

LOS HABITUS DE LA PAZ IMPERFECTA

FRANCISCO A. MUÑOZ – CÁNDIDA MARTÍNEZ LÓPEZ
Instituto de Paz y Conflictos, Instituto de Estudios de la Mujer
Universidad de Granada

El papel de los diferentes actores en las sociedades, y especialmente en sus dinámicas, ha sido un desafío que las Ciencias Humanas han tenido que abordar continuamente.¹ En la literatura científica contemporánea se han producido avances significativos al respecto, pero el peso de las explicaciones basadas en procesos convulsivos, cuando no «revolucionarios», es todavía muy alto. Por el contrario, la vida cotidiana, doméstica, social y política de las sociedades históricas era vista como estática y pasiva frente a los grandes acontecimientos. El punto de vista dominante era en lo esencial de no-movimiento, de inmovilidad. Ello se correspondía en gran medida con interpretaciones idealistas y estructuralistas, en las que la predominancia de los sistemas o de las estructuras hacía que las sociedades difícilmente tuvieran, por sí mismas, posibilidades de cambio. Desde esa perspectiva, la mayoría de los actores sociales nada tenían que decir sobre la dinámica social. La reproducción de las condiciones previas de existencia estaba garantizada. La estanqueidad de los sistemas estaba, asimismo, asegurada.

Estas visiones estructuralistas tienden a explicar y justificar estas concepciones inmovilistas de las sociedades, que, a su entender, sólo

1. En este texto entenderemos por Ciencia Humanas también a las que, por razones institucionales que no científicas, epistémicas u ontológicas, son consideradas como Ciencias Sociales. Es una fragmentación «académica» