Asia existen otros dos grandes países, uno de ellos muy cercano y no agresivo, y el otro bastante agresivo pero no muy cercano.

15. *Sínica-Nipona*. China no fue tan afortunada. Para los chinos, los japoneses son los bárbaros del Este, y se han comportado como tales desde 1931, especialmente, desde 1937 en

adelante. El ataque japonés sobre China fue un caso de pura agresión sin asomo de propósito defensivo; muy similar, aunque en menor escala, al ataque de la Alemania nazi a la Unión Soviética. Por otra parte, en Moscú se estaban haciendo diseños para la transformación social, incluso revolución, en dirección socialista-comunista, algo que podría haber afectado a Alemania. Japón no tenía ni siquiera ese pretexto. Es todavía demasiado pronto para sentenciar si esa agresividad contra China sigue estando presente en Japón, de forma latente. Después de todo, Japón ha sido derrotado una vez, y no fue hace tanto tiempo.<sup>30</sup> Mucho más probable que una nueva guerra chino-japonesa es una política asociativa del este de Asia, con el objetivo de lograr algo similar a los esfuerzos integradores de Europa occidental (hasta ahora) desde el plan Monnet-Schuman al Tratado de Maasticht, pasando por el Tratado de Roma.

Con esto acaba nuestro análisis de la interacción intercivilizaciones.

Volvamos ahora al cuadro 3.2, resumiendo lo que se ha dicho. Los signos de exclamación se han puesto donde se prevé que hay peligro, en parte porque se ha visto en el pasado, y en parte porque se desprende del análisis cosmológico. Todos los signos llevan a dos de las cinco civilizaciones: Occidente I y Nipona, las grandes y pequeñas familias de los Pueblos Elegidos. Sólo hay una excepción: Japón no aparece como un peligro para sí mismo y, de hecho, es el mejor integrado de los cinco. La razón, una vez más, como en el caso chino, es negativa: hoy por hoy, sólo existe un Japón.

Las zonas de peligro en el cuadro 3.2 son de dos tipos distintos: fuerte-fuerte y fuerte-débil, siendo *débil* equivalente a multicéntrico.

Civilizaciones fuertes en lo militar y expansionistas enfrentadas entre sí hablan de guerra: para relegarse unas a otras a la periferia, para utilizarse como recursos, o para marcarse mutuamente como periferia, fuera de límites para otro(s) poder(es) del centro.

Después viene la segunda secuela de los centros de peligro: penetración, a veces lograda por absorción y exterminio, distribuida a las civilizaciones militarmente más débiles. Estas últimas, sin embargo, pueden utilizar dos estrategias defensivas: devolver el golpe mediante un sistema de defensa totalmente defensiva; y/o retirarse, negarse a ser absorbidas e intentar sobrevivir a la conquista. Esa opción, tenga o no éxito, supone una perspectiva a largo plazo, paciencia, y quizás también una política consciente de no violencia: tres características que no se dan en Occidente I ni, aunque en menor grado, en la civilización expansionista nipona.<sup>31</sup>

Y por eso el centro del cuadro, seis de los quince apartados, muestra un número notable de relaciones bastante positivas o al menos no negativas. Examinándola con mayor atención, se puede detectar más violencia, pero no la violencia a gran escala que se aprecia en las nueve celdas de los bordes del cuadro (aunque en Nipona-Nipona sólo de forma latente, de ahí que el signo de exclamación esté entre paréntesis).

En general, el cuadro 3.2, basado en sencillos supuestos de las cosmologías de las civilizaciones, reproduce bastante bien la geopolítica de la guerra y la paz. Se hace aún más evidente cuando se introducen más dimensiones cosmológicas (véase el capítulo V).

### 3.4. CONCLUSIÓN: ¿QUÉ PODEMOS HACER?

Dando por hecho que este tipo de análisis de la estructura profunda de la geopolítica de la paz (y también del desarrollo, aunque sólo hemos hablado de él en la primera parte) tiene suficiente validez, surge de inmediato la pregunta: ¿qué podemos hacer? ¿Es posi-

ble eliminar las culturas perniciosas? ¿Es posible cambiar civilizaciones patológicas? Son preguntas totalmente legítimas, fundamentales para las ciencias de la paz.

Las candidatas a la eliminación serían sin duda Occidente I y Nipona. Pero, dejando de lado consideraciones morales y prácticas, hay un problema de bulto. La supresión puede tener como consecuencia que las restantes tres civilizaciones (de hecho, cinco, puesto que se aunaron tres en un solo grupo), podrían adquirir algunos de los rasgos de los desaparecidos expansionistas. La Índica podría acabar pareciéndose a Occidente I y la Sínica a la Nipona. Puede estar en juego una dinámica de grupo, en la cual las civilizaciones desempeñan papeles unas respecto a otras, hasta el punto de llenar papeles que queden vacíos. El mundo es un *sistema* (no sólo un conjunto) de culturas en interacción, donde las actitudes y conducta de un actor pueden estar determinadas no sólo por su código, sino también por las actitudes y conducta de los otros actores.

No obstante, esa situación puede funcionar en ambas direcciones: una vez quitados de en medio los expansionistas principales, puede quedar menos expansionismo que imitar, menos construcción de estados-nación pendiente. Asimismo, la *modernización* con su correlativo, un pesado complejo militar, burocrático, empresarial e intelectual, sería menos influyente. Una observación más práctica es que estas civilizaciones expansionistas *no pueden ser* eliminadas.

Precisamente por esas características están en la cima de la comunidad mundial de culturas en vez de en la parte baja; se han preparado el camino exterminando civilizaciones mucho menos expansionistas. Si hubieran estado en el fondo y hubieran sido relativamente pequeñas, podrían haber recibido el mismo tratamiento que el que se dispensa a los delincuentes: ser arrastrados al juzgado y procesados; se habría dictado sentencia, seguida de la correspondiente institucionalización. El proceso habría funcionado mejor para individuos que para prevención general, al igual que en la teoría punitiva en general.

Pero no estamos en esa situación. Casi todas las potencias nucleares del mundo están en Occidente I (Estados Unidos, Reino Unido, Rusia, Bielorrusia, Ucrania, Kazajistán, Israel, Sudáfrica y Pakistán). La India y China no están ahí, pero son menos peligrosos, según el anterior análisis. Ahí continúan las superpotencias de la guerra fría y las *grandes potencias* (una vez más, se incluye a China innecesariamente). Las más importantes de las más importantes naciones industrializadas, el G-7, son todas de Occidente I o Nipona. No es fácil quitarlas de en medio. De ahí la segunda pregunta: ¿se pueden modificar las civilizaciones? No en el sentido superficial de la firma de algún tratado o convención, de que entren en determinados regímenes u organizaciones, sino en el sentido de modificación de sus códigos, transformación de sus cosmologías.

La respuesta no está nada clara. Pero esta cuestión es probablemente una de las más importantes que pueden formularse en las ciencias de la paz. Sabemos que las culturas sí cambian, en el sentido de que se puede hablar de transformaciones de los aspectos más profundos, de la cosmología. Pero esos cambios han sucedido por una serie de circunstancias históricas, no por designios voluntarios. Hoy tenemos tan sólo los vagos inicios de una terapia para culturas excesivamente beligerantes, como analizaremos posteriormente en el capítulo V. Sin embargo, antes, en el capítulo IV, debemos repasar tres casos especialmente graves de Occidente I: el hitlerianismo, el estalinismo y el reaganismo (fundamentalismo estadounidense).

Señalar que buena parte, incluso la mayor parte, de la beligerancia está arraigada en la propia civilización es ya un primer paso. El cambio puede darse, pero, probablemente, sólo yendo a las raíces. La frivolidad de creer que la mera transferencia de la propiedad de los medios de producción de manos privadas a manos públicas va a liberar a la huma-

nidad de la plaga de la guerra queda en evidencia a la luz de este tipo de análisis: tanto en manos públicas como privadas, los medios de producción pueden utilizarse para objetivos expansionistas, si está en la cosmología, produciendo medios de destrucción. Lo mismo es aplicable a la frivolidad de creer que la democratización de las naciones-estado traerá la paz. Al contrario: puede servir para articular mejor la cosmología, el subconsciente colectivo, de la cultura en cuestión.

Por lo tanto, necesitamos análisis que utilicen como unidades civilizaciones antes que estados o sistemas económicos o políticos, con el ánimo de buscar soluciones más que de pronunciar condenas. Nunca va a decirse la última palabra en este asunto de vital importancia. Puede venir a cuento recordar que investigación significa re-buscar.\* Incluso si se encuentran profundas raíces de violencia y guerra en una cosmología, que, a su vez, es colectiva y subconsciente, pueden existir métodos para romper la corteza colectiva en subcolectivos y personas individuales, y formas de hacer consciente el subconsciente.

## Notas

1. Ésta es la definición de la tesis 1 del apartado 1.1 de la tercera parte.
2. Este enunciado está muy próximo a la definición más dinámica de paz que se da en el apartado 1.1 de la primera parte, sólo que allí el acento está en el conflicto.
3. Esa idea se analiza con más profundidad en el capítulo IV, sobre la naturaleza, de Johan Galtung, *Buddhism: A Quest for Unity and Peace*, Colombo, Sarvodaya International, 1993.
4. Para más detalles, véase A.C. Bouquet y K.S. Murty, *Studies in the Problems of Peace* (Estudios sobre los problemas de la paz), Bombay, Asia Publishing House, 1960, y Takeshi Ishida, «Beyond Traditional Concepts of Peace in Different Cultures» (Más allá de los conceptos tradicionales de paz en distintas culturas), *Journal of Peace Research*, 6 (2) (1969), 133-145.
5. Ésta es, de hecho, una hipótesis muy interesante que podría someterse a prueba empírica. Otra cosa es que quienes lanzan estas hipótesis tengan o no interés en someterlas a prueba. Un elemento a favor de la hipótesis sería que una persona con paz interior tiene menos material conflictivo sin procesar, algo que podría ser proyectado a la estructura conflictiva y llevar a una desestructuración del conflicto. Un factor en contra podría ser que una persona con conflictos interiores irresueltos puede tener una mejor comprensión de lo que es un conflicto, y más experiencia sobre cómo transformar los conflictos de forma no violenta. Hay un paralelismo con la enfermedad: alguien que tiene poca o ninguna experiencia con la enfermedad puede no comprender a tiempo los avisos tempranos, los síntomas, de una enfermedad más grave.
6. Esta noción se desarrolla más en Johan Galtung, «Social Cosmology and the Concept of Peace» (Cosmología social y el concepto de paz), en *Essays in Peace Research*, vol. V, Copenhagen, Ejlers, 1980, cap. 15, parte II, 415-436.
7. Véase Chad Alger, *The United Nations in a Historical Perspective: What We have Learned about Peace Building* (Las Naciones Unidas en una perspectiva histórica: lo que hemos aprendido sobre construcción de la paz), Tokio, UNU, 1985.
8. Parece que el problema de la amenaza a la paz en las religiones abrahámicas no es el monoteísmo, sino el concepto de estar en posesión de la única religión válida para todo el universo; en otras palabras, singularismo *cum* universalismo para el cristianismo y el islam, y singularismo *cum* particularismo, la Tierra Prometida particular, para el judaísmo.

\* Galtung utiliza un juego de palabras intraducible: «research means re-search». *Research*, en inglés, es investigación, investigar. *Search* es búsqueda; por lo tanto, *re-search*, re-búsqueda. Lo he traducido por *re-buscar*, con guión, para mantener el espíritu del texto original. (N. de la T.).

9. Para un análisis de cómo se utiliza este tema para mantener un conflicto, véase Johan Galtung, *There Are Alternatives!*, Nottingham, Spokesman, 1984, cap. 2.1.
10. Para un excelente análisis de este tema, véase J.E.C. Fuller, «The Rebirth of Unlimited War» (El renacimiento de la guerra ilimitada), en *The Conduct of War 1789-1961* (La conducta de la guerra, 1789-1961), Londres, Eyre Methuen, 1972, cap. II.
11. En otras palabras, es la letra pequeña de cualquier declaración de derechos humanos, los deberes humanos hacia quienes se supone que son los garantes de esos derechos, los estados (o sea, los gobiernos). Este asunto se desarrolla en Johan Galtung, *Human Rights in Another Key* (Los derechos humanos en otra clave), Cambridge, Polity Press, 1994, cap. 1.
12. Véase A.H. Westing, *Warfare in a Fragile World* (La guerra en un mundo frágil), Londres, Taylor & Francis, 1980, y Johan Galtung, *Environment, Development and Military Activity* (Medio ambiente, desarrollo y actividad militar), Oslo, Universitetsforlaget, 1982.
13. Éste es uno de los temas principales abordados por Johan Galtung, Erik Rudeng y Tore Heiestad en «On the Last 2,500 Years in Western History. And Some Remarks on the Coming 500», en Peter Burke (ed.), *New Cambridge History, Companion Volume*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, vol. XIII, 318-361.
14. Por supuesto, hay más de un código occidental. Lo que se afirma es tan válido para el marxismo/socialismo como para el liberalismo, conservadurismo, capitalismo.
15. Por supuesto, la *libertad* puede ser objeto de análisis filosóficos tremendamente abstractos. Pero existe también una interpretación muy concreta, especialmente importante en Estados Unidos: libertad como la libertad a la propiedad privada, y a utilizar esas propiedades para obtener más propiedades.
16. Véase Johan Galtung, «The Basic Needs Approach», en K. Lederer y otros (eds.), *Human Needs* (Necesidades humanas), Königstein, Anton Hain, 1980, 55-125.
17. Son: el mundo del Noroeste (capitalista); el mundo del Noreste (ex socialista), el mundo del Suroeste (Tercer Mundo) y el mundo del Sureste (Japón, China y otros países del este y sureste de Asia). También me resulta útil referirme a ellos como el Primer, Segundo, Tercer y Cuarto Mundos respectivamente.
18. Para un análisis muy interesante de este tema, véase R.N. Batra, *The Downfall of Capitalism and Communism* (La caída del capitalismo y del comunismo), Londres, Macmillan, 1972, esp. caps. 8 y 9.
19. De hecho, es un ejemplo típico del intento economicista de hacerse con efectos secundarios —externalidades— complejos, de primer orden, como la paz y el desarrollo, concibiéndolos en términos de recortes de presupuestos militares y aumento de presupuestos de asistencia técnica. Véase el capítulo III de la tercera parte, sobre los efectos secundarios en general.
20. Sin ninguna duda, este planteamiento es violento hacia una diversidad demasiado rica para encajar en el esquema actual, pero no veo otra posibilidad en este contexto dado.
21. Y que todos los demás países, por implicación, son desviaciones de Estados Unidos como norma. Para unas primeras indagaciones sobre este tema, véase Johan Galtung, «The United States in Indo-China: the Paradigm for a Generation» (Estados Unidos en Indochina: el paradigma para una generación), en *Essays in Peace Research*, vol. V, Copenhague, Ejlers, 1980, cap. 8, 219-228. Y sobre el impacto de la cosmología en Estados Unidos, véase *The United States Foreign Policy as Manifest Theology* (La política exterior de Estados Unidos como teología manifiesta), San Diego (California), University of California, IGCC, 1987.
22. Este planteamiento es un esquema básico en Johan Galtung, *There Are Alternatives!*, Nottingham, Spokesman, 1984, cap. 3.2.
23. No se cita aquí el imperialismo de, por ejemplo, los imperios inca y azteca en Sudamérica, ni el Imperio zúlú en África. Sólo eran *indígenas* en el sentido de que eran no occidentales, y probablemente compartían muchos aspectos de la cosmología de Occidente I.
24. Un proyecto de investigación inacabado que alguien debería retomar es *la India como sistema internacional*, estableciendo una comparación sistemática entre la India y Europa. Son aproximadamente de las mismas dimensiones en población y territorio (o no son tan, tan diferentes); sin embargo, la India está haciéndose mucho mejor con la misma magnitud de naciones, *internacionalmente*; pero mucho

- peor *intranacionalmente*. Ambas, la India y Europa, poseen una religión universal, así que es muy tentador relacionar algunas de las diferencias a la tolerancia del hinduismo frente al cristianismo en lo que toca a otras enseñanzas, pero hay intolerancia hasta el punto de masiva violencia estructural dentro del sistema. Estoy en deuda con K.P. Misra por haberme dado una buena ocasión de hacer algún trabajo preliminar sobre esta materia durante mi estancia como profesor invitado en la Escuela de Estudios Internacionales de la Universidad Jawaharlal Nehru en 1971.
25. Para una excelente introducción a la historia china, también desde esta perspectiva, véase A. Cotterell y D. Morgan, *China, An Integrated Study* (China, un estudio integrado), Londres, Harrap, 1975.
  26. Pocas personas han analizado tan bien este tema como el ya fallecido Stein Rokkan, por ejemplo en «Dimensions of State Formation and Nation-Building: A Possible Paradigm for Research on Variations Within Europe» (Dimensiones de la formación de estados y construcción nacional: un posible paradigma para la investigación sobre variaciones dentro de Europa), en Charles Tilly (ed.), *The Formation of National States in Europe* (La formación de los estados nacionales en Europa), Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 1976, y en su «Territories, Centers and Peripheries: Toward a Geoethnic, Geoeconomic, Geopolitical Model of Differentiation within Western Europe» (Territorios, centros y periferias: hacia un modelo de diferenciación geoeétnico, geoeconómico y geopolítico dentro de Europa occidental), en Jean Gottmand (ed.), *Centre and Periphery, Spatial Variations in Politics* (Centro y Periferia, variaciones espaciales en política), Londres, Sage, 1980. También me ha resultado muy útil Charles Tilly, «Stein Rokkan's Conceptual Map of Europe» (Mapa conceptual de Europa de Stein Rokkan), Ann Arbor (Missouri), University of Michigan, 1981.
  27. Véase el capítulo dedicado al hinduismo en Huston Smith, *The Religions of Man* (Las religiones del Hombre), Nueva York, Harper & Row, 1958.
  28. Con el trauma causado a esa comunidad religiosa por un acto sacrílego, la invasión antiterrorista del Templo Dorado en Amritsar en 1984, la situación ha cambiado, ciertamente, y probablemente para generaciones, quizás incluso siglos. ¡Imagínense un acto islámico de sabotaje contra la Basílica de San Pedro en Roma!
  29. Los chinos consideraron que los indios habían traspasado la ambigua línea McMahon, un legado del imperialismo británico y de técnicas cartográficas obsoletas en un muy complicado terreno de las montañas del Himalaya. Las dos partes tienen percepciones diferentes de lo que sucedió, y un Occidente anticomunista ha creído más, quizás, en la versión india: que, repentinamente y sin mediar provocación, los chinos se anexionaron grandes extensiones de territorio indio del Norte y Noreste. La guerra terminó casi a la vez que comenzaba. Más de treinta años después, ambas partes se sentaron para trazar la Línea de Control Actual, que delimita el despliegue real de tropas, un primer paso para llegar a un acuerdo sobre fronteras (*Global Times*, 20/07/94).
  30. No exactamente esta idea, sino el potencial para un renacer de la violencia, debe haber sido una de las consideraciones básicas que inspiraron al historiador japonés Saburo Ienaga a escribir su libro *The Pacific War: 1931-1945* (La guerra del Pacífico: 1931-1945), Nueva York, Random House, 1978, muy útil en este contexto (véanse especialmente las páginas 135-139, 154-155, 188-189 y 200-201).
  31. Sin embargo, con todas las carencias obvias y no tan obvias, aparece también el tono más suave de las civilizaciones occidentales, presente, por ejemplo, en los actos de no violencia en Filipinas en 1986, en la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos, etc.

## IV. Especificaciones: hitlerianismo, estalinismo, reaganismo<sup>1</sup>

### 4.1. HOMO TEUTONICUS = HOMO OCCIDENTALIS IN EXTREMIS

30 de enero de 1933. Machtergreifung, totalitarismo pardo. La tarea es describir las raíces que hicieron llegar ese día y que perduraron más allá de la capitulación del 7-8 de mayo de 1945. La tesis general es la siguiente: existe una cultura profunda alemana como parte de la civilización occidental general, pero como una versión extrema, un Occidente *in extremis*. Se diferencia de la civilización occidental a grandes rasgos, pero también tiene considerable continuidad con ella. *Homo teutonicus* = *Homo occidentalis in extremis*. Además, hay una profunda cultura nazi que es una versión extremada de la cultura alemana: *Homo hitlerensis* = *Homo teutonicus in extremis*. Por tanto, el nazismo aparece como una rama de una rama, alejada del tronco, pero aún parte del árbol occidental expansionista.

Tomemos las dimensiones de una en una, empezando con las categorías básicas de Espacio (Mundo) y Tiempo.

*Mundo*. El colonialismo fue una clara manifestación de la visión general occidental del espacio. Los alemanes quisieron participar en el colonialismo, pero no tuvieron mucho éxito en *ultramar*. Así que el *Drang nach Osten* alemán formó parte del colonialismo occidental en general. Sin embargo, hay dos rasgos que hacen que el colonialismo alemán suscite atención especial: *se dirigía contra pueblos de raza blanca*, también de linaje occidental, y *tuvo lugar tarde en la historia*, entre cincuenta y cien años después de sus antecesores más inmediatos y cuatro siglos después de los más precoces, los españoles y portugueses. No podía legitimarse por los mismos métodos que el colonialismo occidental en general. Había que inventarse una nueva legitimación.

El racismo y el paganismo no eran suficientes como base para la construcción de un Otro al que había que someter. Tenía que nacer una nueva ideología, construida sobre la anterior, e interiorizarse *rápidamente* en el subconsciente colectivo. La respuesta fue el nazismo. Había que recurrir a una teoría de *Herrenvolk* (raza superior), por la cual se viera a los otros, incluidos los pueblos del Occidente blanco, como seres inferiores, *Untertanen*, hasta como chusma, para que se les pudiera privar del derecho a trabajar en la administración, a tener acceso a espacios públicos; más adelante, de la ciudadanía, después de sus almas; todo ello facilitaría que se les matara. Consecuencias lógicas: Wannsee, Auschwitz.

*Tiempo.* Extraordinariamente impactante. Existía la visión de un pasado alemán, que giraba en torno a la mitología nórdica, entreverado con rasgos medievales, sagas germánicas, Valhalla, la mística wagneriana. Existe la Caída y la Edad Oscura, provocadas por la mezcla de sangres, la impureza racial. Existe el Salvador, El Que Vio: Adolf Hitler, con su Sagrada Escritura, *Mein Kampf*. Se produce expansión tanto en el sentido de purificación racial como en el territorial, llevando a una crisis. *Blut und Boden*, ambos reunidos, como temas básicos de la historia alemana. Y existe la visión de un futuro muy dicotómico, muy parecido al previsto en la Biblia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento: o *catarsis* total, una existencia perfecta, libre de contradicciones (paraíso), o condenación total, apocalipsis, destrucción de todo (infierno). El nazismo sobresale como encarnación tardía de la cosmología general occidental sobre el tiempo, incluidos sus aspectos escatológicos. Brotó del fértil suelo labrado por la escatología luterana y las nostálgicas aspiraciones alemanas.

*Formulación epistemológica.* En la variante teutónica del pensamiento occidental, las pirámides de teorías cobran tal importancia que acaban separándose en gran medida del contacto con la realidad empírica. El razonamiento deductivo a partir de un bajo número de axiomas, a ser posible sólo uno, se convierte en tarea primordial de los intelectuales. Un esencialismo libre de referencias a ejemplos o análisis empíricos en general domina el estilo.

De nuevo, no resulta difícil reconocer el hitlerianismo en todo esto. Hay un principio rector: la contradicción entre lo puro y lo impuro, entre los arios por un lado y, por otro, en primer lugar, todos los judíos, con el *Verjudung*, detrás los bolcheviques, los *Bolschewisten*, y luego las personas adineradas, los *Plutokraten*. Los alemanes se habían vuelto impuros no sólo por los judíos, sino también por la influencia bolchevique en los comunistas y hasta en los socialdemócratas. La contradicción, en términos maoístas, es *antagónica* —sólo puede resolverse por la violencia—.

Epistemológicamente, entretanto, la contradicción sirve a diversas funciones intelectuales: *lo explica todo*. La teoría nazi es la teoría de cómo todos los males proceden de los no arios o de elementos no arios. El Otro es un enemigo. La imagen de ese enemigo, *Feinbild*, no es únicamente una dicotomía social con funestas consecuencias, sino un principio intelectual de primer orden, el axioma del cual nacen todas las percepciones. *Hitler se convierte en un intelectual teutón*, una persona capaz de manejar el lenguaje magistralmente, en su manera esencialista de recorrer arriba y abajo su propia pirámide de pensamiento, con esa contradicción fundamental arriba, arrojando luz sobre los males de la actual sociedad alemana, y las promesas del futuro en la parte de abajo.

*Naturaleza.* La cosmología general occidental ubica a los seres humanos, las personas, claramente por encima de la naturaleza. La naturaleza es un instrumento para una empresa profundamente antropocéntrica. Pero el modelo tiene otro ramal: la naturaleza como algo bello, como un lugar de descanso, no sólo como recurso. El nazismo recogió ambos: la destrucción total de la naturaleza a consecuencia de la industrialización y el militarismo (maniobras y guerra); y el culto a la naturaleza, el romanticismo del *Vandervogel*, las montañas bávaras y el misticismo de los bosques naturales, que parecen casar tan bien con el estatismo prusiano en la mezcla que se acabó convirtiendo en nazismo. Y la hábil administración de la sexualidad en los campamentos, con las mujeres como partes de la naturaleza, puras, inmaculadas, recibiendo la simiente en el acto sacramental de reproducción de la raza aria.

Yo. Un Super-yo muy fuerte, que viene en parte (¿o principalmente?) de un cristianismo tomado en su literalidad, hace que el Yo sea un débil campo de batalla entre la autori-

dad moral y el Ello. Los alemanes se hacen fácilmente movilizables por quienes pueden reivindicar autoridad moral y el uso de las potentes fuerzas del Ello para sus objetivos.

*Sociedad.* La cosmología general moderna de Occidente I es vertical e individualista. Es una lucha de todos contra todos para obtener una posición en una jerarquía vertical, con número variable de estratos, más o menos piramidal, más o menos ancha en su parte baja, más o menos permeable.

## 4.2. HOMO HITLERENSIS = HOMO TEUTONICUS IN EXTREMIS

El nazismo llevó todo esto un largo paso más allá. El principio de *verticalidad* se expresaba entre las personas individuales como darwinismo social, la supervivencia del más fuerte, en una jungla cada vez menos evocadora de la civilización humana, convertida en última instancia en puramente *terrorista*.

Mandar sobre los débiles se convirtió en un derecho de los fuertes, más aún, en una obligación: los arios sobre los judíos, los hombres sobre las mujeres, las personas en su madurez sobre jóvenes y ancianos; los *normales* sobre los *anormales*. Entre naciones adoptó la forma del *Herrenvolk* contra los otros, de la supremacía racial, con el derecho, y también el deber, del *Herrenvolk* a ejercitar su supremacía hasta el extremo, incluyendo la erradicación de los más bajos de la sociedad, al igual que se extermina una plaga de insectos. Entre estados, la formulación fue de *relaciones extremas centro-periferia con el Estado alemán como Herrenstaat*. Dentro de los estados, adoptó la forma de dictadura del partido.

*Transpersonal.* El nazismo, como versión extrema de la relación con Dios, allana el camino para una comprensión del pensamiento general alemán o teutónico. Salva el foso entre lo sagrado y lo laico. Es sagrado con relación a un pasado y un futuro míticos y místicos, y en su proclamación de que el *Führer* y el *Führerprinzip* están por encima de los seres humanos corrientes y molientes. *Der Führer* está próximo a *Vorsehung*, la Providencia; una expresión de religiosidad generalizada, una figura puente de pensamiento, podía hacer que resultara más fácil que los cristianos aceptaran un nazismo en esencia no cristiano, incluso anticristiano, de paganismo nórdico.

Pero esto significa que el *Führer* tiene en sus manos lo que no tiene ningún otro mortal: el control divino sobre la vida y la muerte, y no sólo para seres humanos individuales, sino para grupos enteros, razas, naciones, pueblos. Incluso tenía el poder de *Vernichtung*, siendo un Destructor en última instancia de todo lo que haya sido creado.

En el período nazi, esto sólo se aplicaba a la esfera humana, a los seres humanos, asentamientos humanos, sociedades humanas. El *Führer* no sólo era *semejante* a Dios, era un Dios real, que se arrogaba a sí mismo tales poderes divinos. Con la tecnología de la bomba atómica pudiera haber dado un paso más, de la destrucción de seres humanos y creaciones humanas a la destrucción de la naturaleza, de la biosfera, la litosfera, la hidrosfera, la atmósfera... hasta la *Verwüstung* bíblica, la desertización. Si hubiera dispuesto de bombas nucleares, eso habría entrado también en el ámbito del *Führer*, como encarnación de Dios y anti-Dios, con derecho a deshacer el trabajo del Creador.

*Vernichtung* y *Verwüstung* pueden mezclarse bajo el encabezamiento de exterminismo, *Exterminismus*, la relación entre un *Führer* transpersonal por un lado y seres humanos normales por el otro. El *Führer* es el sucesor del Creador, él también Creador y Destructor. Llena el vacío abierto por un dios cristiano agonizante. Para que eso se sostenga, se necesita una fórmula de misticismo: una unión rozando la identidad entre el *Führer* y otras fuerzas superiores por un lado, y una unión entre los seres humanos normales y el *Führer*, con formas extremas de devoción al otro.

Podemos detectar aquí una cadena de sucesión histórica. El judaísmo, con Yahvé en la cima; tras él, el Divino Príncipe, Israel como Pueblo Elegido con otros pueblos subordinados; a través del cristianismo, con Jesucristo que destruye la posición de Israel como pueblo elegido y se sitúa a sí mismo como Príncipe Divino, declarándose el único camino hacia Dios Padre; a través del islam, con un Mahoma que destruye la posición de Jesucristo como intermediario, estableciendo una relación directa entre Alá y los creyentes musulmanes, siendo Mahoma su guía.

El hitlerianismo encaja a la perfección: monoteísmo, con el Führer en persona en la cumbre. Un Pueblo Elegido, resucitado como *Deutschland über alles*, que tiene a los pueblos menores del mundo subordinados a Alemania, salvo a aquellos destinados al exterminio. Hay fe ciega en el Führer, y Hitler es el guía. El nazismo es sencillamente una parte de la familia de pensamiento religioso occidental, extrema, pero no ajena a la familia. Hay un pueblo elegido que intenta exterminar al Otro, mediante cruzadas e invasiones, Inquisición y caza de brujas, progromos. Consecuencias lógicas: Wannasee, Auschwitz.

Cuando estos siete aspectos del nazismo se mezclan en un solo paquete, sobreviene una combinación especialmente perversa. El expansionismo que es inherente a la construcción del espacio mundial se justifica mediante un *Feindbild* que explica los problemas del mundo en general y de Alemania en particular; un pueblo que se moviliza fácilmente con una imagen fuertemente verticalizada de las relaciones sociales, hasta el punto de legitimar el exterminio, y con su conclusión escatológica en términos de catarsis/apocalipsis.

Resultado: *Götterdämmerung*, cielo o infierno; *Tausendjähriges Reich* o *Vernichtung*, incluso *Vernichtung* del Yo. No se puede subrayar demasiado este último punto como un aspecto esencial del nazismo. No sólo existe el derecho, sino el deber, de exterminar a otros, a la escoria. Pero aun así no está garantizada la victoria. De ahí que exista también el deber de sacrificarse Uno mismo, o mejor dicho, a nosotras o nosotros mismos, en plural, no en singular. Si el enemigo vence, el mundo no merece nuestra presencia. Los alemanes no han cumplido con su deber, por lo tanto sus vidas no merecen ser vividas. El *Volk* (pueblo) ha traicionado al *Führer*.

El sacrificio personal, *Opferbereitschaft*, pasa a ser un aspecto esencial de la ideología global. Si no se logran los objetivos, si el enemigo no es erradicado, si no hay expansionismo, entonces procede nuestro sacrificio, y no sólo como resultado de la lógica de la guerra. Otros han sido sacrificados. A quienes estaban marcados para el exterminio, o al menos para el sojuzgamiento como *Untertanen* para siempre, se les informaba de que su malhadado destino era sencillamente así. Había que promulgar una especie de ley natural: «no hay nada personal», podría haber dicho un hombre de las SS. El exterminio era un acto similar a un acto de Dios, cuestión de enderezar el universo, con las SS como instrumento del Nuevo Orden. La representación del apocalipsis.

### 4.3. HOMO RUSSICUS/SOVIETICUS = HOMO OCCIDENTALIS IN EXTREMIS

El *estalinismo*, o bolchevismo nacional derechista, no se limita históricamente como fenómeno social a la etapa en que Stalin fue el gobernante indiscutido de la Unión Soviética, 1925/1929-1953. Se puede poner en cuestión cuándo comenzó. Pero no terminó ni con la muerte de Stalin en marzo de 1953 ni con el famoso discurso de Kruschchev en el XX Congreso del Partido en Moscú, en febrero de 1956, denunciando a Stalin y declarando que el estalinismo había costado millones de vidas a la Unión Soviética. Cuarenta años después de la muerte de Stalin todavía pueden quedar restos de estalinismo en alguna parte.

¿Cuáles son las raíces del estalinismo? La pregunta pide definiciones y un esfuerzo para hacerse con el estalinismo histórica, estructural y culturalmente, de forma que se llegue a comprenderlo mejor e incluso a ver cómo podría ser controlado, quizás hasta acabar con él.

¿Cuáles serían las formas correctas de pensar sobre la Unión Soviética? ¿Qué factores serían los necesarios y suficientes a tener en cuenta si intentamos describirla como una *macrocultura*? Parece haber al menos tres respuestas que deberían estar en el núcleo necesario y suficiente: el elemento *ruso*, intentando incorporar algunos de los rasgos más fundamentales de la historia y la estructura social; el elemento *ortodoxo*, intentando caracterizar una rama de la teología cristiana, y el *marxismo*, para entrelazar en el pensamiento algunos elementos básicos de esa ideología en concreto. Y, como en Alemania, tendríamos que centrarnos en las raíces comunes entre las raíces, en los elementos menos transitorios. Si descartamos el marxismo como algo más transitorio, obtendremos una descripción del *Homo russicus*; si incluimos el marxismo, una descripción del *Homo sovieticus*, también circunstancial.

Así que mezclamos de forma más sistemática los dos primeros bloques para tener una percepción de lo que podría ser el telón de fondo del *Homo sovieticus*, y lo hacemos siguiendo una vez más el esquema de siete fases para la descripción cosmológica del *Homo russicus*.

*Mundo*. Rusia se ve como el verdadero centro del centro occidental del mundo, el lugar donde ha pervivido la verdadera fe, fiel a sus raíces, el hogar de la Tercera Roma tras el hundimiento de las dos partes del Imperio romano. Vulnerable, porque paganos y herejes y otros enemigos creen que sus períodos de debilidad son una condición permanente. Atacan, subestimando la tremenda elasticidad resistente de los pueblos de estos vastos espacios. Confunden el centro real del mundo con su periferia. No comprenden que Rusia está esperando la llegada de su momento; el gigante dormido.

*Tiempo*. Rusia espera, con enorme paciencia, y con perspectivas temporales tan amplias como su espacio geográfico, apoyada por la doble catarsis/apocalipsis que le promete el cristianismo ortodoxo y el marxismo ortodoxo. La *revolución* se convierte en la posibilidad de que los últimos sean los primeros, de que la periferia vuelva al centro, de que la Nueva Era (*novaya vremja*) se introduzca en ese paciente pero muy fértil suelo ruso, que merece un mejor trato por parte de la historia.

*Formulación epistemológica*. Pero esto sólo puede ocurrir en una ruptura fundamental de continuidad con el pasado, en la que *antes de la revolución/después de la revolución* y *durante el comunismo/después del comunismo* pasen a ser versiones actuales de la dicotomía Infierno/Paraíso. Una estructura de pensamiento muy dicotoma, casi maniquea, o, por referirnos a la versión eslava de este tipo de pensamiento en blanco y negro, bueno/malo: *bogomil*. Se dieron arranques de dialéctica en la forma de enfocar la historia social, inspirados por la débil tendencia dialéctica del pensamiento marxista/hegeliano. Pero pronto desapareció esa tendencia, en favor de una visión de la sociedad soviética en todos sus rasgos esenciales como un estado final, un *Endzustand*, sin dialéctica interna autónoma, sólo operaciones menores que aún debían realizarse de forma tecnocrática desde arriba, alentadas por la revolución científico-técnica. El materialismo dialéctico se hizo adialéctico, y su ángulo *materialista* se convirtió en el letrero de una civilización que sistemáticamente reprimita la memoria de sus propias raíces culturales, incluso idealistas. Así, el conocimiento ahogado se queda castrado, es incapaz de producir nuevos y fértiles pensamientos. Y la sociedad soviética se hizo tan estable, e inmutable, como la Rusia zarista. Durante algún tiempo. El aspecto marxista fue pasajero. Y volvemos al *Homo russicus*.



*Naturaleza.* No aflora nada especialmente original que no aparezca respecto al *Homo occidentalis*. Utilizar al máximo la naturaleza, incluso explotándola, es un derecho del hombre, y bajo el socialismo, de hecho, es un deber. Como en la cosmología teutona, eso se amalgama con un romanticismo naturalista: la fecunda naturaleza del verano ruso, los abedules, la laguna, la iglesia ortodoxa que se refleja en sus aguas, el cielo con nubecillas pasajeras, la *dacha*. Una naturaleza muy acomodaticia, que llega a crear adicción. Pero echar a perder e incluso profanar un objeto muy querido no es nada nuevo en Occidente. Los pueblos soviéticos hicieron su contribución, como hacen todos los occidentales (y algunos que no lo son).

Yo. Un Super-yo débil en combinación con un Yo fuerte y un Ello fuerte da como resultado personas individualistas y emocionales. El colectivismo soviético fue institucional, no basado en un Yo colectivo. Organizar a los hermanos Karamazov en un koljós no tuvo nunca mucho sentido, y desde luego no era fácil. Los hermanos han sobrevivido, los koljoses no.

*Sociedad.* La estructura básica era el viejo feudalismo ruso en su manifestación pervertida, con derechos en la zona superior y deberes en la inferior, hasta el punto de que las personas de abajo eran poseídas como ganado, eran propiedades de los de arriba. Éstos podían hacer desaparecer a los primeros, dejando o no dejando huellas. A esto se contestaba en la sociedad soviética con una peculiar estructura de cuatro clases. En la parte inferior, estaban los *granjeros/campesinado*, que producían alimento para el sustento de todos, pero que estaban tan mal tratados que ni siquiera en aquellos enormes terrenos podían producir suficiente como para alimentar a la población. El empeño era producir comida al menor coste posible para el Estado, para que la siguiente clase, los *trabajadores*, también pudieran cobrar salarios con el menor costo posible para el Estado porque se les alimentaba a tan bajo coste.

Mezcladas, estas dos clases formaban la mayoría de la población. Sobre ellas estaban dos formaciones no manuales, que se entrelazaban: el *complejo partido-militares-policía* y el *complejo burocracia-empresas estatales-intelligentsia* (intelectualidad). Aquéllos eran los productores de ideología y control, premio y castigo, en particular el último grupo de la tríada. Los segundos producían planificación, bienes y servicios. Pero el complejo partido-militares-policía estaba encima, era la *troika* que gobernaba la sociedad soviética.

*Transpersonal.* El Dios ortodoxo pasa a ser la historia ortodoxa interpretada por Marx; *das Kapital* se convierte en la Biblia; Marx el revelador y Lenin el redentor comparten a Jesucristo el revelador/redentor; Lenin el redentor yace en el Mausoleo de la Plaza Roja en forma *resucitada*, la tumba santa, símbolo de Moscú como capital del Pueblo Escogido.

Unirse al partido equivale a unirse a la iglesia; la conversión sigue siendo conversión, la salvación es la revolución, todos ellos supuestamente irreversibles. Lo que Dios hizo con la creación, dar una oportunidad a la humanidad, darle el regalo último de la vida eterna, se convierte en el significado de la Historia: la promesa de una estructura social final/eterna. La iglesia, los sacerdotes, interpretan a Dios; el partido, sus oficiales, interpretan la Historia e incluso van por delante de todos los demás, en la cresta de esa inmensa ola, a través del tiempo, símbolo del futuro prometido. El esplendor de los preladados de arriba representa el paraíso; el esplendor de la vida del círculo superior del partido es su homólogo laico, el comunismo. Y, al igual que los verdaderos cristianos eran elegidos para el cielo, la Unión Soviética fue elegida como primer país para entrar en el socialismo.

Suficiente para el *Homo russicus* y su correlato el *Homo sovieticus*. ¿Qué más se puede decir sobre el *Homo stalinensis*?

#### 4.4. HOMO STALINENSIS = HOMO RUSSICUS/SOVIETICUS IN EXTREMIS

El estalinismo es una versión extrema de lo que se ha dicho en la sección anterior. Podría decirse, quizás, que Stalin llevó un paso más allá la idea de Rusia como pueblo elegido y de la Unión Soviética, una de las creaciones rusas, como país elegido. No elegida por Dios, por supuesto, sino por la Historia como el primer país que accedió al Socialismo. Socialismo en un país se convirtió en su lema, por contraposición al llamamiento de Trotsky a una revolución socialista mundial. ¿Cómo mantendría Rusia/Unión Soviética su papel como pueblo/país elegido, vanguardia de la historia, si todos los demás iban en la misma dirección desde ahora mismo? Stalin quería que la posición como primer país socialista fuera monopolio ruso/soviético. Quería consolidar la posición de forma que quienes vinieran detrás (y no dudaba de que iban a ser muchos), mirasen a la Unión Soviética como la patria del socialismo, con la Madre Rusia como origen, y le rindiesen el debido tributo.

Stalin fue capaz de personificar «la periferia que se convierte en centro». Pese a ser georgiano, nacido en la insignificante localidad de Gori, cercana a Tbilisi, e hijo de un antiguo siervo, se convirtió en el padre de los pueblos de la Unión Soviética, en el mismo Kremlin. El último fue el primero, como modelo para aquella enorme masa de tierras.

Ensombrecido por Lenin, Stalin necesitaba su propio apocalipsis, su propio renacimiento. Lo obtuvo en la *Gran Guerra Patriótica* de 1941-1945. Se puede discutir si Stalin esperaba o no un ataque de Hitler. Lo importante es retener cómo se aprovechó de la situación para catapultarse a la posición de sucesor del redentor, la persona que podía consolidar la tarea iniciada por el Gran Redentor Lenin, como el apóstol Pablo respecto a Jesucristo.

Stalin intentó también concatenar el proceso revolucionario en un estallido de tremenda impaciencia, intentando que las cosas se hicieran no sólo tan rápidamente como fuera posible sino aún más deprisa que lo posible, de tal manera que lo que se pretendía acababa siendo imposible, y así se creaban sus consecutivas crisis. Debía tener una enorme fe en que se aproximaba el amanecer: era tan sólo cuestión de poner en marcha los mecanismos, de deshacerse de los grilletes, empujando, aunque fuera a patadas, a una población vociferante al *paraíso* del socialismo, tanto si lo habían ganado como si no, sencillamente disparando los mecanismos que él creía adecuados.

Había que forzar incluso a la naturaleza, más allá de sus propias capacidades. La genética no era de mucha ayuda como ciencia, así que hubo que transformarla en la genética Lysenko, prometiendo que los caracteres adquiridos podían ser heredados, haciendo aparecer una naturaleza que no existía. Igual ocurría con la sociedad. Había que iniciar procesos de industrialización en todas partes. Nada debía interponerse en el camino de la regimentación y organización de los campesinos/agricultores en función de los objetivos señalados: no al campesinado independiente, nada que se pareciera ni remotamente al latifundismo, al régimen de los grandes terratenientes. Cualquier resistencia o traba se echaba al saco de los *kulaks*, para ser exterminados. Y nada debía interponerse en el camino de los complejos partido-militares-policía y burocracia-empresa estatal-intelligentsia, tampoco: para 1939, habían sido muertas las dos terceras partes del Comité Central del partido salido del XV Congreso de 1927. Lo mismo les tocó a los intelectuales: cualquiera que no fuera ortodoxo/legal debía desaparecer, socialmente en el Gulag y/o biológicamente, siendo exterminado. Cualquier oposición era oposición a la historia como tal, y cualquier persona que se oponía a la historia no sólo era antihistórica sino ahistórica, ahumana.

¿Cómo podía ser de otra manera? ¿Cómo podía cualquier ser humano normal, sano, oponerse a la Nueva Era, al paraíso terrenal? Sólo la escoria podía tener semejante actitud. ¿No era eso en sí mismo un signo, casi una garantía, de que esas personas eran escoria y merecían el exterminio?

Hacer que la bendición fuera irreversible no era cuestión de combatir a una oposición, de tu punto de vista frente al mío, sino de la opinión correcta frente a una locura. En última instancia, la locura debe ser eliminada, de la misma manera que se elimina la sociedad en general: exterminio, Gulag o psiquiatría política. La cura se prolonga hasta que se ha logrado la opinión correcta.

Desde esta actitud fascista hacia otros seres humanos, igual que el fascismo real, no sólo por su práctica de violencia masiva sino por su justificación en una especie de ideología trascendental, era corto el paso final: *Stalin como Dios, el culto a la personalidad*. Ciertamente Stalin se hizo *omnipotente* mediante el terrorífico poder sobre los demás que comandaba, y en gran medida *omnisciente* gracias a su sistema de informadores, con una policía que espía a su propio pueblo. Era *omnipresente* en prácticamente todas las paredes, en aquella famosa foto ubicua. Pero falló, por supuesto, en un aspecto bastante importante. Se supone que Dios ha de ser benevolente al menos en parte, no siempre cruel. Se supone que Dios otorga bienes, no sólo males; servicios, no sólo deservicios. Tiene que haber gracia y Gracia. El balance final de la etapa estalinista resultó demasiado negativo. Así que acabó más como intérprete de Lenin, como teólogo/burócrata. Sólo como San Pablo, no como Dios; como sucesor, no como superior. Hasta que encontró su apocalipsis con la implosión de todo el sistema soviético.

#### 4.5. HOMO AMERICANUS = HOMO OCCIDENTALIS IN EXTREMIS

Para cualquier análisis del reaganismo, o de la categoría más amplia de fundamentalismo americano,\* necesitamos una textura de la cosmología de la fe estadounidense en general, la forja del *Homo americanus*, visto como el *Homo occidentalis in extremis*.

*Mundo* tiene un centro clarísimo en Occidente, más en concreto en Estados Unidos, como lo prueban, para satisfacción de tantos estadounidenses, los millones de inmigrantes en busca de un *nuevo comienzo*, un *nuevo nacimiento*, aún más confirmado por el hecho de que lo que es *americano* tiende a extenderse radialmente hacia fuera, por todo el mundo.

*Tiempo* viene equipado con una flecha ascendente; de ser una colonia bastante insignificante en un territorio alejado a ser la mayor potencia mundial, aunque la última parte del enunciado necesita cierta modificación a la luz de experiencias como las tablas en la partida de Corea en 1950-1953, la derrota en Indochina en 1961-1975, la crisis de los rehenes en Irán en 1979-1980.

*Formulación epistemológica*. En pocos lugares de Occidente, con la posible única excepción de la antigua Unión Soviética, están tan firmemente establecidas la ciencia y la tecnología y la revolución científico-tecnológica como bases del progreso, cuestionadas por tan sólo unos pocos, inculcando en el *Homo americanus* la idea de que para cualquier problema hay en algún lugar una solución científico/tecnológica.

\* Aunque en el texto he traducido *American* por «estadounidense» cuando Galtung lo ha utilizado para definir a los habitantes de Estados Unidos, en esta ocasión he mantenido la expresión, porque transmite más ajustadamente la noción estadounidense de definirse a sí mismos como *americans*, *americanos*, *apropiándose* de la denominación de todo un continente.

Y Dios está por encima del Hombre, el Hombre por encima de la Mujer, algunos hombres y mujeres sobre otros hombres y mujeres, y todos ellos y ellas por encima de la *Naturaleza*. Porque las cosas son así, la *Sociedad* está organizada de acuerdo con una combinación de género y clase, raza y nación, dosificando cierto nivel de logros y competitividad para ubicar a cada Yo en el lugar que le corresponde, con su Super-yo mixto, su fuerte Yo y su fuerte Ello. Todo a mayor gloria de Dios y sus sucesores: el *Estado*, el *mercado*, la *ciencia* y la *nación*.

En resumen, el *Homo americanus* era y es un caso bastante exitoso de *Homo occidentalis*, no sólo a sus propios ojos, sino a ojos de los demás. Empezando de cero, Estados Unidos, es la primera nación moderna, poblada por plebeyos; una nación que exterminó casi totalmente a la población nativa americana por genocidio; importó una nueva clase inferior negra como esclavos; estableció una mezcla de sociedad esclavista y una especie de feudalismo con una aristocracia instantánea, falsa, en la cima; y se sumergió en el capitalismo, importando una tercera clase inferior de inmigrantes nuevos cada año. Y después, ¿qué?

Bien, el mundo cambia. Estamos tratando con dos importantes hechos geopolíticos: el desplazamiento del centro de gravedad interno de Estados Unidos del Noreste yanki al Suroeste mixto (desde Tejas hacia al Oeste) y, a la vez, un desplazamiento del centro de gravedad de la economía mundial del mundo noroccidental judeocristiano al mundo surentrian budista-confuciano; de una relación cristiana blanco-blanco entre Estados Unidos y Europa a una relación blanco-razas de color, salvando un foso cultural considerable.

El reaganismo fue expresión de, y reacción a, ambos. Estos dos cambios de centro de gravedad están íntimamente relacionados. El suroeste de Estados Unidos, potencialmente el sur en general, es la parte de Estados Unidos que representa la industria moderna y las nuevas iniciativas, presuntamente más capaz de competir con el sureste del mundo. Kennedy, formulación epistemológica del Noreste, fue asesinado en el Sur, cuna de todos los presidentes electos que le siguieron: Johnson, Nixon, Carter, Reagan, Bush (padre) y Clinton (y Newt Gingrich). Pero el Sur(oeste) es también depositario de ideologías y movimientos de cruzada, reaccionarios, fanáticos. A eso prestamos ahora nuestra atención.

#### 4.6. HOMO REAGANENSIS = HOMO AMERICANUS IN EXTREMIS

Utilizaremos para el reaganismo el mismo marco analítico que hemos utilizando antes para estudiar el hitlerianismo y el estalinismo como macroculturas. No vemos a Reagan como un *realista* que sólo quiso parecer *creíble* y *decidido*, sino como un ideólogo de gran trascendencia debido al fuerte elemento fundamentalista americano, cristiano. Por lo tanto, repasaremos la cosmología al revés, comenzando por lo transpersonal, preguntándonos por la relación de Reagan con Dios, el Faro que guía, y Reagan como el Gran Comunicador.

El concepto que Reagan tiene de Dios puede concebirse como una Trinidad: *Mercado*, *Dios* y *Democracia*, precisamente en ese orden. Más concretamente dicho: creencia en la *magia del mercado* en un sentido clásico, donde las fuerzas del mercado se expresan *libremente*, es decir, donde los fuertes pueden dominar a los débiles. Por supuesto que la doctrina del libre comercio no es ya incondicionalmente válida: cuando un país como Japón resulta ser más hábil que Estados Unidos, ese país tiene que ejercer la *restricción voluntaria*. El comercio libre debe ser *gestionado*. Cuando países en desarrollo pueden producir algo a menor costo porque la mano de obra es barata y las materias primas se tienen a mano, habrá limitaciones a la importación fijando o quitando aranceles. Más aún, las

fuerzas del mercado tienen que operar de forma bilateral, desde Estados Unidos (corporaciones empresariales) a cada país separadamente, y deben desembocar en excedentes comerciales bilaterales (o al menos, sin déficit). Y esas operaciones tienen que ser privadas, por oposición a lo público.

El Dios de Reagan es un Dios muy fundamentalista, no muy alejado del Yahvé judaico. Un Dios de venganza y castigo, que aparece en la escena mundial utilizando a los militares estadounidenses como instrumento, y en la escena nacional en forma de pena de muerte, y del «Dios bendiga a América» con que acaba cada discurso presidencial. La vieja expresión *judeocristiana* se utiliza con frecuencia, subrayando la integración de la comunidad judía en la sociedad estadounidense y una vinculación entre ambas, que, ciertamente, es correcto históricamente. Pero no se oye *cristiano-islámica*, aunque pudiera ser incluso más correcto históricamente, al ser más parecidas estas dos religiones.

Los judíos y el Estado de Israel están del lado del Dios fundamentalista de Estados Unidos. Por supuesto que no lo están los musulmanes islámicos —a quienes se denomina generalmente *fanáticos musulmanes, fundamentalistas o terroristas*—, ni los países islámicos en general, y en particular Irán e Irak (aunque fueron *heroicos luchadores por la libertad* sólo unas millas más allá, en Afganistán). En resumen, esa misma concepción refuerza el frente occidental contra el islam.

El Dios de Reagan es similar al Alá de Jomeini en que fija límites muy estrechos a la sexualidad. Pese a los desacuerdos políticos, parece sin embargo que *Reagan es la respuesta de Occidente a Jomeini*, con inclinaciones muy similares a la venganza y al castigo, con fuertes normas reguladoras de la sexualidad y la posición de la mujer en la sociedad.

Se da también un elemento más blando en el reaganismo: la fe en la democracia o, más concretamente, la fe en las elecciones y en un cierto ritual democrático. Realizar elecciones no es problema: si son realmente libres, la gente, por su propia libre voluntad, preferirá una sociedad en las que las fuerzas del mercado sean las fuerzas sociales más importantes. En otras palabras, la libertad más básica es la libertad económica. Si la población no tiene esa preferencia, es que ha sufrido un lavado de cerebro, ha sido expuesta a la *politización por ideólogos* y hay que volver a traerla al redil.

Ahora nos importan las consecuencias de esta posición ideológico-teológica. Es evidente que tiene serias repercusiones en la conceptualización del espacio Mundo en el reaganismo. El elemento más importante es, por supuesto, que Estados Unidos está más cerca de Dios que cualquier otro país. Por esa razón, Estados Unidos no sólo tiene derecho a desempeñar un papel central; es también una obligación. Estados Unidos aparece en el escenario mundial como el *país de Dios*. Lo dice claramente en sus monedas y billetes: *In God we trust*, ponemos nuestra confianza en Dios; se establece una relación mutua.

Como instrumento de Dios, esto significa que Estados Unidos, y también el presidente de Estados Unidos, tienen el deber de asumir características a semejanza de Dios. Entre ellos está la obligación de ser no sólo omnipotente, sino también omnipresente y omnisciente. Para ser omnisciente, el país tiene que tener satélites-espía en el espacio, así como organizaciones de espionaje por todo el mundo, como el FBI, la CIA, la NSA y la Oficina Nacional de Reconocimiento. Para ser omnipotente, el país no tiene más remedio que ser superior en todos los posibles escenarios bélicos y en todos los sistemas de armamento. En la época de Reagan hubo una laguna en este panorama: los misiles terrestres de medio alcance estacionados en Europa, cuestión que transcurrió entre 1979 y 1983, hasta que Dios logró su voluntad. Fue eliminado el *monopolio* soviético (haciendo caso omiso de los misiles aéreos y navales, y los misiles del Reino Unido y Francia), siendo la solución cero-cero la única alternativa aceptable, y finalmente se consiguió.

Todo esto tiene que ver con el hecho de que un concepto monolítico de Dios implica un concepto monolítico de Satanás. El Diablo es aquel que rechaza los tres elementos de la trilogía reaganista. La Unión Soviética era un país que tenía planificación en vez de mercado; era oficialmente ateo y era una dictadura sin libertad de elección mediante elecciones libres. Esto quería decir que el mundo tenía dos países extremos: la Unión Soviética, todo negro y malo —en un famoso discurso, Reagan llega a describirla como Centro del Mal—, y los Estados Unidos, todo blanco y bueno, y, por lo tanto, con un papel fundamental como timonel en la historia del mundo. Esto no quiere decir que no haya también en Estados Unidos elementos del mal; personas que creen en *grandes movimientos*, personas que no creen en Dios, y fuerzas totalitarias, antidemocráticas. Como Satanás, los comunistas, en sentido amplio, son también omnipresentes.

Parece ser que Reagan personalmente tuvo en su vida dos experiencias especialmente traumáticas: con *comunistas* que querían el poder en el sindicato de actores y, según el propio Reagan iba teniendo éxitos, con el Gran Gobierno que quería su dinero en forma de impuestos. Probablemente Reagan se veía a sí mismo, en su propia vida, como encarnación de la experiencia frente al Mal, una experiencia necesaria y suficiente para poder comprender los manejos del Demonio.

Ver a la Unión Soviética como *igual*, como *una de las dos superpotencias*, era sencillamente una blasfemia. ¿Cómo puede equipararse el Mal con el Bien? Además, el Demonio juega un juego, el *dominó*. Intenta captar países por todo el mundo, iniciando reacciones en cadena que podrían llegar a Estados Unidos e incluso acabar en Washington, D.C., si Estados Unidos no se mantiene lo suficientemente omnisciente y omnipotente.

De estos conceptos tan nítidos se desprende una política igualmente nítida. En el mundo sólo hay un enemigo. Al igual que Hitler, Reagan creía que no hay que confundir a la población con una imagen complicada del enemigo. «En Granada y Líbano, nos enfrentamos al mismo enemigo», dice; no, por ejemplo, a mil millones de musulmanes y dos millones de personas pobres, o trescientos millones de sudamericanos pobres. Era la Unión Soviética, o, más concretamente Moscú, o, aún más concretamente, el Kremlin.

El papel que Dios otorga a los Estados Unidos es conocerlo todo e infligir castigos donde esté justificado, para proteger al pueblo de los designios del Demonio. Esta actitud es similar a la que podía darse en la época de las Cruzadas, entre 1095 y 1291. Hubo al menos ocho Cruzadas, parte de ellas materializadas precisamente en la parte del mundo donde actuó Reagan: Asia occidental (Siria, Líbano, Palestina, Irak). En aquellos lejanos días, los demonios también eran musulmanes. Sin embargo, ahora el Demonio se las había arreglado para extender su teatro de operaciones, así que Estados Unidos tuvo trabajo en el Caribe (Granada, Cuba, Panamá), en América Central (Guatemala, El Salvador, Nicaragua), en el norte de África (Libia, Chad), en la región del Golfo (por el petróleo, y también contra Irán e Irak). ¿Mañana?

*El demonio está activo*. No es fácil ser el instrumento de Dios. Se necesita mucho dinero, incluso si las consecuencias son déficits presupuestarios y/o altos tipos de interés, incluso una crisis económica. Estas calamidades económicas son también cosas del diablo, aunque sea indirectamente, porque obligan a las fuerzas del bien a esfuerzos sobrehumanos.

Todo esto toca el concepto del Tiempo. Reagan no fue jamás un optimista incondicional. Siendo apocalíptico, también creía que podía llegar el Armagedón; en esto se diferenciaba de otros presidentes de Estados Unidos posteriores a la segunda guerra mundial. Todos ellos opinaban que el comunismo es un mal, pero que hay otro mal aún peor: el holocausto nuclear mundial.

La epistemología del reaganismo sólo puede entenderse a la luz de la Trinidad. En la lucha contra el Demonio, los militares tienen, por supuesto, la primera y más importante misión: el ejercicio de un poder cuasidivino que llega hasta la posibilidad de la desertificación (*Verwüstung*, en el sentido de la Biblia de Lutero); el del exterminio con armas nucleares, si fuera necesario.

Para esa idea fundamentalista del mundo, con Dios, gente y naturaleza, lo único que necesitamos, en realidad, es estudiar la Creación según el Génesis de la Biblia cristiana. Y eso apunta claramente a una sociedad de cuatro clases. Dios encima de todo, omnisciente, omnipotente y omnipresente. Ha comprendido todo y ha creado todo. Abajo está la naturaleza, y entre ambos la gente, dividida en dos partes: los hombres y, bajo ellos, las mujeres. ¿Dónde está Reagan? Muy, muy arriba, entre los hombres, como el Primero en la Primera nación del mundo, y, por tanto, muy cerca del mismo Dios. También cree que las mujeres son más una parte de la naturaleza y que los hombres son más divinos.

Al igual que Dios puede hacer lo que le plazca con la naturaleza, también Reagan, que es antiecológico y antiecológista. La sociedad se construyó según el darwinismo; competición entre fuertes yoes con una débil red de Seguridad Social. Si, pese a todo, eso lleva a la miseria, el remedio debe ser la caridad cristiana. Que el sistema funcione o no funcione no es un problema empírico. Sencillamente, el sistema es el correcto, y lo que de él se deriva también lo es, aunque a mucha gente le pueda resultar desagradable. Es culpa suya, no del sistema. Trabajar duro, ése es el secreto. No trabajes, ponte enfermo, quédate sin hogar, o lo que sea, y te mereces sufrir las consecuencias.

Hay cierta consistencia en todo ello. El reaganismo es una elaboración de dogmas básicos de Estados Unidos adaptados a la era nuclear y al relativo declive económico estadounidense. Son muy importantes las directrices para la acción económica, social, política y militar; cómo se organiza el espacio mundial en función del bien y el mal; y la noción de que el holocausto puede no ser evitable, y puede que no sea necesariamente el peor de los males. Por encima están la *magia del mercado*, un concepto fundamentalista de Dios, y la democracia.

Durante su presidencia, Ronald Reagan dio a Estados Unidos una ideología fundamentalista americana completa. Por supuesto que no fue nunca un ideólogo en el sentido de ser un intelectual, sino en el más importante sentido de saber utilizar las metáforas adecuadas para el pueblo estadounidense. La ideología primordial en un país muy antiintelectual tiene que ser en sí misma antiintelectual. Éste es un país donde los intelectuales, que viven sobre todo en el Noreste, están marginados en una vía muerta social, en un gueto llamado campus, observando lo que ocurre con temor, consternación y, hasta cierto punto, con asombro.

Estados Unidos es un país muy orientado al Otro, en el que las personas individuales tienen gran respeto a la mayoría, un Super-yo para muchas. Las protestas no deben dirigirse contra la mayoría, sino contra personas concretas o fuerzas y estructuras anónimas, invitando a la mayoría a unirse a la lucha. Mucha gente puede participar en movimientos monotemáticos de corta duración, pero no en movimientos que cuestionen las creencias mayoritarias.

El reaganismo es claramente compatible con esa estructura: una articulación nítida de las fuerzas que están presentes ya en la estructura y cultura estadounidenses. Por esa razón fue un error pensar que todo eso desaparecería en cuanto Reagan abandonase la escena política. El reaganismo fue una expresión fundamentalista de ambas tendencias, tanto de un imperio en declive como del nuevo impulso que se está gestando en el país debido al desplazamiento del centro de gravedad económico para hacer frente a ese decli-

ve. Lo que está ocurriendo en el suroeste de Estados Unidos es muy nuevo, y aún está muy en bruto. Es la rebelión de la periferia del país contra el viejo centro del Noreste.

Y precisamente como periferia desarrolló la población una ideología periférica fundamentalista bajo el signo del reaganismo, con categorías absolutistas de bien y mal, blanco y negro, muy exageradas, y con un deseo de poder con superioridad como principio guía, presentando al otro lado como maligno y al propio Yo como perfecto, o como mínimo muy próximo a la perfección. A la estructura del capitalismo militarista, corporativo, con su avidez por las materias primas (estratégicas), mercados y beneficios, se sumó un elemento ideológico, teológico, irreconciliable en su lucha contra el Mal. Bush (padre) y Gingrich siguen sus pasos.

Incluso el Suroeste estadounidense acabará perdiendo este tipo de absolutismo con el tiempo, y desarrollará ideologías más típicas del centro, más discretas, más gradualistas, más blandas, menos fanáticas, pero sin duda dirigidas a mantener el *statu quo*. Sin embargo, el reaganismo no se da por satisfecho con ese *statu quo*. El mundo en general, no sólo Estados Unidos, aunque éste muy especialmente, deben convertirse en la materialización de su trinidad, dirigida por las fuerzas del mercado, inspirada por el Dios judeocristiano, con la legitimidad del pueblo, respaldada por las elecciones libres.

Compárese todo esto con las dimensiones políticas antes mencionadas, las cuestiones que preocupan a tanta gente, como el antiimperialismo, el antineocolonialismo, la liberación del hambre y la miseria, el esfuerzo por ser amo y señor en nuestra propia casa, por ser autodependientes; el esfuerzo por lograr una sociedad igualitaria, una sociedad donde las necesidades primarias, la autonomía y la igualdad desempeñen un papel tan importante como la trinidad de Reagan. Nada de eso encontramos en el reaganismo. E incluso tiene ciertas connotaciones de los manejos del Demonio, porque el Demonio también habla de esas cuestiones. Esto hace que el reaganismo sea no sólo antihumano, sino bastante ridículo intelectualmente; y precisamente por esa razón era inconcebible que pudiera dominar durante mucho tiempo.

Sin embargo, el fundamentalismo estadounidense, *Homo americanus fundamentalis* = *Homo americanus in extremis*, es una categoría más amplia que el reaganismo, y fue continuada en buena medida por su sucesor. Permanecerá como cosmología latente, y probablemente volverá a manifestarse en períodos de crisis.

#### 4.7. CONCLUSIÓN: ¿QUÉ PODEMOS HACER?

Estamos tratando de cultura profunda, y ésta me parece la más importante de las áreas colindantes con la investigación sobre la paz. Mientras que los problemas de poder económico, político y militar son manejables, al menos hasta cierto punto, y están sobre el papel,<sup>2</sup> los problemas del poder de la cultura profunda no son de esa clase. Lo analizaré<sup>3</sup> el capítulo V, pero se queda lamentablemente corto para la magnitud del problema.

Sin embargo, mucho tiene que ver con cómo enfoquemos ese problema.

En primer lugar, esto no trata de la biografía de esas tres personas concretas: son sólo las encarnaciones de un fenómeno más profundo. *Homo stalinensis*, por ejemplo, tal como se construye aquí, no es Stalin ni tampoco el estalinismo como una ideología explícita, sino el tipo de persona cuya cultura profunda hace que Stalin y el estalinismo le parezcan normales y naturales, dignos de apoyo activo.

En segundo lugar, de nuevo, no se trata de que los tres estuvieran jugando a ser Dios, que tuvieran visiones extremadamente maniqueas del mundo y amenazaran con el genocidio o lo llevaran a cabo. La cuestión es que pudieron moverse en climas culturales

donde tales ideas no sólo eran condonadas sino que se consideraban políticamente correctas y se aceptaban con entusiasmo.

En tercer lugar, la expresión *in extremis*. Éstas son versiones extremistas de versiones extremistas de Occidente I. Pero, a la vez, no son tan diferentes. La lógica básica de Occidente I y de las seis culturas profundas *más extremas, las más extremas* aquí analizadas es la misma. Si hay una interiorización profunda de Occidente I, un paso en la dirección más extrema puede no notarse; si se interioriza ese paso, el siguiente tampoco será percibido. El error es identificar los extremismos sólo con malas épocas y personas de la historia. El mismo suelo puede volver a producir las mismas malas hierbas. Una y otra vez.

---

### Notas

1. Este capítulo está basado en mi trabajo *Hitlerism, Stalinism, Reaganism: Three Variations on a Theme by Orwell* (Hitlerianismo, estalinismo, reaganismo: tres variaciones sobre un tema de Orwell), edición noruega: Oslo, Gyldendal, 1984; edición española: Alicante, Gil Albert, 1985; edición alemana: Baden-Baden, Nomos, 1987; edición inglesa revisada de próxima aparición, bajo el título de *Hitlerism, Stalinism and American Fundamentalism: Dark Variations of Western Civilization* (Hitlerianismo, estalinismo y fundamentalismo estadounidense: oscuras variaciones de la civilización occidental). Para más detalles sobre este tema, remito al lector al citado libro.
2. Véase, por ejemplo, el cuadro 1 en la presentación de este libro. Por cierto, no debe desestimarse el tener una solución sobre papel; suele ser donde comienzan.
3. Se dirá mucho más en *A Theory of Civilizations*, de próxima aparición.

---

## V. Indagación: ¿existen terapias para cosmologías patológicas?

### 5.1. INTRODUCCIÓN: EL ESCENARIO GEOPOLÍTICO

Invito al lector a observar el cuadro 5.1, en el que nuestro mundo actual aparece dividido en siete esferas o regiones, seis de ellas encabezadas por países hegemónicos bien conocidos. En otro contexto,<sup>1</sup> se ha argumentado que esta imagen de un mundo de feudalismo internacional es una buena guía para el sistema heredero de la guerra fría, el *Nuevo Orden Mundial*. El sistema Este-Oeste era un sistema bilateral; este sistema consiste de seis o siete sistemas unipolares paralelos, con sus compromisos multipolares. Un país hegemónico es *primus inter pares*, el dominador de los dominadores, Estados Unidos de América. Y la región número 7, el mundo árabe/islámico, no cuenta con un país hegemónico en la cima. ¿Lo intentó el Irak de Sadam Hussein?<sup>2</sup>

En el cuadro se hace un esfuerzo por describir las *motivaciones* de estas superpotencias, tres de las cuales son de alcance global (Estados Unidos, la Unión Europea y Japón), otras tres sólo regionales (Moscú, Pekín y la India), tres de ellas cristianas, una sintoísta, una confuciana, una hindú y una musulmana. En general, ciertos síndromes motivacionales incrustados en el subconsciente colectivo y a los que nos referimos como *cosmología* (por oposición a ideologías conscientemente presentes) traerán consigo las capacidades habituales, económicas y militares.<sup>3</sup> En otras palabras, existe la tesis general de la *primacía de la cultura*, o la civilización; no el supuesto marxista de la primacía de la economía, el supuesto *realista* de la primacía militar, o el liberal de la primacía de las instituciones políticas (por ejemplo, como las concibe la dicotomía democracia/dictadura).<sup>4</sup> Además, ahora las civilizaciones son caracterizadas en términos de elegibilidad (posibilidad de ser *las elegidas*), mitos y traumas.<sup>5</sup>

Repitamos: la cosmología es el código, el programa, de una civilización o cultura. Generalmente se ve mejor desde fuera que desde dentro, donde todo eso es demasiado normal y natural, como el aire que se respira, para poder verbalizarlo. Una civilización es una macrocultura, que abarca áreas considerables de espacio y tiempo, como las civilizaciones occidentales con sus bases en las religiones del Libro, *kitab*: judaísmo, cristianismo, islam. La diferencia entre la civilización occidental expansiva —Occidente I, el período grecorromano y la Era Moderna— y la civilización occidental menguante —Occidente II, la Edad Media—, puede ser más interesante, sin embargo, puesto que tiene sentido para

las tres religiones abrahámicas, con sus aspectos duros y blandos. Luego están las civilizaciones índica (hindú), búdica (budista), sínica (china) y nipona (japonesa).

El problema está en cómo las civilizaciones programan a las naciones en general, y a los líderes nacionales en particular, con pautas de conducta internacional, sin que quiera decir que los demás aspectos no sean importantes, sólo que este capítulo se centra en la cultura. Se han seleccionado tres dimensiones de una cultura:

- *Elegibilidad*, la idea de ser un pueblo elegido por fuerzas trascendentes, un pueblo por encima de los demás, dotado, incluso ungido, para ser una luz para los demás, con el derecho y el deber de gobernar sobre ellos.
- *Traumas*, de ser un pueblo golpeado y herido por otros, posiblemente movidos por la envidia, enemigos que acechan en todas partes, dispuestos a golpear de nuevo.
- *Mitos* sobre glorias pasadas y futuras, cercanas o distantes, pero reales.

Otros centrarían su atención en otros factores. Pero estos tres, arraigados en la religión y la historia concreta, tienen que ser decisivos, como expresiones concretas de las siete dimensiones cosmológicas básicas.<sup>6</sup> Juntas forman un síndrome, al que aquí nos referimos simplemente como el *complejo elegibilidad-mito-trauma*, el complejo EMT para abreviar, o, dicho con una palabra más evocadora, síndrome *megaloparanoico colectivo*. La elegibilidad induce sentimientos colectivos de grandeza en relación con todos los demás. Después, eso se trenza con los mitos de un pasado glorioso que hay que recuperar, estando el presente en suspensión entre el glorioso pasado y el glorioso futuro. El mito es el puente entre el trascendentalismo de la elección,<sup>7</sup> el momento en que la deidad pronunció el *Eres mío*, y la utopía concreta, en esta Tierra. La historia puede utilizarse como su propia convalidación: «debemos de haber sido elegidos porque tuvimos aquel pasado», además de «porque fuimos escogidos tuvimos aquel pasado». Pero también los traumas pueden utilizarse para convalidar la idea de elegibilidad: «hemos sufrido tanto que este sufrimiento tiene que tener un significado más profundo que se revelará en un futuro positivo, incluso glorioso». Se esperan nuevos traumas en el futuro, con una mezcla de temor y voluptuosa expectación de que las profecías autocumplidas se hagan realidad.<sup>8</sup>

Las tres partes del síndrome se refuerzan unas a otras socialmente, no sólo como ideas. Las personas escogidas para ser una luz para las demás,<sup>9</sup> incluso para dominarlas, soportarán traumas en una cadena sin fin. Tras un período inicial de éxitos, que proporciona materia prima para los mitos, se instaurará la resistencia, que supondrá traumas. Otros pueden no tener interés por esa luz, o por verse condicionados por otros, prefiriendo ser su propia luz y su propia causa. No aceptan ser regidos por fuerzas trascendentales a través de otros pueblos, no siendo parte de esa alianza, ni siendo ellos los escogidos; o porque les parece que esa noción de elegibilidad es, como poco, un tanto malsana, cuando no una estrategia de poder.<sup>10</sup>

El pueblo elegido se amohinará —*señor, por qué me has traicionado*—, y hallará explicaciones para los traumas sufridos en cualquier parte, salvo en su propia idea de elegibilidad, apartada mediante el recurso de *culpar a la víctima*.<sup>11</sup> ¿Cómo podría sobrellevar los traumas sin ese consuelo? En un esquema maniqueo, en un drama con un autor trascendente, la negación de la elección es ser el no elegido, incluso el pueblo rechazado. Un pueblo así no sobrevivirá durante mucho tiempo, con explicaciones preconcebidas para los traumas, y mitos autocumplidos de declive y caída predestinados.<sup>12</sup>

Pueblos que sufran el complejo EMT tendrán dos explicaciones vulgares no contradictorias sobre por qué no se cumple la voluntad trascendente y no llega el momento de

Cuadro 5.1. Geopolítica: factores culturales en un mundo septipolar

Los polos	Elegido por...	Los mitos	Los traumas
I. Polo Estados Unidos	Dios, para ser como el nuevo Caná	Unipolaridad tras la segunda guerra mundial	Síndrome de Vietnam Rehenes de Teherán
II. Polo de la Unión Europea	Cuna de la civilización	Europa como centro del mundo	Segunda guerra mundial Nazismo Fascismo, comunismo Pérdida de imperios Socio segundón de Estados Unidos
III. Polo de Japón	<i>Amaterasu-O-mikami</i>	<i>dai-to-a</i>	Derrota en la guerra del Pacífico Holocausto nuclear
IV. Polo de Moscú	La historia (traicionada)	Bipolaridad Rusia	Segunda guerra mundial Estalinismo Implosión de la URSS
V. Polo de Pekín	Sencillamente, <i>es</i>	Autonomía perfecta	Humillación entre 1840 y 1940
VI. Polo de la India	Cuna de la civilización	<i>Raj</i> hindú <i>Raj</i> británico	Colonialismo Subdesarrollo
VII. Polo del Islam	Alá	Pasado islámico Nación árabe Imperio otomano	Cruzadas, sionismo Comunismo, <i>divide et impera</i> Divisiones internas

la gloria: «se enfrentan fuerzas igualadas pero opuestas»<sup>13</sup> y «el Pueblo Elegido se ha desviado de la voluntad trascendente», no disfrutará más de ese respaldo.<sup>14</sup> Si la voluntad trascendente ha de gobernar sobre otros, volver al camino recto llevará a incluso más traumas, el círculo vicioso que los poderes hegemónicos (e Israel) han construido para sí mismos.<sup>15</sup>

Aquí la atención se pone en pueblos elegidos con mitos positivos y traumas negativos, que les dan un sentido de derechos y deberes. El diagnóstico de megaloparanoia colectiva se basa en la elegibilidad y los mitos que alimentan la megalomanía, y el trauma que alimenta la cara paranoica de esa moneda; la metáfora recoge su inseparabilidad. El megalomaniaco está siempre alerta ante señales de falta de respeto, evitando situaciones que puedan servir para falsificar sus delirios de grandeza.<sup>16</sup> La persona paranoica tiene que justificar ser centro de tanta hostilidad y tan poco aprecio de su extraordinario talento. Estas personas pueden volverse muy peligrosas cuando exigen confirmación inmediata del reconocimiento de sus talentos.<sup>17</sup>

## 5.2. TERAPIA CENTRADA EN LA PERSONA INDIVIDUAL

Las personas a quienes la sociedad define como aquejadas de padecimientos mentales tienen una cosa en común: incompetencia social, según la definición de la cultura dominante en esa sociedad. La incompetencia es una forma socialmente inaceptable de des-

viación involuntaria, en el sentido de que la persona no puede, por un acto de voluntad, volverse competente. Si es una incompetencia voluntaria, entonces esa persona es calificada de malvada, delincuente a quien le ha de llegar el castigo; si es involuntaria, es un paciente que necesita terapia.<sup>18</sup> Pero voluntario/involuntario es una cuestión de juicio, en nuestros días, en ocasiones, por un jurado. No hay una diferenciación nítida, ni son demasiado distintas las dos reacciones.

Dividamos el repertorio estándar de reacciones al desequilibrio mental en socioterapia (cambiar el estatus social de la persona descarriada), somaterapia (cambiar su cuerpo) y psicoterapia (cambiar su mente). Está claro que los tres no son excluyentes entre sí; y las reacciones en cualquiera de los tres tienen repercusiones en los otros dos campos.

La socioterapia estándar incluiría la muerte, el destierro y el ingreso en alguna institución: en otras palabras, eliminación física y dos formas de eliminación social.<sup>19</sup> Pero está después la reestructuración de la relación, más sutil y, para nuestros objetivos, más importante. La inserción de la persona desviada en una comunidad socioterapéutica formada por otras personas desviadas es un enfoque, como una etapa intermedia. Muchas sociedades primitivas, tradicionales, son en sí mismas esa comunidad terapéutica tolerante. Incluso más importante es dar a la persona desviada la *patada hacia arriba*, decidiendo que su desvarío es competencia de niveles superiores, como la identificación del *shaman*.<sup>20</sup> En la parte alta de las jerarquías no es necesario tener contacto con personas, sólo con palabras.<sup>21</sup>

Imaginemos una persona megaloparanoica en una cultura megaloparanoica. La persona padece delirios de grandeza y de persecución. También la civilización. No implica que se opte inmediatamente a posiciones elevadas; se necesitan algunas condiciones adicionales. La persona tiene que hablar el idioma de la cosmología, tiene que dar voz a la elección, los mitos y los traumas de la sociedad, con palabras comprensibles por el pueblo y aceptables por las élites, *y no debe manifestar nunca ninguna duda sobre tales creencias*.<sup>22</sup> Un discurso centrado en la elegibilidad de uno mismo no será suficiente. Tiene que establecerse un vínculo aceptable entre la megaloparanoia individual y la colectiva. El individuo tiene que ser percibido como un representante escogido, cuyos mitos y traumas personales se produjeron en nombre de la sociedad, como manifestaciones individuales, o proyecciones, del destino colectivo. Lo ideal sería que esa persona fuera una microrrepresentación del macronivel colectivo, pasado-presente-futuro.<sup>23</sup> La ontogénesis debe ser espejo de la filogénesis. Tanto Jesucristo como Mahoma son ejemplos de ello. También Adolf Hitler, José Stalin, Ronald Reagan.<sup>24</sup>

Con esta autopresentación, un psicópata con síndromes megaloparanoicos puede aparecer como el líder fuerte que no está preparado para la interacción diaria con sus iguales, sino que es ideal para los escalones más altos de las burocracias impersonales, dedicadas al papel, bien sean ministeriales, empresariales o militares. La empatía con otras personas sería muy baja, lo que es otra forma de decir que habría una *incompetencia social*. Puede ser una persona muy apta para formas verticales de organización debido a su falta de consideración hacia los demás, que se da más entre varones que entre hembras.<sup>25</sup> Cuanto más piramidales sean las burocracias, y más avanzado esté el desequilibrio mental, peor será la situación.<sup>26</sup>

Hay algo en ese cuadro que arroja cierta luz para explicar la Alemania nazi. Hitler y su posible *locura* no justifican por sí solos por qué atrajo tantos seguidores. Las explicaciones sólo en términos del pueblo alemán dejan de lado la necesidad de un ejecutivo competente, siendo el pueblo incapaz de administrar por sí solo a largo plazo la megaloparanoia. Fenómenos como las masas históricas o las multitudes turbulentas son de corta

duración.<sup>27</sup> Lejos de ser socialmente incompetente, Hitler era bastante agradable en el trato personal, al margen de lo despiadado que fuera políticamente. Sus rasgos básicos eran que realmente se creía lo que decía, y que impulsaba una ideología enfermiza con una energía implacable.<sup>28</sup> Acabó desarrollando síntomas psicósomáticos, como le ocurriría a cualquiera bajo semejante estrés. Se veía a sí mismo como el elegido, percibía su propio pasado como rico en trauma y mitos de gloria. En otras palabras, su carácter psicológico era isomorfo, hasta la identificación, con el sociocarácter del pueblo alemán. Ese aspecto se margina cuando se afirma que los alemanes eran autoritarios en busca de un líder y que Hitler era una autoridad en busca de un pueblo al que mandar. Lo que ocurrió más bien fue que *se reconocieron mutuamente uno en el otro*, «tú y yo somos de la misma especie», *specificae* del mismo *genus*. Un engranaje perfecto.

En la periferia del sistema, el *Neuordnung* alemán, se formó un mini-Hitler: el noruego Vidkun Quisling. Contaba con el complejo EMT bien asentado en su personalidad, e hizo un llamamiento para ser considerado *fører*, *Führer* en noruego. A diferencia de Hitler, nunca hubiera ganado unas elecciones libres, pues su complejo EMT no tenía equivalente en la cosmología noruega.<sup>29</sup> Puede que una Noruega de mayores dimensiones, diez veces mayor de lo que realmente es, hubiera desarrollado tal cosmología y hubiese aplaudido a Quisling. Fue simplemente un dictador con el guión equivocado.

Pasando a las *somaterapias*, el primer punto que hay que subrayar es la idea de reversibilidad que llevan implícita. La terapia es posible, por contraposición a la idea socioterapéutica de curar no a quien se desvía, sino a la sociedad librándola del desviado, o aprovechando sus extraordinarias habilidades. Y el segundo punto es el individualismo que el enfoque lleva implícito. En principio, cabe cualquier intervención: físico-mecánica (lobotomía), físico-eléctrica (electroshock), bioquímica (ataraxia) y así sucesivamente. Desde un criterio, pueden dividirse en dos: los que son abiertamente dolorosos y, por lo tanto, contienen elementos de castigo, y los demás. Si los terapeutas son instrumentos de control social por cuenta del orden social, al igual que otras autoridades tenderán a preferir la apatía a la revuelta, y en esa línea establecerán sus *terapias*. Un paciente apático, como un bebé que no llora, es *bueno*. La lobotomía y la ataraxia inducen esos estados; igual que con la muerte, el destierro o el internamiento el paciente queda desprovisto de cualquier poder, y es castigado. Los enfoques que inducen a la apatía son asumidos como más humanitarios.<sup>30</sup>

Hay que contrastar todo esto con los enfoques psicoterapéuticos. Al contrario que con los otros dos, aquí estamos tan sólo al comienzo de algo; a pesar de que haya pasado un siglo desde que Freud abriera el melón del subconsciente individual. Proliferan las escuelas, buena señal de pluralismo. Éstas consideran que los desequilibrios mentales son más o menos reversibles. Algunos enfoques parten de la persona individual y otros son más socioterapéuticos, fundiéndose en las comunidades terapéuticas sobre las que se ha dado antes una pincelada. La somaterapia tiene que ser individual dada la falta de conexiones intercorporales; no forzamos la inclusión de la psicoterapia en ese supuesto.<sup>31</sup>

La atención se fija aquí en la psicoterapia centrada en la persona. Un *paradigma I* general subyace en el enfoque, de gran relevancia respecto al problema enunciado en el título de este capítulo, un proceso con fases necesarias, superpuestas pero claramente distintas:<sup>32</sup>

- *Fase 1*: reconocimiento individual y aceptación de estar en *crisis*.
- *Fase 2*: aceptación individual de que la crisis está preprogramada en el propio Yo.
- *Fase 3*: aceptación individual de la necesidad de obtener ayuda de parte de un Otro competente.

- *Fase 4:* aceptación individual de entrar en una relación paciente-persona sanadora.
- *Fase 5:* cooperación paciente-persona sanadora en la identificación del programa oculto.
- *Fase 6:* cooperación paciente-persona sanadora en el cambio de la programación del Yo.
- *Fase 7:* la persona paciente *vuelve a nacer*, con un nuevo Yo, *catarsis*.

Salta a la vista el isomorfismo entre este paradigma y la espiritualidad judeocristiana. La crisis es el pecado. La preprogramación significa que en algún momento la persona se ha apartado de Dios, incluso se ha entregado a Satanás, o, aún más primario, el *pecado original*. El Otro competente es Jesucristo, y la aceptación de entrar en una relación con él es condición necesaria para la unión con Dios, es decir, la salvación, la purificación.<sup>33</sup> El cristianismo católico añadiría la Iglesia como condición necesaria para entrar en una relación con el Supremo Sanador: *extra ecclesiam, nulla salus* (ninguna salvación fuera de la iglesia). Las fuerzas que hay tras las acciones de pecado deben aparecer mediante la confesión y ser exorcizadas por el arrepentimiento, la expiación y la sumisión, pidiendo perdón, aceptando nuevos consejos, renaciendo en Cristo. *Catarsis*. Si no es así, el *apocalipsis* de la condenación eterna.

No es de extrañar que hubiera resistencia al psicoanálisis. El paradigma cristiano se laicizó: el psicoanalista personal ocupó el papel del sacerdote, Freud el de Jesucristo, dotado incluso de rasgos de divinidad. ¡Prometiéndolo el renacimiento, en la Tierra!

Ahora podemos someter este *paradigma I* de inspiración judeocristiana a contraste con un *paradigma II* de orientación más budista.

En primer lugar, un elemento de *formación de la conciencia* o, utilizando la terminología popularizada por Paulo Freire, *concienciación*.<sup>34</sup> Lo conocido a nivel subconsciente pero desconocido conscientemente se hace conscientemente conocido, está disponible y es explícito, se puede aprobar y confrontar. La fórmula genérica sería autoconocimiento a través de la *meditación*. En segundo lugar, hay un elemento de *movilización*, con un Yo que cada vez va siendo más consciente. Hay fe en la capacidad del Yo para proporcionarse sus propios Otros para el diálogo interno, por ejemplo, en que un Otro interno es una especie de Super-yo, otro el Ello; un punto de vista que sería compatible con ciertas corrientes de cristianismo medieval y protestante. Con un Otro externo, habría diferencia entre el Otro superior y el Otro al mismo nivel. El cristianismo de Occidente I sitúa a Dios como trascendente y por encima, no como immanente e interno. La necesidad de los seres humanos de ser guiados desde arriba se refleja en la clásica insistencia psicoanalítica en que es indispensable un psicoanalista que dirija al Otro, por oposición a una terapia centrada en el cliente, dirigida por el Yo, y una psicología humanista.<sup>35</sup> El *paradigma II* no es ninguno de los dos, pero da la bienvenida al *diálogo externo con otros en la misma situación*.

En tercer lugar, existe el elemento de *confrontación*, de desafiar a esas fuerzas subconscientes que han estado impulsando al Yo, tomando una crisis concreta como ejemplo. En cuarto lugar, está la *lucha*, la dialéctica de liberación de la persona de su viejo Yo creando a la vez el nuevo Yo. Esto concluye —quinto— con *moksha, satori, autoconfianza*, nuevo nacimiento, un nuevo comienzo, con la capacidad de ser conscientemente auto-causante, de no estar regido por códigos ocultos.

El paradigma II tiene notable paralelismo con un paradigma de lucha revolucionaria, también desde abajo, para vencer a la violencia estructural.<sup>36</sup> En ese caso, la concienciación no va dirigida a comprender las fuerzas internas que se esconden en los estratos profundos de la *personalidad*, sino las fuerzas ocultas en los estratos profundos de la *sociedad*. En ambos casos resulta útil la palabra *estructura*: la personalidad tiene una estructura; la sociedad también. Una estructura puede causar violencia no sólo en la sociedad, a

seres humanos —cuerpo, mente y espíritu—, sino también en la personalidad. Da pie a la cuestión de si puede hallarse violencia estructural en cualquier personalidad sencillamente por ser una personalidad, y en una sociedad sólo por serlo. La respuesta apuntaría a los límites de la paz interior y exterior.<sup>37</sup>

Ahora podemos definir la relación al problema de las cosmologías patológicas. En este caso, la patología no tiene raíces ni en la estructura de la personalidad ni en la de la sociedad, sino en ambas. Hay elementos parecidos en el subconsciente de los miembros de la élite de la sociedad («la cosmología dominante es la cosmología de la clase dominante», parafraseando a Marx), y en otros, así como en la cultura profunda de esa sociedad, por ejemplo, el síndrome EMT. El concepto de cosmología enlaza la estructura de esa cultura con la estructura de las personalidades; los aspectos más profundos de la cultura están institucionalizados en la sociedad como transmisores de la cosmología,<sup>38</sup> y son interiorizados por las personas como creencias sobre lo que es normal y natural. El *subconsciente colectivamente compartido*, en otras palabras. El doble nivel de la naturaleza de la megaloparanoia colectiva, en la sociedad y en las personalidades individuales, hace muy difícil la terapia, la curación.

### 5.3. ¿SON APLICABLES A LAS COLECTIVIDADES LOS PARADIGMAS PARA CASOS INDIVIDUALES?

Dos posiciones pueden ser descartadas de entrada: la aplicabilidad automática y la no aplicabilidad automática. Mejor, vayamos paso a paso, aplicando los tipos de enfoques terapéuticos arriba comentados a las colectividades, concretamente a las naciones, y a sus relaciones; en otras palabras, a las relaciones internacionales.

■ *Socioterapias*. No hay problema en la traducción de los enfoques, y su naturaleza violenta se hace aún más explícita cuando se interpretan como relaciones internacionales. ¿Cuál fue realmente el fondo del exterminio nazi de los judíos europeos? No las pequeñas de la competitividad económica o cultural entre los judíos y otros alemanes. La cuestión era que en suelo alemán no había sitio más que para un pueblo elegido, los *arios*. Hitler comparaba a los judíos con microorganismos<sup>39</sup> y aplicaba la estrategia de búsqueda y destrucción empleada no sólo en la *erradicación* de enfermedades contagiosas, sino en el enfoque de Estados Unidos respecto al *comunismo* en Indochina. Cada persona judía era vista como vector de la enfermedad de la elegibilidad no aria y, por tanto, debía ser eliminada. El procedimiento es muy parecido al esfuerzo de la Inquisición (española)<sup>40</sup> por erradicar la herejía mediante la eliminación de herejes, incluso cuando habían abjurado de sus creencias.<sup>41</sup>

Pero Hitler, como la Inquisición, también se sirvió del destierro y del internamiento en instituciones. La erradicación era un instrumento eficaz para el objetivo de hacer *judenrein* a Alemania y la Europa ocupada; el mundo quedaba en segundo lugar. El exilio era una alternativa —mediante la cual los nazis hicieron dinero—,<sup>42</sup> evidentemente preferible para las víctimas potenciales si podían pagársela (como suele ocurrir, interviene el elemento de clase). Y la prisión se utilizaba, no sólo antes de las ejecuciones, tanto por un pueblo elegido para eliminar a otro como por las personas escogidas para eliminar a otras.

Hitler no aceptaba las comunidades marginadas que permitían a los judíos asociarse con ellas, definiendo su apartamiento como algo normal: el sistema de gueto en vigor desde principios del siglo XVI. Tampoco, de hecho, aceptaba la tolerancia que permitía asimilar a los judíos en la sociedad, el enfoque liberal a partir del siglo XIX, ni, por



supuesto, el permitirles llegar a posiciones de dirección. Más recientemente, ése ha sido el enfoque de Estados Unidos, del que hay una interpretación que lo ve como resultado de que, en sus primeros tiempos, Estados Unidos imitó la elegibilidad judía como arquetipo, como razón de ser de su propia construcción social.<sup>43</sup> Tras un período inicial de rechazo y antisemitismo, actualmente los judíos son empleados en buena medida como agentes ejecutivos de ese arquetipo.<sup>44</sup> Hay cierta ambigüedad, sin embargo, dada la brillantez intelectual judía y el alto nivel del antiintelectualismo en Estados Unidos, que ve a los intelectuales como personas que se sienten escogidas, con una desviación mental (*intelectualoides*) y un gueto, el campus universitario.<sup>45</sup> Dejando a un lado la imagen del Holocausto, el destierro, incluso el internamiento en instituciones especializadas, se utiliza para definir a las naciones marginadas como naciones paria, aislándolas mediante sanciones diplomáticas y económicas (contra países socialistas, contra Sudáfrica, Nicaragua, Cuba, Irán-Libia-Siria, Irak, Israel, Serbia; todos ellos con florecientes complejos EMT). Tras la imposición de sanciones, se supone que deben meditar sobre las condiciones para la readmisión. Se han producido cambios en cinco de las mencionadas.<sup>46</sup>

¿Y la patada hacia arriba? ¡Es exactamente lo que los países occidentales están haciendo con Estados Unidos! *Eres nuestro líder* —en Estados Unidos se reconocen a sí mismos *in extremis*, como una expresión más poderosa de sus propios anhelos íntimos—. ¿Habría logrado la Alemania nazi el mismo reconocimiento si hubiera ejercido su violencia sólo fuera de Europa (occidental) y hubiera conservado el parlamentarismo?<sup>48</sup>

■ *Somaterapias*. La coalición antiiraquí dirigida por Estados Unidos fue un intento de lobotomía y electroshock combinados, intentando a la vez cortar las funciones C<sup>3</sup>I de esa sociedad, civiles y militares, exorcizando el mal, haciéndola apática, castigándola en pro de la prevención individual y general, forzándola a salir de Kuwait. Un voluminoso pedido,<sup>49</sup> que exige una rica gama de enfoques. El enfoque atarácico correspondería a la introducción de la sociedad de consumo y de la televisión, induciendo a la gente a la pasividad e incluso a la apatía, obteniendo una sociedad centrada en su interior, preocupada por su bienestar material y no por el cambio social promovido por sus ideas. Cabe esperar que la ataraxia sea consecuencia de la lobotomía, del electroshock, como en Granada y Panamá.<sup>50</sup>

■ *Psicoterapias*. Aquí empieza a quebrarse la aplicabilidad. Los paradigmas I y II sólo pueden aplicarse a una nación muy empapada de EMT si ésta está dispuesta a *sufrir* (I) una terapia dirigida por Otro o a *emprender* (II) una terapia dirigida por sí misma. La gran diferencia salta a la vista: la relación de poder. La sociedad en su conjunto puede manejar, literalmente, a una minoría de desviados megaloparanoicos, pero la comunidad internacional sólo puede hacerlo mientras el descarriado es pequeño y está relativamente aislado, no cuando ha alcanzado pleno estatus regional o global, imponiéndose a los demás. Entonces es más probable que resulte elegido líder, con élites que tienen éxito en la represión de cualquier cambio.

Esto no significa que tengamos que caer en la falacia *realista* de pensar sólo en terapias que utilizan el poder coercitivo. El problema está en que el Pueblo Elegido sólo reconoce la autoridad del Altísimo. La disposición a sufrir una terapia sería por orden suya. Pero también podría ser posible una terapia en nombre de valores comunes, una terapia que prometiera recompensa tras su aplicación.<sup>51</sup>

Imaginemos, sin embargo, una nación dispuesta a someterse a una terapia, según el paradigma I.

La primera condición sería que la población reconociera colectivamente su tendencia a *meterse en líos*, en crisis, consecuencia, al menos en parte, de sus propios hechos. El problema es cómo se hace eso. Pueden producirse sordos murmullos de descontento en paralelo en el subconsciente colectivo, un rumor de rechazo no sólo a la ideología dominante abiertamente expresada sino también a los supuestos encubiertos de la cosmología. Puede que ese murmullo paralelo sea compartido conscientemente. Pero esto llevaría, como mucho, a subculturas subversivas en la sociedad, con una contracosmología que poco a poco va configurando una ideología con potencial transformador, como el socialismo de la clase trabajadora, el feminismo de las mujeres o los movimientos pacifistas. Pero no nos preocupan los nuevos grupos de poder o las ideologías y cosmologías alternativas, sino la transformación de la cosmología dominante.

Una pista de cómo podría darse es tan sencilla teóricamente como complicada de llevar a la práctica. Si la cosmología dominante es la cosmología de la clase dominante, es a partir de esa clase y, en concreto, a partir de su líder, de donde debe venir la transformación principal, como transformación del líder. Los movimientos habituales en la élite no son suficientes; son cambios externos, no internos. Para poder ser líder, el líder no ha tenido que ratificar la cosmología cada día, basta con que nunca la haya rechazado; ahora tiene que rechazarla abiertamente y no confirmarla nunca de forma encubierta. Para que las señales lleguen a las grandes profundidades, tienen que venir desde muy arriba. Pero sólo serán efectivas si encuentran suficiente eco en las capas profundas del subconsciente colectivo. La fórmula de una terapia con éxito es la misma por cual se contrae la patología: la transformación del líder o líderes y sus seguidores cada uno por su lado son sólo causas necesarias, juntas son suficientes.

Lo que se necesita, por tanto, es reconocimiento y aceptación por parte del líder de que se está en una crisis que tiene raíces en el propio Yo (personal y colectivo). No es lo mismo que reconocer una derrota, por ejemplo, tras unas elecciones. En ese caso, no han fallado ni la cosmología ni la ideología; lo que se torció fue el desacierto de la gente al no convertirse en seguidores. Tampoco hay que confundirlo con una reciente conversión a una nueva ideología, como un chaquetero que cambia de bancada en un parlamento nacional. Estamos hablando de reconocer que algo estaba mal de raíz.

El mejor ejemplo en tiempos modernos es, probablemente, el cambio de rumbo iniciado por Krushev en el XX Congreso del PCUS en febrero de 1956, continuado por Gorbachov, en un proceso que, unos cuarenta años después, aún se está desarrollando. Probablemente pueda tomarse como un reconocimiento por fases. Lo que Krushev rechazó básicamente fue el estalinismo, incluyendo lo que podríamos llamar su estructura profunda; Gorbachov, además, rechazó la estructura profunda del leninismo. De ser ideologías, ambas acabaron sedimentando como cosmologías en el subconsciente colectivo soviético de millones de personas, quizás de la mayoría, mezcladas con restos de la cosmología de las estructuras zaristas, que también se encontraban profundamente grabadas en muchos disidentes.<sup>52</sup>

¿Por qué lo hicieron? Obviamente, porque todo el sistema estaba en crisis; igual de obviamente, porque las raíces de la crisis estaban en su propio programa, en la cosmología. Los esfuerzos por echar la culpa a Otros, como las guerras intervencionistas, la contrarrevolución, el hambre y la miseria posteriores a la primera guerra mundial, el sabotaje, los horrores del ataque nazi en la segunda guerra mundial (la Gran Guerra Patriótica), malas cosechas..., todo eso tenía cierto poder explicativo. Pero seguía quedando un poso inexplicado, después de haber probado todas las demás explicaciones y remedios.<sup>53</sup>

Las estructuras socialistas crean crisis para sí mismas; al capitalismo se le da mejor la creación de crisis para los demás (no hay que confundirlo con el imperialismo ruso-soviético, que es más zarista que socialista). El socialismo mata en dirección ascendente, en su empeño por controlar a las clases media y alta, incluidas las que él mismo ha creado; el capitalismo mata en dirección descendente para controlar a obreros inquietos, incluidos aquellos creados por su propio dinamismo. El capitalismo desplaza sus crisis hacia abajo, explotando al proletariado interno en la clase trabajadora, y al externo en los países periféricos, así como a la naturaleza; el socialismo explota a los tres además de a sí mismo. Después de todo, Kruschchev habló sobre todo de las víctimas del estalinismo en el Partido Comunista, es decir, los de su propia clase.

Una crisis *nítida y presente* es, por tanto, una precondition; la otra es un liderazgo clarividente, honrado, valiente, que corra los riesgos morales de reconocer y aceptar un serio fracaso. Después viene el problema de la curación, de la propia capacidad para lograrla, de la posible necesidad del Otro, incluso del Otro en última instancia. Estados Unidos intentó ser ese Otro para las derrotadas Alemania y Japón tras la segunda guerra mundial, y hoy está más que dispuesto a desempeñar el mismo papel respecto a la Unión Soviética, administrándole la triple medicina de democracia pluralista, economía de libre mercado y cristianismo por medio de la acción gubernamental, la inversión empresarial y los misioneros estadounidenses, respectivamente. Pero los alemanes carecían de esa disposición interna; eso llegaría una generación después, mediante la rebelión juvenil. Las élites japonesas no sufrieron probablemente nunca ningún cambio interno básico. Y el cambio inducido por Estados Unidos en la Unión Soviética presupone sumisión respecto a Estados Unidos, una condición que se ha cumplido en otros casos. De ahí el fracaso parcial de los intentos, pero la autocuración rusa continúa.<sup>54</sup>

Probemos entonces con el paradigma II, más cercano a la política real, asumiendo que el problema de la concienciación se ha resuelto por el camino comentado más arriba. La figura de la *movilización* es importante porque tiene una interpretación colectiva concreta: organizar a las personas que han sido transformadas para que trabajen sobre el resto. Es una imagen bien conocida en religiones e ideologías, pero no tan fácilmente aplicable a nivel individual, de no ser que asumamos el diálogo interno conscientemente realizado, algo que muchas personas hacen como autoterapia, incluso escribiendo un diario. Pero ese proceso puede tener cierto olor a esquizofrenia. En el caso de una nación que ha desarrollado rasgos de carácter patológico, estamos hablando de algo muy concreto: un nuevo género, generación, raza, clase o nación, o cualquier otro grupo, portador de un *nuevo mensaje*.

En siguiente lugar, la fórmula de la *confrontación*. La cuestión clave es la selección del banco de pruebas; la muestra, bien escogida por su valor pedagógico para contrastar cómo se hacían las cosas antes y cómo se van a hacer bajo la nueva Administración. Hay que someter a prueba tanto lo viejo como lo nuevo. Así, un banco de pruebas para la antigua Unión Soviética era, y seguirá siendo la independencia de las repúblicas, de las naciones insertas en las repúblicas, que provocan cambios a la vez que resistencia. Otra piedra de toque es la transferencia pacífica del poder mediante el voto secreto; la privatización sería la tercera. Los tres son intentos, desde dentro y desde fuera, de implantar la ideología occidental en la cosmología soviética, cambiándola. Los dirigentes soviéticos estuvieron sometidos a presión tanto desde arriba como desde abajo, y cayeron. Un intento de regreso (probablemente meramente ritual, el 19 de agosto de 1991), también fracasó. Pero el que puso en marcha todo el proceso, Gorbachov, fue también derribado.

Una pregunta básica es si todo esto es suficientemente básico. Por tanto, el interrogante que brota de la argumentación utilizada sería si los pueblos ex soviéticos en general, y los rusos en particular, siguen viéndose a sí mismos como pueblos elegidos con los derechos y deberes que ello implica. Si es así, seguro que hallarán una nueva causa, que se propagará con el mismo fervor misionero, se legitimará con referencias a los mitos y los traumas, incluyendo los más recientes.

Finalmente, la fórmula de la *lucha* para independizarse de lo que fue. Rápida o lenta, violenta o no violenta, siendo preferible la lenta y no violenta para el investigador de la paz que busca condiciones para la paz por medios pacíficos.<sup>55</sup> Matar, exiliar, encarcelar o marginar de cualquier otra forma a todas aquellas personas que pudieran ser portadoras de la semilla del antiguo orden en el fondo de su subconsciente, como hizo la Alemania nazi (y hace el Israel sionista, aunque en una microfracción de aquello, pero con la misma estructura), es materializar la megaloparanoia, para no entrar en un proceso de transformación. Sólo mediante una transformación profunda puede lograrse la coherencia interna de una nueva cosmología, que lleve a la autoconfianza, a la autonomía, en el sentido de independencia de cualquier sanador externo, bien equipada con un proceso de autocuración, como sucede cuando la democracia está muy bien enraizada. Un ejemplo podría ser Alemania, donde, cincuenta años después del nazismo, la democracia parece muy bien asentada, si consideramos criterios válidos para medirla la alta participación política y el pluralismo de los partidos, permitiendo una elección real entre más de dos alternativas. Pero la prueba también vendrá comprobando si existen aún tendencias expansionistas y dominadoras en la nación alemana, y, en este punto, la forma en que los alemanes occidentales tratan a su propia nación en la antigua República Democrática, con total penetración económica, cultural y política, da qué pensar.

#### 5.4. CONCLUSIÓN: ¿QUÉ PODEMOS HACER?

Evidentemente, todo esto tiene sus efectos, puesto que muchos de los imperios alentados por complejos EMT ya no están entre nosotros. Probablemente se agotaron, exhaustos, víctimas de su propio éxito, o fueron simplemente derrotados. Otra cosa es que la segunda opción lleve al tipo de profunda autorreflexión que exigen ambos paradigmas. Como hemos señalado, el resultado del caso alemán no está nada claro; ni tampoco el caso japonés. Y Estados Unidos, derrotado en la guerra de Vietnam, utilizó la guerra del Golfo para *aplacar el síndrome*, es decir, para quitarse de encima cualquier duda sobre su derecho *y deber* de implicarse en relaciones internacionales violentas cuando sus dirigentes lo consideren necesario.

Pero una nación puede llegar a verse a sí misma como más normal, por la vía dura de la terapia sociosomática o por la blanda de la psicoterapia. España hoy, por ejemplo, es bastante diferente de la *España una, grande, libre* propugnada por el régimen de Franco, y la España de después de la *decadencia* es muy diferente de la España anterior.<sup>56</sup>

Algo funciona: si no, no se darían tantos cambios históricos. Probablemente sería más beneficioso para la humanidad que se pudiera trabajar con las terapias más blandas en vez de con las más duras. Aun así, los modelos alemán, japonés y soviético, y el no ejemplo estadounidense, son indicativos de lo doloroso que es este proceso.<sup>57</sup> Y de qué difícil es llevar a la práctica el antiguo consejo de «conócete a ti mismo» *gnothi seauton*. Pues ésa es la condición para cualquier terapia, sea la del paradigma I, orientada por el Otro (variedades autoritaria y más dialógicas), sean las de la gama del paradigma II, orientadas por el Yo. O cualquier combinación entre ellas, en serie o en paralelo. En cualquier caso, tenemos mucho que aprender.

## Notas

1. «The Emerging Conflict Formations» (Las formaciones de conflicto emergentes), en Majid Tehranian y Katharine Tehranian, *Restructuring for World Peace* (Reestructuración para la paz mundial), Cresskill (Nueva Jersey), Hampton Press, 1992.
2. Al igual que la mayoría de las personas, Hussein tuvo probablemente más de un motivo a la vez, como señaló Avicena. Pero sin duda tuvo su importancia la rivalidad en el mundo árabe/isláamico, entre los viejos imperios con raíces en Damasco, Bagdad, El Cairo, Teherán, Estambul y, en menor medida, Arabia Saudí. Irak tiene frontera con cuatro de ellos, teniendo una ubicación más central que cualquier otro país musulmán.
3. Éste es un tema básico en Johan Galtung, *World Politics of Peace and War* (Políticas mundiales de paz y guerra), de próxima aparición, dedicado a los equilibrios de poder, perfiles del poder y la relación entre ambos.
4. Sin embargo, los estados tienden a comportarse de formas muy similares si tienen la misma posición en el sistema internacional, independientemente de la estructura política interna. Posiblemente, las élites democráticas tienen que ser más imaginativas a la hora de intentar legitimar intenciones bélicas.
5. Con el objetivo de situarse más cerca de la geopolítica contemporánea.
6. Naturaleza, Persona, Sociedad, Mundo (Espacio), Tiempo, Transpersonal y Formulación epistemológica son categorías más filosóficas, tres de ellas tomadas de Kant; elegibilidad, traumas y mitos son más psicopolíticas. Evidentemente, la elegibilidad está relacionada con lo transpersonal en cuanto que relaciona a las personas y sociedades elegidas directamente con lo transpersonal, mientras que los traumas y los mitos hacen enraizarse a una cultura y sus portadores, la nación, en puntos concretos del espacio y el tiempo, el dónde y el cuándo de esa nación.
7. El arquetipo occidental es la elegibilidad judía; el oriental la elegibilidad japonesa.
8. El famoso rabino alemán Leo Baeck se acerca mucho a la descripción de la especificidad judía en términos de «elegidos para sufrir» en su *The Essence of Judaism* (La esencia del judaísmo), Nueva York, Schocken Books, 1961. ¿Qué significaba eso para un judío alemán secuestrado por las SS? ¿Ha llegado la hora de sufrir?
9. Como Israel (Leo Baeck, 1961, 67: «Todo Israel es el mensajero del Señor, el “sirviente de Dios”, que debe proteger la religión para todas las tierras y de quien irradiará la luz a todas las naciones», o, sencillamente, Números 23, 9 o Éxodo 34, 24), Estados Unidos (la «Ciudad sobre la colina» de John Winthrop, y de Ronald Reagan) y la Alemania nazi.
10. Mi experiencia me enseña que en Oriente Medio son éstas las tres interpretaciones básicas de los palestinos. Además, los palestinos prefieren ser su propia luz.
11. Un argumento frecuente en el discurso político estadounidense-judío.
12. Los sumerios parecen encajar en esta categoría, convencidos de su propia excelencia, pero también de su próxima muerte.
13. Por consiguiente, Satanás tiene que ser fuerte, posiblemente, al igual que Dios, con muchas apariciones, pero unificado. La única fuerza compensatoria que puede equilibrar eficazmente el monoteísmo es el monosatanismo.
14. La derrota en Vietnam se movió en ese tipo de razonamiento para los fundamentalistas estadounidenses, la guerra del Golfo fue posteriormente la confirmación de que aún disfrutaban del favor divino.
15. De los seis poderes hegemónicos, tres son globales (Estados Unidos, la Unión Europea y Japón) y tres son regionales (Moscú, Pekín, la India). Israel tiene sólo algunas de las características militares de un poder hegemónico regional.
16. Éste es un punto básico en la psicoterapia de Dantziger, según la cual muchos pacientes: 1) tienen la idea de que, de alguna forma, son mejores que las demás personas; 2) sufren muchísimo cuando aparecen muestras evidentes en sentido contrario, y 3) hacen todo lo posible por evitar esas situaciones, lo que dificulta su vida social. Véase S. y R. Dantziger, *You Are Your Own Best Counselor* (Usted es su propio mejor consejero), Honolulu (Hawái), Self-Mastery Systems, 1989.
17. La guerra del Golfo fue una buena guerra en ese sentido, proporcionando muchas oportunidades tanto a Sadam Hussein como a George Bush (padre), a Irak y a Estados Unidos.

18. Éste fue un punto básico del análisis del recientemente fallecido sociólogo noruego Vilhelm Aubert sobre las similitudes y diferencias entre delincuente y paciente.
19. Sin embargo, para que esto se produzca es fundamental la definición social de quien se desvía, tal como analiza magistralmente Michel Foucault en sus muchos libros, como *Archaeology of Knowledge* (Arqueología del conocimiento), *Birth of the Clinic* (Nacimiento de la clínica), *Discipline and Punishment: the Birth of the Prison* (Disciplina y castigo: el nacimiento de la prisión).
20. Este tema lo ha analizado Lewis Yablonsky, en *Robopaths* (Caminos de robot), Indianápolis (Indiana), Bobbs-Merrill, 1972.
21. La burocracia es generalizadora, no individualizadora, como repetidamente señala Weber. Lo personal es siempre singular.
22. En otras palabras, se puede necesitar una fe negativa. Un candidato a la presidencia de Estados Unidos no tiene que repetir cada día que «América es un país elegido», pero si afirma que «América es un país normal, como cualquier otro», y no digamos si dice «América es una sociedad enferma», está fuera del juego (¿Carter?).
23. Así, si el país es pobre pero ilustrado, el (presunto) líder debe tener el mismo perfil. Estoy en deuda con el ya fallecido sociólogo suizo Peter Heintz por esta importante percepción.
24. Para una versión resumida, véase Johan Galtung, *Hitlerism, Stalinism, Reaganism: Three Variations on a Theme by Orwell*, edición noruega: Oslo, Gyldendal, 1984; edición alemana: Baden-Baden, Nomos, 1987; edición española: Alicante, Gil Albert, 1985; edición inglesa revisada de próxima aparición.
25. Cuestión básica en los escritos de Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (En una voz diferente: teoría psicológica y desarrollo femenino), Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1982.
26. Tema que analizo en mi *Health and Development* (Salud y desarrollo), de próxima aparición.
27. Son formas de conducta de muy alta temperatura, que es imposible sostener durante un período de tiempo más largo.
28. Un punto considerado básico por el doctor D.M. Kelley, el psicólogo del Ejército estadounidense que estudió a los criminales de guerra de Nuremberg. Véase su libro *22 Cells in Nuremberg* (22 celdas en Nuremberg), Nueva York, MacFadden, 1961.
29. Dicha cosmología contiene elementos de mitos gloriosos: la dorada era vikinga; y traumas, como la Muerte Negra, la época bajo los suecos y los daneses. Pero la mayoría de la población noruega no se tomaría conscientemente muy en serio ninguna de estas aseveraciones.
30. Si la alternativa es encarcelamiento de por vida o destierro, puede haber algo en ello, pero ¿por qué definirlo así?
31. Ciertamente hay conexión interpersonal a nivel de la mente y el espíritu; cómo funciona y cuál es su relevancia en la psicoterapia es otra cuestión. En la cosmología occidental, el individualismo es un supuesto básico, así que lo interpersonal se suele construir en base las huellas marcadas en la mente por otras personas influyentes, como los padres. En la cosmología japonesa, el colectivismo implica que lo interpersonal está abierto a una interpretación más sincrónica, menos diacrónica. Lo típico es que la psicoterapia occidental intente desenterrar las huellas del pasado y la japonesa intente una terapia de grupo.
32. Esta idea está inspirada en parte en el trabajo de Talcott Parson sobre sociología médica.
33. «Yo soy el camino, la verdad y la vida: ningún hombre llega al Padre si no es a través de mí» (Juan 14, 6); muy duras palabras.
34. En su celebrada *Pedagogy of the Oppressed* (Pedagogía de los oprimidos), Nueva York, Continuum, 1981.
35. Concepto ligado a los nombres de Carl Rogers y Abraham Maslow.
36. Para un análisis, véase «From Violent to Nonviolent Revolution» (De la revolución violenta a la no violenta), en Johan Galtung, *The True Worlds*, Nueva York, The Free Press, 1980, cap. 4.2, 139-149.
37. El problema está en encontrar una ventana abierta entre el *demasiado* y *demasiado poco* de la violencia estructural vertical, y entre el *demasiado tirante* y *demasiado suelto* de la violencia estructural horizontal. Es un ejercicio de equilibrio en el espacio personal, social y mundial, acosado por dificultades en todos los rincones.

38. El lenguaje y la religión, la comida y el sexo, ciencia y tecnología...
39. De hecho, hacía comparaciones entre el *descubrimiento* del papel de los judíos en el organismo social y el descubrimiento de Robert Koch del papel de la bacteria TBC respecto a la tuberculosis.
40. En criminología, se conoce como castigo para la prevención individual.
41. Por supuesto, había en este proceder también un elemento de utilización del castigo para la prevención general, para amedrentar a otros.
42. En ese trueque va implícito el mensaje de la cualidad espiritual del *extranjero*, algo impuro por principio, así que lo impuro ha de estar con lo impuro.
43. Este aspecto está algo más elaborado en mi trabajo *United States Foreign Policy as Manifest Theology* (La política exterior de Estados Unidos como teología manifiesta), San Diego (California), University of California, IGCC, 1987.
44. El ejemplo arquetípico es, cómo no, Henry Kissinger.
45. Véase Russell Jacoby, *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe* (Los últimos intelectuales: cultura estadounidense en la era de la erudición), Nueva York, Basic Books, 1987.
46. Pero no es tan fácil decidir cómo funciona esa receta. Lo que sucedió en Europa en 1989 ocurrió básicamente en la relación entre gobernantes y gobernados en el interior de los países. Pero los gobernantes habían sido debilitados como resultado de la marginación, y los gobernados se habían fortalecido a través de sus contactos con actores externos. Las sanciones económicas pueden haber sido menos decisivas.
47. Y en estos anhelos internos hay elementos fascistas, que disfrutaban de que Estados Unidos actúe como lo hace contra un país como Irak, haciendo lo que les habría gustado hacer a ellos y a lo que nunca se atrevieron. Para un análisis de las estructuras subyacentes, véase Johan Galtung, «The Cold War as Autism» (La guerra fría como autismo), en *Essays in Peace Research*, vol. VI, Copenhague, Ejlers, 1988, 81-106.
48. Sin duda. Probablemente habría sido reconocida como una democracia normal que se sacrificaba por mantener el imperio de la ley.
49. Las expresiones *sangría* y *corte quirúrgico* cubren las dos áreas, haciéndolas metáforas una de la otra.
50. El problema, por supuesto, es que la mayor parte de los bienes de la sociedad de consumo están al alcance de los pudientes, y los pudientes no son el origen del problema para los terapeutas del imperio de la ley.
51. Éste parece ser el enfoque del G-7 respecto a la Unión Soviética: primero, exorcismo (del comunismo), después llegará la ayuda.
52. Y la pregunta básica ahora es cómo acabará todo eso tras el exorcismo del comunismo. ¿Se abrirá una Nueva Era de elegibilidad rusa, recreando mitos del *mir*, como en Solzhenitsyn?
53. Es ésta una fórmula explicativa básica para las transformaciones macrohistóricas fundamentales en Johan Galtung, Erik Rudeng y Tore Heistead, «On the Last 2,500 Years in Western History. And Some Remarks on the Coming 500», en Peter Burke (ed.), *New Cambridge Modern History, Companion Volume*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, vol. XIII, cap. 12, 318-361.
54. Por otra parte, la poco conocida labor de la Administración Juvenil Alemana, que enseñaba democracia a los alemanes a finales de la década de 1940, puede haber tenido cierta influencia. En junio de 1949, como estudiante autoestopista en la (entonces) zona estadounidense, tuve ocasión de conocer a uno de los profesores de democracia, un joven estadounidense muy entusiasta y entregado.
55. Sin embargo, el año 1989 en Europa muestra también que la no violencia puede hacer un trabajo rápido, al menos en la última fase. En general, sin embargo, la comparación entre las hierbas tradicionales y los antibióticos puede ser válida: los segundos son más rápidos, pero también más destructivos.
56. La pregunta es, por supuesto, si España está cometiendo ahora el mismo error, apostando tan fuertemente por el turismo en vez de por el más complicado empeño de la industria y la transformación más sofisticadas.
57. ¿Cuándo escucharemos un discurso de Washington, D.C., pidiendo perdón por la beligerancia de más de 200 intervenciones militares por todo el mundo?

## *Conclusión. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*

No podemos abordar esta problemática con menos de las cuatro partes de este libro: paz y conflicto, desarrollo y civilización. Si cuando el conflicto —el Destructor y el Creador— puede ser transformado creativamente y de manera no violenta el resultado es la paz dinámica como proceso, tienen que entrar en escena la estructura y la cultura. De la máxima importancia son las estructuras y culturas profundas, porque no están racionalizadas, incluso son desconocidas. Yacen en el subconsciente colectivo humano; son los menores denominadores comunes, aquellos en torno a los que todo el mundo puede agruparse.

Términos positivos, como *desarrollo* y *civilización*, se han utilizado para introducir discursos sobre estructura y cultura. El desarrollo no se reduce a factores económicos, sino que abarca factores políticos e institucionales. Y a lo largo de este libro, el lector hallará los cuatro espacios (Naturaleza, Yo —Persona—, Social, Mundial) y también Tiempo y Cultura. La violencia y la paz son asuntos relacionados con los seis espacios, porque la vida puede sufrir y ser potenciada desde todos ellos. Los problemas de la evitación del dolor, de la ética global y de la mejora de la situación de los seres humanos están en todas partes. Los ciclos de causalidad serpentean por todos los espacios, dejando tras de sí su estela de violencia y paz.

Actualmente, la investigación para la paz está ampliando sus horizontes, abarcando todos los espacios, incluyendo la paz intra- e interpersonal, y profundiza en ellos adentrándose en el subconsciente individual y colectivo. Encontramos a Freud y Jung, al igual que tropezamos con Smith y Marx y Locke y Mill en el desarrollo económico y político, y con Weber y Nakamura, Toynbee y Sorokin en lo relativo a civilización. Y, sin embargo, el objetivo no es la construcción de teorías: el objetivo es la actuación para reducir la violencia y favorecer la paz. Pero para dar con diagnósticos y pronósticos ajustados, y con terapias adecuadas, necesitamos teorías a la vez amplias y profundas.

### 1. DEFINICIÓN DE PAZ: UN PROCESO SIN FIN

Desde hace mucho tiempo definiendo un concepto de paz dilatado, levantado sobre un concepto de violencia que vaya más allá de la violencia directa e incluya la violencia estructural (indirecta) y la cultural (legitimadora). *Paz = paz directa + paz estructural + paz cultural*. Pero esta definición peca de un defecto básico: es demasiado estática. Por lo

tanto, se le introdujo un concepto de paz dinámico: *paz es lo que obtenemos cuando la transformación creativa del conflicto se produce sin violencia*. Con ese enfoque, la paz se ve como una característica del sistema, un contexto en el cual ciertas cosas pueden ocurrir de una determinada manera. El movimiento se demuestra andando; la solidez de un matrimonio se comprueba cuando las cosas se ponen difíciles; la prueba de la paz está en su habilidad para manejar el conflicto. Esta definición subraya tres puntos: el conflicto puede ser transformado (los conflictos no se resuelven o solucionan) por personas que los conducen creativamente, trascendiendo las incompatibilidades y actuando en el conflicto sin recurrir a la violencia.

Esto impone algunas exigencias al sistema del conflicto y los actores incrustados en el mismo. Estos últimos tienen que tener actitudes no violentas y creativas. Y la transformación (partes internas y externas, diálogos y conferencias, etc.) debe ser pacífica en sí misma, es decir, baja en violencia estructural y cultural. Cuando está en marcha un proceso de transformación deben evitarse estructuras verticales, elitistas (o, como mínimo, no deben ser respaldadas). El proceso debe ocurrir en el marco de una cultura de paz que legitime la reconducción creativa, no violenta, del conflicto, descartando la violencia física y verbal.

La paz es una proposición *revolucionaria*. No sólo necesita una cultura pacífica, sino una estructura de paz: dos propiedades del sistema de paz, que configuran no violenta y creativamente a los actores, y al revés.

## 2. EL MENSAJE ESTÁ EN EL NOMBRE

Los investigadores para la paz están pasando ahora de las típicas actividades universitarias como investigaciones sobre la paz, con cierta distancia respecto a los fenómenos implicados, y de la educación para la paz —la comunicación de los resultados de las investigaciones—, a la acción por la paz —la puesta en práctica de los hallazgos de las investigaciones—, en relación directa con al menos una de las partes en un conflicto abierto. ¿Cómo debe denominarse a estas personas?

A las personas que investigan se las denomina, evidentemente, investigadores; los más modestos *estudios sobre la paz* serán presuntamente materia para estudiantes (y, por supuesto, los profesores también continúan estudiando...). Las personas que educan son educadores —profesores o maestros—. Pero las personas que realizan acciones por la paz, ¿qué son?

*Actores* huele bastante a teatro o a sociología. *Mantenedor, hacedor, constructor, promotor de la paz* están muy bien como descripciones de actividades, pero si se toman como un contrato con la opinión pública, pueden llevar a sus protagonistas a prometer más de lo que pueden cumplir. Así, en la Yugoslavia actual, hasta la humilde expresión *mantenedor de la paz* suena, como poco, a broma, y mucho a fraude. *Activista por la paz* abarca todo lo dicho, pero tiene también un toque de lo ingenuo y falto de preparación. *Gestor de conflictos* sería descartado por cualquiera con un sentido de la violencia estructural como no paz; *auxiliar de conflicto* o *asistente de conflicto* apestan a falsa modestia. *Facilitador de conflicto* podría interpretarse como *potenciador de conflicto*, es decir, el que pone en marcha la violencia. Y *transformador de conflicto* es demasiado electrificante.

Yo propondría *trabajador de la paz*, y *trabajador del conflicto*. Son términos modestos, que no encierran ninguna promesa que pueda quedar corta de lo que realmente se logre. Los trabajadores deben estar especializados, pero no se descarta a quienes no lo están. Se trata de hacer un trabajo honrado, no de aspirar a la fama o convocar una rueda de prensa; algo similar a las monjas católicas que actúan, pero ni se las ve ni se las oye.

Los trabajadores sociales tienden a verse así; también comparten esa visión los trabajadores de la salud, al menos en los peldaños más bajos de las profesiones de la salud. Hay también una connotación de cantidad: podría haber muchas, incluso muchísimas, de estas personas. Como un enjambre de trabajadores del conflicto y de la paz, lanzado sobre un conflicto hasta que cedan las partes propensas a la violencia, aunque no sea más que para librarse de ellas. Esto puede sonar ligeramente violento, pero es bastante mejor que la alternativa ingenua: un acuerdo vacío firmado en las altas esferas, que generalmente es vinculante sólo para algunos *estadistas*, de esos que serán rápidamente olvidados, que intentan sustituir la violencia directa por violencia estructural.

## 3. REALISMO EN EL CEREBRO, IDEALISMO EN EL CORAZÓN

Se necesita mucho si el cometido de la persona que trabaja por la paz es reducir el sufrimiento (*dukkha*) y potenciar la vida (*sukha*), toda la vida, entendida también como paz con la naturaleza. Los cerebros tendrán que absorber, producir y almacenar *conocimientos* —totales, no sólo transdisciplinares; y globales, no sólo transnacionales—, y esos conocimientos deben ser realistas para ser idóneos. Flaco favor hace en general la proyección de optimismo, o pesimismo, injustificado sobre la realidad.

Existe el peligro de los *conocimientos* apodícticos —que expresan verdades que no admiten contradicción o duda—, del apriorismo sintético, la verdad por mandato, que no necesitan contraste con la realidad empírica. En Occidente se encuentran estratos de *apodicticidad* en las ciencias que, desde que Dios empezó a morir durante la Ilustración, dejando como legado Estado y Capital, han ido reemplazando a la teología como transmisoras de conocimientos no falsificables: la jurisprudencia en general y la diplomacia en particular para el Estado, y la economía para el Capital.

Este tipo de conocimientos pueden contener una realidad ideal junto a una *racionalidad* individual perfecta y a una perfecta percepción de las consecuencias de las posibles acciones que se persigan, así como la maximización de sumas de resultados de probabilidades y medios con la finalidad de abstenerse de cualquier delito y de realizar las opciones óptimas en el mercado. Si la gente no se comporta según marcan las teorías, se tiende a tildar de irracional a la gente, no a las teorías. Individuos perfectos encajarían perfectamente en el ordenamiento, en una unión sin fisuras entre lo ordenado y lo profético, lo pronosticable. Esta cuasi-ciencia, tan básica en nuestra civilización, también la hallamos en un Gandhi, o en cualquier persona trabajadora de la paz cuyos *conocimientos* puedan resumirse en «la no violencia perfecta funciona perfectamente». Y así es: en una realidad ideal.

Y, sin embargo, el conocimiento empíricamente fundamentado está lejos de ser suficiente. La lucha por la paz es generalmente una lucha para trascender la realidad empírica precisamente porque ésta no permite una transformación no violenta, pacífica, del conflicto. Eso significa que en las mentes de las personas deben tomar forma nuevas realidades, como realidades potenciales, incluso ideales. El derecho a tener y perseguir utopías modestas es un derecho humano básico, pero no lo es el de perseguir utopías totalitarias que abarquen todos los aspectos de todas las personas, salvo como pura fantasía. Tampoco nos asiste el derecho a creer que vivimos ya en utopías parciales o totales, ya que las pruebas empíricas en sentido contrario puedan desecharse como irrelevantes.

Se llama *imaginación* a la capacidad necesaria para trascender la realidad empírica; está relacionada con el conocimiento, pero no es idéntica a él. Sin embargo, por imaginativas que sean nuestras hipótesis sobre cómo sería una realidad potencial y cómo lograrla, no debemos en ninguna circunstancia caer en la trampa de proyectar nuestras

hipótesis de la forma en que lo han hecho los tres generadores de conocimiento apodíctico. El falseamiento sigue siendo una orientación importante (pero ¿es también falsificable esa guía?).

Por lo tanto, nos gustaría que nuestros corazones absorbieran, produjeran y almacenaran *compasión*, con sufrimiento, al igual que con alegría y potenciación. Igual que la paz en negativo, el sufrimiento compartido es sólo parte de la trama; también existe la necesidad del júbilo compartido con las alegrías de otras personas.

Y, aun así, todo eso sigue siendo insuficiente. Tiene que estar tan profundamente implantado en la persona trabajadora por la paz que le permita sobrevivir a los reveses y retrocesos. En resumen, *perseverancia*, la capacidad de seguir adelante pese a no recibir retroalimentación positiva o no recibir ninguna. De nuevo, esto plantea el problema de la *apodicticidad*. ¿Cómo puedo saber que voy por buen camino si no recibo señales o las recibo negativas? No puede saberse. Sólo se dispone de la intuición y el consejo de los demás para orientar bien el rumbo.

Conocimiento, imaginación, compasión, perseverancia... La aseveración de que equivalen a habilidades, un síndrome de capacidades que se refuerzan entre sí, puede mantenerse frente al argumento de que es *pedir demasiado*. Sí que existen papeles modelo. Ahí tenemos prototipos tan fácilmente reconocibles como frailes y monjas de cualquier religión, totalmente dedicados a servir a otros seres humanos sobre bases cerebrales y de corazón. Existen médicos y enfermeras, trabajadores sociales, etc. Y hay modelos tan cercanos que muchas veces ni los vemos: nuestras propias madres, otros miembros de la familia, nosotros mismos en nuestras mejores facetas, en círculos de consanguinidad y amistad.

Como máximo, en la tradición positivista, la universidad da servicio únicamente al conocimiento dejando a un lado los otros tres elementos; quizás está tan imbuida de práctica apodíctica que el conocimiento es inútil. No hay duda de que las familias de origen y procreación son las principales universidades y laboratorios; es ahí donde adquirimos los conocimientos básicos (o no conseguimos adquirirlos); es ahí donde somos sometidos a prueba. Pero el grupo primario no es ni el único lugar ni la única prueba.

Ahora afrontamos el problema concreto de la falta de idoneidad de las universidades para la formación de personas que trabajen para la paz. Probablemente hay mucho que aprender de los monasterios y escuelas militares: ambos abarcan muchos más aspectos de la persona. Por supuesto, la escuela militar imparte conocimientos sobre cómo incrementar el sufrimiento y disminuir la vida, restringiendo la compasión únicamente a los suyos y dejando el odio para los del otro bando. Pero la imaginación y la perseverancia son ingredientes básicos. Coloquemos un manual para soldados —que básicamente enseña cómo cometer asesinatos sin correr la misma suerte— junto a los manuales sobre no violencia: es fácil señalar las diferencias, pero las similitudes van más allá. Hay aquí espacio para mucho aprendizaje mutuo a medida que los militares vayan siendo apartados de su violencia, perdiendo la costumbre de atacar a otras naciones y otras clases sociales.

#### 4. SISTEMA DE ESTADO Y SISTEMA DE PAZ: ¿COMPATIBLES O INCOMPATIBLES?

Una de las razones por las cuales el sistema de Estado actual es básicamente incompatible con la paz se encuentra en el patriarcado estatal, en la arrogancia y el secretismo, en la mentalidad *causa sua* de ser su propia causa, no movido por nadie más (ni, por supuesto, por la democracia); está en el monopolio de los medios de violencia decisivos y en la pro-

clividad a utilizarlos («al hombre con un martillo, el mundo le parece un clavo»). Todo ello es de por sí suficientemente malo, aunque generalmente sea menos pronunciado en estados pequeños, más marcado en los grandes y más aún en las estructuras supraestatales.

Pero, además, los estados también se sostienen a sí mismos mediante un sistema específico de creencias que va más o menos como sigue:

- El sistema mundial es esencialmente un sistema de estados.
- En el sistema mundial, los estados sólo están representados por sus jefes de Estado/gobierno, ministros de Asuntos Exteriores y diplomáticos.
- Los representantes tienen el monopolio sobre la definición de los intereses del estado (intereses nacionales), y su trabajo es promoverlos.
- A veces, los intereses de los estados son incompatibles; el instrumento para superar la incompatibilidad es la negociación; los *inputs* (aportaciones, materias) son los intereses estatales, y los *outputs* (resultados) son tratados y convenciones ratificables.
- La suma de los intereses de los estados, acomodados los unos a los otros, son los intereses mundiales y humanos (de igual forma que se equiparan intereses masculinos = intereses humanos).

El problema reside en la primera y última de las proposiciones. Ambas son descaradamente erróneas, probablemente sostenibles sobre todo por personas con el esquema mental descrito en la primera frase de esta sección. La creencia de que las personas preparadas (e incluso a sueldo) para la promoción de los intereses nacionales son *ipso facto* idóneas para la promoción de intereses mundiales y humanos, es un acto de fe (una vez más, un planteamiento apodíctico).

#### 5. PARADIGMA I: EQUILIBRIO DE PODER (FUNDAMENTALMENTE INTERSISTEMA)

Tal como se institucionalizó a finales de los años cincuenta, la investigación para la paz era, obviamente, en parte hija de la guerra fría (¡Paz!). El paradigma del equilibrio de poder —que Occidente entendió como superioridad y Oriente como paridad— no fue rechazado por quienes investigaban sobre la paz como modelo descriptivo de lo que buscaban los actores, sino como un paradigma normativo de paz.

Una línea de crítica se centra en el *equilibrio*, argumentando que ese término no tiene contrapartida operativa y, por tanto, acaba siendo vacío. Ni los actores ni otros se pondrían jamás de acuerdo sobre el significado de *equilibrio*, salvo en el supuesto, altamente improbable, de dos países o alianzas igualmente equipadas, con sistemas armamentísticos cualitativamente iguales, y, en ese caso, sería equilibrio como identidad cuantitativa. Si se retira uno solo de los supuestos, todas las partes pueden reivindicar que tienen un déficit, y su derecho, inherente según el paradigma, a tener armamento en cantidad y/o calidad, incluso en nombre de la paz.<sup>1</sup>

En lo referente al *poder*, la crítica se centra en lo que puede acechar al final de la espiral de la carrera de armamentos: la guerra *con todos los medios necesarios*. Las probabilidades subjetivas de una guerra nuclear que manejaron los planificadores nucleares pueden haber sido bajas, pero no eran cero, para que la credibilidad de un segundo golpe no fuese también cero. De hecho, los planificadores proyectaban un holocausto que exterminase a unos 500 millones de personas en el *teatro* de la OTAN y el Pacto de Varsovia. La mayoría de estos planificadores andan sueltos por ahí todavía hoy.

Pero no hubo guerra: así que... ¿funcionó la disuasión? Pasando por alto que eso supone que uno de los dos, o ambos, estaban planificando realmente una guerra nuclear pero temían sus consecuencias, permanece el problema básico de cómo esta situación embruteció a planificadores y planificados, legitimando la megaviolencia.

Imaginémonos un Auschwitz, con sus cámaras de gas y crematorio, pero construido para asustar a la gente, incluidos los judíos, para disuadirlos de salirse del carril. ¿Lo daríamos por bueno como algo inocente? O ¿percibiríamos la enorme violencia psicológica perpetrada a víctimas potenciales incluso si la amenaza no se cumpliera, así como el embrutecimiento de todos los implicados en tan monstruoso ejercicio?

## 6. PARADIGMA II: EL IMPERIO DE LA LEY (FUNDAMENTALMENTE INTRASISTEMA)

Terminada la guerra fría, entra plenamente en escena el paradigma II, un paradigma para tratar conflictos internos mediante el castigo a quienes rompen las reglas dentro del sistema, más que mediante la disuasión de los de fuera. El paradigma comienza con las normas y reglas legítimamente producidas, y pasa a utilizarlas para clasificar determinados actos como infracciones, las infracciones como razones para arrastrar a los actores a los tribunales, los tribunales para absolver o condenar, las condenas para infligir dolor, el dolor para satisfacer la supuesta necesidad de venganza de las víctimas y para desempeñar funciones de prevención individual y general. Es un paradigma con raíces religiosas, donde el Estado ocupa el lugar que previamente ocupaba Dios. No hay espacio para la reconciliación entre el agresor y la víctima, sólo para la tabla rasa después de que se haya cumplido el castigo.

La internacionalización de este paradigma implica normas (legislación) internacionales y la concepción del sistema mundial como un sistema interior. De esa concepción parten los capítulos VI y VII de la Carta de las Naciones Unidas, desde las sanciones diplomáticas y económicas hasta el cumplimiento de la paz, pasando por su mantenimiento. El planteamiento otorga licencia para aislar países, marginándolos y estigmatizándolos como parias, matando lentamente a las personas ancianas y enfermas, mujeres y niños —en resumen, matando en la periferia de las sociedades patriarcales, de la meritocracia—, enviándolos a bombazos de vuelta a la era preindustrial o a la Edad de Piedra. Desde un punto de vista militar, esto significa la posibilidad de desencadenar la violencia impunemente, puesto que la otra parte es más débil; si no fuera así, se aplicaría el paradigma I. Para los más proclives a la violencia, debe ser estupendo, una posibilidad de poner en práctica lo que aprendieron pero que se les impedía realizar en los tiempos del paradigma I; es como un monasterio donde impartiesen educación sexual, pero donde anhelasen poder ponerla en práctica.

Este violento paradigma II, cargado de venganza —con conocimientos apodícticos del imperio de la ley—, no debe ser saludado como alternativa pacífica al paradigma I. Diversos estudios empíricos de las tesis sobre prevención individual y general en relación con sistemas legales domésticos indican que el castigo no funciona bien en el espacio intraestado; ¿cómo, pues, podemos asumir que funcionará al nivel interestados, donde las normas están aún menos interiorizadas? Las sanciones diplomáticas dejan aislado al actor con quien más interesa dialogar. Las sanciones económicas son una forma lenta de matar a todo el mundo salvo a los varones sanos que podrían ser muertos por violencia directa. Ambos factores unidos estigmatizan a un país como país paria, preparándolo para ser receptor de *todos los medios necesarios*, instigados por los medios de comunicación de masas.

Los tribunales de crímenes de guerra, como el Tribunal Internacional para los Crímenes en la Antigua Yugoslavia en La Haya, con sus 24 celdas, son también una forma de crear mártires. Cuando los actores son personas de clase baja de países de clase baja (los Balcanes) y asesinan directamente, cara a cara, muchas veces torturando y violando antes de matar, son castigados por hechos abominables; no así cuando matan fríamente a distancia, y no cuando, desde posiciones elevadas, dan las órdenes desde fuera o manipulan situaciones políticas desde dentro. El fatídico reconocimiento prematuro que, a mediados de diciembre de 1991, hizo el Consejo de Ministros de la Unión Europea (entonces Comunidad) fue un error posiblemente de magnitud 3V, siendo V el error del Tratado de Versalles de 1919. (Unas semanas después, a finales de diciembre de 1991, otro error de la misma magnitud fue el no reconocimiento de los resultados de las elecciones argelinas, favorables al FIS). Fuera de la Unión Europea, fuera de los dirigentes argelinos, fueron decisiones autocráticas aplaudidas por unos medios de comunicación manipuladores y manipulados.

Pero ¿debemos dejar pasar los crímenes individuales, mirando sólo al mal *karma* colectivo, mediante ejercicios de reconciliación y diálogo, centrándonos en el barco que se hunde y sus agujeros en vez de en la atribución de culpabilidades? ¿No tienen las víctimas derecho a que se ejerza la justicia? ¿No tienen derecho los compatriotas de los autores de esos tremendos crímenes a ser exonerados de la culpa colectiva y a que los dedos acusadores apunten en la dirección correcta?

Son preguntas válidas, y, por lo que yo veo, no hay respuestas perfectas. Por tanto, al igual que respecto al paradigma I, no rechazo totalmente el paradigma II, pero me posiciono como crítico, con la obligación de dar con respuestas constructivas.

Algunos indicios aparecen en el muy prometedor instrumento de las Comisiones de la Verdad que funcionan en Centroamérica y Sudamérica tras las dictaduras, y en Sudáfrica. Supongamos que tienen la tarea empírica de calibrar lo que ocurrió, *wie es eigentlich gewesen*; la tarea crítica de evaluarlo en términos nada ambiguos a la luz de valores básicos, sagrados y laicos; y la tarea constructiva de afrontar dos preguntas básicas: qué podríamos y debíamos haber hecho en tal o cual encrucijada en el pasado (terapia del pasado) y qué podemos hacer ahora.

Un encargo importante. Pero los documentos que ya están surgiendo son muy prometedores, especialmente cuando son muchos y muy diversos ciudadanos los que están dando testimonio. Incluso si no se dan nombres, todo el mundo sabrá quiénes son, y lo sabrán los propios implicados. Pero también quedan menos estigmatizados, más libres para llegar a las mismas conclusiones que el resto de la sociedad. Si se organiza un diálogo entre ellos y las víctimas y los desconsolados, en lugar de erigir entre ellos muros carcelarios, puede —sólo puede— que sea posible una paz mucho más profunda.

## 7. PAZ POR MEDIOS PACÍFICOS: TRES CUESTIONES

Si violencia = violencia directa + violencia estructural + violencia cultural, ¿qué es exactamente lo que puede hacer una persona trabajadora por la paz para prevenir y deshacer la violencia? Sin duda, diagnóstico, pronóstico y terapia, pero ¿cómo?

Al origen de gran parte de la violencia directa puede seguirse la pista hasta la violencia estructural vertical; por ejemplo, la explotación y la represión, para la liberación o para evitar la liberación. De telón de fondo está la violencia cultural, que legitimamos la violencia estructural y la violencia directa para deshacerlas o mantenerlas. El pronóstico no es bueno: *la violencia engendra violencia*, en parte mediante los simples mecanismos de la venganza y

en parte porque los actos de violencia se utilizan para anular cualquier sentimiento de mala conciencia que pueda surgir de la utilización que uno mismo hace de la violencia.

Un enfoque sería aumentar los espacios para que los actores se comporten de forma no violenta en el conflicto mediante la inserción de más papeles no violentos (o de violencia de baja intensidad) en el *mantenimiento de la paz*.

Es indispensable la formación militar: para contener la violencia. Hace falta conocer los medios de la violencia y la mentalidad que lleva a utilizarlos. Pero, para *control de masas*, puede ser mejor la formación policial, más basada en el despliegue de autoridad y el mínimo uso de violencia. Y, además de eso, entraría en juego la formación no violenta activa, con preparación también para formar a la población local, y con adiestramiento en técnicas de mediación de conflictos, sabiendo qué decir, qué hacer cuando, de repente, la persona trabajadora por la paz se encuentra en una habitación con las partes del conflicto, llenas de odio mutuo y plenamente justificado.

Además, si las mujeres son mejores para las relaciones y son menos propensas a utilizar las armas, debe garantizarse que el 50% de los mantenedores de la paz sean mujeres. El mantenimiento de la paz tiene 40 años de existencia: los siguientes 40 deberían ser incluso mejores.

Las actividades destinadas a la *consecución de la paz* pueden identificarse con la búsqueda de soluciones creativas, y a la vez aceptables y sostenibles, al conflicto. Hay un error que ya no puede perdonarse: la única *mesa que está allá arriba*, la mesa alta, para *líderes*. Es mejor que florezcan mil conferencias, es mejor utilizar la moderna tecnología de comunicación para generar un flujo visible de ideas de paz desde todas partes de la sociedad. Las propuestas pueden ser contradictorias, pero ¿por qué tiene que verse igual la paz desde todas partes? Hay que sondear todas las percepciones, sin marginar a nadie, haciendo que la construcción de la paz en sí misma sea modelo de la paz estructural. Creer que un puñado de diplomáticos puede hacerlo por su cuenta equivale a la creencia (post)estalinista de que 400 miembros del aparato pueden planificar la economía para 400 millones de personas. O véase lo que ocurre con Israel/Palestina, en manos de los dirigentes políticos de ambas partes, con los movimientos pacifistas aparentemente en fase de desactivación. Estos asuntos son tan terriblemente complejos que para resolverlos es necesaria la participación masiva. Y, cuando se dan los estímulos adecuados, se puede hallar creatividad en cualquier lugar.

Las actividades de *construcción de la paz* pueden identificarse con la construcción de paz estructural y cultural. Se necesita la capacidad de identificar los conflictos estructurales no articulados que haya en la sociedad, no necesariamente para intentar resolverlos todos (algo que, de todas maneras, sería imposible) sino para reconocerlos, un paso muy importante hacia una transformación positiva. Esto significa especificar la explotación, la represión, la marginación (violencia estructural vertical), así como aquellos grupos que están demasiado cerca como para estar cómodos unos con otros, o demasiado separados como para interactuar de manera simbiótica (violencia estructural horizontal). Lo vertical debe horizontalizarse más, y lo horizontal optimizarse.

Deshacer la violencia cultural es todavía más difícil. Vuelve a ser válida la metáfora de la *parte oculta del iceberg*, como lo fue para la violencia estructural. Pero ahora lo oculto no está en las profundidades de la estructura social, sino en la cultura, escondido en el subconsciente colectivo. Cuando negocian los diplomáticos, podemos descubrir cuatro estratos: los intereses nacionales que se supone que representan (por ejemplo, la obtención de bases en el extranjero), los intereses individuales (como el de exhibir brillantez negociadora, en función de escalar en la carrera), el subconsciente individual (por ejemplo, superar

un complejo de inferioridad) y el subconsciente colectivo, con convicciones implícitas sobre lo que es normal y natural (cosmología, códigos culturales, cultura profunda).

Una muestra: el síndrome DMA (Dicotomización, Maniqueísmo, Armagedón). Se concibe el mundo en términos bipolares (Occidente contra una alianza islámico-confuciana),<sup>2</sup> uno se presenta como el bueno y otro el malo (adivínese cuál es cual), y se dará una batalla (estemos preparados). Cuando ese DMA es el subconsciente colectivo compartido de la negociación, el paso natural siguiente es que los diplomáticos tracen líneas sobre los mapas, con reglas (nótese el doble significado de esa palabra). Cualquier línea de éstas puede ser una línea de armisticio. Pero también puede convertirse en una línea de guerra, una invitación a la limpieza étnica a cualquier lado de la línea para fortificar el territorio para la nación.

Por lo tanto, un subconsciente colectivo puede ser especialmente peligroso si las creencias tácitas compartidas son más de raigambre bélica que pacifista. Esas élites negociadoras que impiden la transparencia no sólo de los protocolos (secretos) finales, sino también del proceso (negociaciones secretas *sensibles*) son obstáculos de primera magnitud para la paz.

## 8. LEGITIMACIÓN DE LA ACCIÓN POR LA PAZ: EL PRINCIPIO DE REVERSIBILIDAD

«Porque (algo) lleva a la paz» no es suficiente razón; no podemos saberlo de antemano; eso sería un planteamiento apodíctico. «Porque su objetivo es llegar a la paz» tampoco es suficiente; lo puede decir cualquiera, incluso podrían protestar los militares que están dispuestos a sembrar la muerte: «la paz es nuestra profesión». «Porque hay demanda y nosotros entregamos los bienes», «porque nosotros somos la oferta y creamos la demanda» son las dos caras de la lógica del mercado, pero tampoco nos sirven, porque hacen recaer la responsabilidad en el lado que está pidiendo. Si esa demanda parte del sistema estatal, puede que haya quien la entienda como una forma de resolver el problema de la legitimidad, especialmente si el gobierno en cuestión es democrático y si la ONU fuera democrática. El sistema de la ONU cambiará probablemente hacia una democracia global, pero no lo hará rápidamente.

No debe cuestionarse el derecho de toda persona a actuar según su mejor saber y entender, movida por la compasión, para reducir el sufrimiento y potenciar la vida. Pero los seres humanos son imperfectos. Podemos dar por hecho que existe una tendencia general. Este principio de falibilidad humana general debería tener, por tanto, una consecuencia muy básica: actuemos de forma que las consecuencias de nuestra acción sean reversibles. Opta por actos que puedan deshacerse. Procede con cuidado. Puedes estar en un error. Tus conocimientos pueden no ser los adecuados, tu compasión puede ir mal encaminada.

Pero ¿eso no es contraintuitivo? ¿Por qué no grabar la paz sobre piedra, sobre acero? Porque puede ser una paz errónea, e incluso si es la adecuada puede resultar demasiado estática. La paz es un proceso. Podemos dar por hecho que existe una tendencia general en los seres humanos hacia la potenciación de la vida o, por lo menos, a alejarse del sufrimiento. Una paz adecuada, una paz cada vez mejor, o un proceso de paz cada vez mejor, ganarán apoyos. Pero no hay una receta perfecta, no existe la panacea.

Por supuesto, la irreversibilidad es una cuestión de grado. La mayoría reconoce que la muerte física es irreversible para el cuerpo, es el final; un argumento potente no sólo contra la pena de muerte sino contra cualquier tipo de violencia letal. No puede deshacerse. Es más, puede darse el caso de que te confundas de persona. Este tipo de razonamientos son peldaños hacia una posición más general sobre la no violencia, argumentación



que ciertamente puede enraizarse también en los supuestos de la religión immanente «en toda persona hay un poquito de Dios». Ser cíclicos, no lineales, en pensamiento y acción.

Esto es aplicable también a la violencia física contra las cosas: un edificio destruido no puede reconstruirse jamás. Sólo puede ser imitado, como puede confirmar cualquiera que haya visto la reconstrucción europea tras la violencia de la segunda guerra mundial. Cualquier cosa que haya saltado en mil pedazos sufre la alta entropía de la violencia y la muerte, la irreversibilidad total. La violencia es así de irracional.

Y ¿qué hay de la violencia que puede dañar y lesionar, pero que no llega a la muerte? Es lo que conocemos como trauma, e incluso el mejor trabajo de los especialistas, sobre el cuerpo en los traumas físicos y el alma en los traumas espirituales, no consigue deshacerlos nunca completamente. Permanecen las cicatrices, también en las personas desconsoladas, en quienes quedan tras la muerte inaceptable de un ser querido. Asumir que pueden borrarse todas las cicatrices es suponer cuerpos y almas sin memoria, reparables por la mera sustitución de las partes que faltan.

¿Puede desaprenderse lo que se ha aprendido sobre las técnicas de violencia directa (formación militar) y de violencia estructural (como determinados aspectos de la economía y la jurisprudencia dominantes), o son irreversibles daños como el de saber cómo hacer armas nucleares? Quizá, pero eso no quiere decir que haya que poner en práctica todo lo que se sabe.<sup>3</sup>

Existe una entropía de guerra y violencia; existe una entropía de paz.<sup>4</sup> He mantenido durante cierto tiempo que las estructuras —y las culturas!— caóticas, altamente diversificadas, con todo tipo de conexiones, son mucho mejores portadores de paz por medios pacíficos que las estructuras (por ejemplo, alianzas polarizadas) y culturas (con síndromes DMA) cortadas a cuchillo, bajas en entropía pero con alta carga de energía, dispuestas para la batalla final. ¿Una contradicción? No, la entropía de la paz presupone vida intacta, potenciada, pero organizada de tal forma que aumente la entropía espiritual de un Yo complejo, y una entropía social de desórdenes mundiales y sociales supercomplejos. La entropía de la paz es una barrera contra la entropía física y espiritual de la muerte y la violencia. Y existe una entropía de la naturaleza basada en la diversidad y simbiosis de la ecología profunda, conocida como ecosistemas maduros. Una vez más, la fórmula es la misma: alta entropía.

El cometido de la transformación de conflictos positiva, creativa, no es sólo evitar la violencia, abstenerse de lo irreversible, sino aumentar la entropía, saliendo de esa fase de conflicto con personas más maduras y estructuras sociales más maduras alrededor. El conflicto, entonces, se convierte en el Gran Maestro, un regalo espiritual para todos nosotros. Pero la transformación del conflicto puede ser también negativa, dejando graves efectos irreversibles en la esfera humana, en la biosfera, litosfera, hidrosfera, atmósfera y cosmosfera, y lesiones de difícil vuelta atrás en el alma: odio, deseos de venganza y restitución; construcción de la vida futura sobre el deseo de cambiar una irreversibilidad por la otra. Puede ser útil un espíritu de perdón por encima de la transformación compleja y creativa del conflicto, un espíritu como el puesto en práctica por el segundo gigante del siglo XX, después de Gandhi: Nelson Mandela. Como Gandhi, un regalo para todos nosotros.

## 9. UNA TERAPIA PARA EL PASADO: VERSALLES Y YUGOSLAVIA

Un enfoque útil, en formaciones de conflicto simples y complejas, es pedir a los participantes que señalen los puntos de inflexión del pasado y preguntarles después: ¿qué debía, qué podía haberse hecho aún? Hacer la historia de los contrahechos, en otras palabras. La

realización de ese ejercicio respecto a la segunda guerra mundial suscita inevitablemente el Tratado de Versalles de 1919. Por supuesto que era reversible. Podía haber habido una segunda conferencia, de revisión, cinco años después de su firma, deshaciendo aquella muy violenta humillación colectiva, aquella explotación, represión y marginación de un país cuyo pecado había sido dedicarse a uno de los pasatiempos favoritos de las naciones europeas (si es que la historia nos sirve de guía): matarse unas a otras. La recompensa de la revisión podría haber sido considerable: privar a Hitler de su principal argumento, evitando la segunda guerra mundial. Quienes no se pararon a hacer esas consideraciones o, habiéndolas hecho, no las pusieron en práctica, comparten la responsabilidad con los nazis. De hecho, la responsabilidad siempre es compartida, en un *karma* colectivo.

Un caso más reciente: ¿qué debería haberse hecho, en vez del prematuro reconocimiento de partes de Yugoslavia como estados independientes? La autodeterminación no es problemática, pero ¿dónde están las identidades y cómo se relacionan entre sí después de la determinación? La autodeterminación de los croatas implica lo mismo para los serbios de Croacia; por la misma razón, también para los croatas y serbios en Bosnia, y para los albanos de Serbia y Macedonia. Y así sucesivamente. El instrumento puede ser el voto por distritos, como en el proceso germanodanés de 1920; las independencias que surgen así pueden confederarse posteriormente. Pero un error cometido por la Unión Europea, Estados Unidos y el Consejo de Seguridad no es fácil de corregir: están en juego pretensiones de infalibilidad, lo que equivale a irreversibilidad.

## 10. UNA TERAPIA PARA EL FUTURO: FEDERALISMO NO TERRITORIAL

Más prometedora es otra propuesta para afrontar el gran tema de los conflictos interculturales, es decir, internacionales. Las naciones son construcciones culturales erigidas sobre un *kairos* de tiempo y espacio sagrados, los tiempos y lugares de traumas y glorias, entremezclados con religión, ideología y lenguaje. El componente espacial —proteger los lugares sagrados con el suficiente territorio contiguo para que se sostengan por sí solos a lo largo del tiempo— lleva a incompatibilidades cuando la entropía es elevada, cuando todas las naciones que hay sobre un territorio tienen reivindicaciones sobre los mismos kilómetros cuadrados, y nadie quiere moverse. Cuando los representantes de un sistema estatal que encarna el síndrome DMA empiezan a gobernar con reglas, trazando líneas en el mapa, o en las arenas del desierto,<sup>5</sup> se ha completado el trabajo disgregador de D. M y A están a la vuelta de la esquina, manteniendo ocupados a los diplomáticos. Si en el mundo hay unas 2.000 naciones capaces de articular ese tipo de reivindicaciones, pero sólo 200 países y 20 naciones-estado,<sup>6</sup> quiere decir que aún quedan 1.980 batallas más que librar: una receta suicida dada la calidad y cantidad de armas que hay por todas partes. M y A tienen que desaparecer.

Una alternativa sería mantener la alta entropía de vivir unos junto a otros, construyendo la autonomía en torno a un parlamento para cada circunscripción nacional, con monopolio sobre la administración de los elementos sagrados en tiempo y espacio, sobre la lengua, la religión, la ideología y el idioma (entendido como la mayor parte de la educación), sobre la policía y los tribunales para la organización propia del orden público y de las condenas, y sobre algunos aspectos de la economía. Algo al estilo de lo que hacen los demócratas y republicanos de Estados Unidos cuando votan en las primarias, o los Sami en Noruega cuando votan para elegir el Parlamento Sami.

La paz es una idea revolucionaria; *paz por medios pacíficos* define esa revolución como no violenta. La revolución se está dando continuamente; nuestro trabajo es

expandirla en alcance y competencia. Las tareas son interminables; la cuestión es si estaremos a la altura.

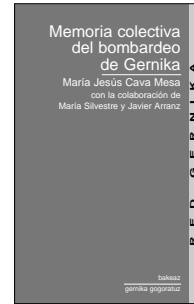
He defendido más arriba la necesidad de inserción profunda en los conflictos, con o sin invitación, básicamente circunvalando el sistema estatal, tomando la legitimidad, en parte, del derecho que surge de la compasión por las víctimas (que, en última instancia, podemos ser todos nosotros a medida que los conflictos van siendo cada vez más indivisibles), y en parte abogando por un principio básico para la acción pacífica: la reversibilidad, hacer sólo aquello que puede deshacerse, puesto que podemos habernos equivocado. No hace falta decir que eso presupone esa rara cualidad, la capacidad de reconocer los errores y la capacidad de prestar atención al veredicto del mundo empírico antes que a las verdades *evidentes*, apodícticas, que tenemos en la mente, en nuestra *ratio*.

Pero la paz es también un ejercicio de perseverancia. Pueden pasar décadas antes de que una buena idea se aplique, si es que llega a aplicarse; e incluso si se aplica, puede que su autor no llegue a saberlo. Puede que para entonces haya muerto, o que la idea haya sido cooptada por alguien que «siempre había sido de esa opinión». El trabajo por la paz no es un camino a la gratificación inmediata. El objetivo es la paz, no la publicidad.

Más tarde o más temprano eso llevará a los trabajadores por la paz (independientemente de en cuál de las muchas profesiones por la paz ya establecidas o potenciales ejerzan su labor —y muchas están en formación ahora mismo—) al problema del establecimiento de un código de conducta. Si no lo hacen, seguro que alguien o algo lo hará, por ejemplo, un sistema estatal muy celoso de su supuesto monopolio sobre los conflictos. Es una tarea de primera magnitud, y una tarea que debe afrontarse pronto mejor que tarde.

## Notas

1. Esto se analiza con mayor detalle en Johan Galtung, *There Are Alternatives!*, Nottingham, Spokesman, 1984, caps. 3 y 4.
2. Una de las fantasías destructivas en la tesis del *choque de civilizaciones* de Samuel Huntington.
3. Así, el conocimiento de cómo construir pirámides sigue existiendo, o puede recuperarse con facilidad. Sin embargo, recientemente se han construido poquísimas pirámides.
4. Para un análisis de este aspecto, véase mi trabajo «Entropy and the General Theory of Peace» (Entropía y teoría general de la paz), en *Essays in Peace Research*, vol. I, Copenhague, Ejlers, 1975, 47-75.
5. Un ejemplo sería la línea trazada por Sir Percy Cox en 1922, en la arena del desierto, como frontera entre Irak y Kuwait.
6. Estoy en deuda con Håkan Wiberg por estas cifras aproximadas, pero fáciles de recordar.

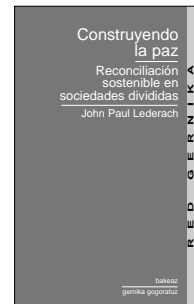


## María Jesús Cava Mesa Memoria colectiva del bombardeo de Gernika

Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 1996, 312 pp., 15,03 euros

La visión tenebrosa en la que estuvo sumida la historia del bombardeo de Gernika por fortuna ha quedado resuelta desde hace ya bastantes años. Lo acontecido en 1937 en esta villa vizcaína, de tan incuestionable valor simbólico, permite decir que la historia no la hacen siempre los vencedores. La recuperación de la memoria colectiva, en el caso de esta investigación, ha supuesto un tenaz empeño: no tanto el logro de la reconstrucción de los hechos, como la estimación de las variables subjetivas —afectivas, principalmente— de quienes fueron testigos de la etapa, la recuerdan y transmiten sus emociones. El deseo de escuchar tales voces, junto con la idea de pluralidad y de reconciliación, son argumentos sustanciales de esta obra. Lo que se muestra en este esfuerzo es la historia sin adjetivos, llena de interrogantes, pero también el deseo de reunir algunas piezas de un escenario histórico sobre el que se destaca «lo cotidiano», convertido en historia, para que ésta sea «historia de todos».

M<sup>a</sup> Jesús Cava Mesa, historiadora bilbaína, es catedrática de Historia Contemporánea de la Universidad de Deusto. Pertenece a varias asociaciones profesionales, entre las que figura la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País y Eusko Ikaskuntza. De sus publicaciones destacan, entre otras, *Los diplomáticos de Franco. José Félix de Lequerica, temple y tenacidad*; «Juntas Generales y Diputación de Gipuzkoa (1808-1979)», en *Historia de las Juntas Generales y la Diputación Foral de Gipuzkoa*; y *Bilbao en la «Belle Époque»*.



## John Paul Lederach Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas

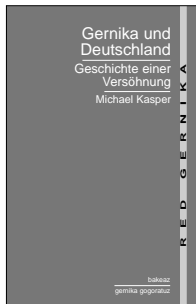
Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 1998, 200 pp., 13,22 euros

Para construir las paces hacen falta al menos tres cosas: voluntad, herramientas y proyecto. En el último cuarto de siglo se han ideado algunas herramientas nuevas y se han recuperado otras viejas y olvidadas de tratamiento, transformación y resolución de conflictos.

John Paul Lederach ha hecho varias contribuciones importantes en este sentido. La de este libro es bien especial, porque no trata de presentar varias herramientas más, sino de plantear con palabras sencillas un marco de construcción de la paz dentro del cual encuadrar en un proyecto todas las herramientas que conocemos y las personas que han de manejarlas.

Aunque los planteamientos de este texto sean aún primerizos, puede ya medirse con otras grandes teorías, por ejemplo, el marxismo. Ese contraste es de enorme interés. Frente a la dialéctica negativa con insistencia en la violencia, «la partera de la historia», que impregna el marxismo, este texto plantea la reconciliación como espacio de encuentro, *locus*, y elemento orientador, *focus*. Mientras que el marxismo resalta la importancia de las bases sociales y del poder institucional, el nivel bajo y el alto, John Paul Lederach resalta el poder del nivel intermedio, un poder basado en las relaciones y contactos, mediador, no coactivo. Un poder que olvidó el marxismo y que no entiende aún la mayoría de los políticos de hoy.

John Paul Lederach es profesor de sociología en la Eastern Mennonite College en Harrisonburg (Virginia, EE.UU.) y director del Servicio Internacional de Conciliación del Comité Central Menonita. Dedicó seis meses al año a impartir clases y los seis restantes a trabajos prácticos en tratamiento y transformación de conflictos. Es de destacar su intervención entre los miskitos y el Gobierno de Nicaragua, en el asesoramiento de los mohawks en el conflicto con el Gobierno canadiense y en conflictos étnicos en Somalia. Es autor de varios libros básicos sobre educación por la paz, mediación y transformación de conflictos y de artículos en revistas especializadas. Es miembro del equipo internacional de Gernika Gogoratuz.



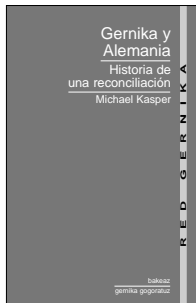
Michael Kasper  
**Gernika und Deutschland.  
Geschichte einer Versöhnung**

Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 1998, 108 pp., 7,21 euros

Am 26. April 1937 bombardierte die deutsche Legion Condor die heilige Stadt der Basken Gernika. Die Deutschen kämpften im Spanischen Bürgerkrieg auf Seiten der aufständischen Militärs gegen die demokratisch gewählte Republik und sammelten auf diese Weise erste Erfahrungen im Luftkrieg. Im dreieinhalbstündigen Bombenhagel starben hunderte von Menschen. Es handelte sich um den ersten ungehemmten Luftangriff gegen eine ungeschützte Stadt und ihre Zivilbevölkerung. Picasso verewigte dieses Grauen in seinem Gemälde *Guernica*.

Das deutsche Verbrechen blieb ungesühnt, bis am 27. April 1997 —genau sechzig Jahre und einen Tag nach der Bombardierung— der deutsche Bundespräsident Roman Herzog öffentlich in Gernika einen Brief an die überlebenden Zeitzeugen der Bombardierung verlesen ließ und darin um Verzeihung bat. Die Worte des Bundespräsidenten waren der versöhnliche Abschluß von fast zwei Jahrzehnten währenden Bemühungen um eine deutsche Geste der Versöhnung für das 1937 begangene Verbrechen. Ebenso wie von Erfolgen waren diese Jahre aber auch von der bitteren Erfahrung gekennzeichnet, daß deutsche Politiker und Institutionen oftmals keinerlei Interesse am Schicksal Gernikas zeigten und gegebene Versprechen nicht einhielten, die auf deutsche Initiative hin geleistet wurden.

Michael Kasper ist Historiker, stammt aus Deutschland und lebt in Gernika. Seine Lehrtätigkeit an der Universität Deusto in Bilbao und am Goethe-Institut in Gernika verbindet er mit Journalismus und historischer Forschung. Seine bisherigen Veröffentlichungen betreffen den Pilgerweg nach Santiago de Compostela, Guerrillabewegungen und Volksaufstände des 18. und 19. Jahrhunderts im Baskenland sowie die erste *Baskische Geschichte* in deutscher Sprache.



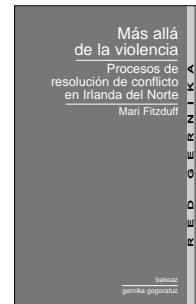
Michael Kasper  
**Gernika y Alemania.  
Historia de una reconciliación**

Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 1998, 104 pp., 7,21 euros

El 26 de abril de 1937, la Legión Cóndor alemana bombardeó Gernika, la ciudad *sagrada* de los vascos. En la guerra civil española, los alemanes lucharon en el bando de los militares sublevados contra la república, democráticamente elegida, iniciando con el bombardeo de Gernika la primera experiencia de la historia militar de ataque aéreo indiscriminado contra una ciudad indefensa y no combatiente y contra su población civil. Durante el bombardeo murieron cientos de personas.

No hubo reconciliación ni reparación por este crimen, hasta que el presidente alemán, Roman Herzog, dirigiera una carta a los supervivientes del bombardeo, pidiendo perdón. Por medio del embajador de la República Federal de Alemania, esta carta fue leída públicamente el 27 de abril de 1997 —exactamente sesenta años y un día después del bombardeo—. Las palabras del presidente fueron el final de una serie de esfuerzos para lograr por parte alemana un gesto de reconciliación por el crimen cometido en 1937. Tanto como por los éxitos, estos años estuvieron igualmente marcados por la amarga experiencia del desinterés de muchos políticos e instituciones alemanas por la suerte de Gernika y del incumplimiento de las reiteradas promesas alemanas.

Michael Kasper, alemán, es historiador y vive en Gernika. Combina su actividad docente en la Universidad de Deusto en Bilbao y en el Goethe-Institut de Gernika con el periodismo y la investigación histórica. Hasta la fecha ha publicado varios libros y artículos sobre el Camino de Santiago, movimientos guerrilleros y levantamientos populares en Euskal Herria en los siglos XVIII y XIX, y la primera *Historia Vasca (Baskische Geschichte)* en alemán.



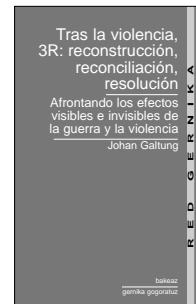
Mari Fitzduff  
**Más allá de la violencia. Procesos de  
resolución de conflicto en Irlanda del Norte**

Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 1998, 172 pp., 11,42 euros

Este trabajo monográfico sobre Irlanda del Norte es un análisis de las raíces, morfología y planteamiento de la resolución de un conflicto extremadamente complejo, terriblemente violento y dañino para todos los involucrados, y sobre todo un llamamiento apasionado a la comprensión, a la tolerancia y al fin de la violencia.

El análisis de Mari Fitzduff combina un planteamiento estructuralista (que señala las causas pero también la respuesta a nivel institucional) con lo que ella denomina un planteamiento psicocultural, en el que el conflicto y el tratamiento de conflictos se refieren en gran medida a procesos de aprendizaje social y educación y a la aparición de una *ethos* de justicia, equidad y sobre todo de tolerancia de la diversidad. Precisamente por esto y porque presenta la experiencia concreta de Irlanda del Norte, resulta relevante y convincente también para otras situaciones de conflicto.

La doctora Mari Fitzduff es investigadora (actualmente directora de INCORE, Instituto de Resolución de Conflictos y Etnicidad de la Universidad del Ulster en Derry asociado con la Universidad de las Naciones Unidas) y activista comprometida (hasta el año pasado directora del Consejo de Relaciones Comunitarias de Irlanda del Norte). Tiene además amplia experiencia de trabajo como asesora y conferenciante en Irlanda, Gran Bretaña y Estados Unidos. Ha colaborado también en programas sobre el conflicto en Oriente Medio, Sri Lanka y la Confederación de Estados Independientes, antigua URSS. Es autora de numerosas publicaciones, incluyendo un manual sobre la teoría y práctica del trabajo de resolución de conflictos, *Community Conflict Skills*, 1989.



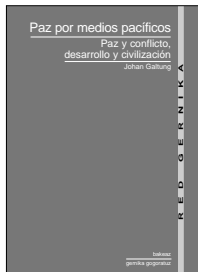
Johan Galtung  
**Tras la violencia, 3R: reconstrucción,  
reconciliación, resolución. Afrontando los efectos  
visibles e invisibles de la guerra  
y la violencia**

Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 1998, 132 pp., 9,02 euros

Partiendo de que «la paz es el camino», este libro, escrito para después de la violencia, nos indica que el alto el fuego, la tregua, aun siendo importante, no lo es todo. Más aún, que puede ser engañoso en la medida en que el «después de la violencia» puede convertirse fácilmente en un «antes de una (nueva) violencia» si no se entiende que por debajo de la violencia visible y directa hay siempre violencia estructural (conflicto, injusticia, contradicción) y una cultura de la violencia o una violencia cultural que no desaparecen mecánicamente con la firma del tratado de paz y que pueden seguir siendo fuente de la violencia visible.

La respuesta que se articula en este libro se centra en sus tres «R»: reconstrucción, reconciliación y resolución del conflicto (o transformación creativa y no violenta del mismo). La reconstrucción irá dirigida a afrontar los efectos de la violencia directa, la reconciliación irá dirigida a la violencia cultural y la resolución a la estructural. Pero Galtung hace ver que estas «ideas claras y distintas» se encuentran (y deben encontrarse) mezcladas en una realidad mucho más dialéctica y borrosa de lo que en principio podría suponerse.

Johan Galtung es profesor de Estudios para la Paz en las universidades de Hawai, Witten/Herdecke, Tromsø y la Universidad Europea para la Paz. Fundó el Instituto Internacional de Investigación para la Paz (Oslo) en 1959 y el *Journal of Peace Research* en 1964. Es uno de los más importantes autores e investigadores en el campo de la paz a escala mundial, actividad que completa como trabajador por la paz en numerosos conflictos y con la fundación y dirección de Transcend, red internacional para la paz y el desarrollo.



Johan Galtung  
**Paz por medios pacíficos.  
Paz y conflicto, desarrollo y civilización**  
Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 2003, 360 pp., 24,00 euros

Johan Galtung, considerado el padre de la investigación moderna sobre la paz, describe este libro como «un esfuerzo sistemático encaminado a proporcionar una fundamentación teórica para la investigación por la paz, la educación por la paz y la acción por la paz». A partir de tales premisas ofrece un panorama tan interesante como ambicioso de las ideas, teorías y presupuestos en que descansan los estudios sobre la paz.

En el núcleo del trabajo figuran dos definiciones. La primera es dinámica y concibe la paz como «el estado de cosas que hace posible el manejo no violento y creativo del conflicto». La segunda definición es estática y designa «la ausencia de violencia directa, estructural y cultural».

Este análisis original y bien fundamentado resultará de especial utilidad para los estudiosos interesados en cuestiones de paz, relaciones internacionales, sociología, psicología, economía y estudios culturales, y para todos aquellos que trabajan en la resolución de conflictos y en procesos de paz.

### Boletín de pedido

#### Datos del solicitante

Apellidos \_\_\_\_\_  
Nombre \_\_\_\_\_ NIF/CIF \_\_\_\_\_  
Domicilio \_\_\_\_\_  
Población \_\_\_\_\_ CP \_\_\_\_\_ Provincia \_\_\_\_\_  
Teléfono \_\_\_\_\_ Fax \_\_\_\_\_  
Correo electrónico \_\_\_\_\_

#### Títulos solicitados

- Memoria colectiva del bombardeo de Gernika*
- Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*
- Gernika und Deutschland. Geschichte einer Versöhnung*
- Gernika y Alemania. Historia de una reconciliación*
- Más allá de la violencia. Procesos de resolución de conflicto en Irlanda del Norte*
- Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*
- Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*

#### Forma de pago

- Giro postal a la Asociación Gernika Gogoratuz nº \_\_\_\_\_ por importe de \_\_\_\_\_ euros (indíquense claramente los datos del remitente).
- Contra reembolso.
- Transferencia (a nombre de Asociación Gernika Gogoratuz) a la c/c. 2095/0043/10/9100339736 de la Bilbao Bizkaia Kutxa.

Al importe de los libros solicitados se añadirán los correspondientes gastos de envío.

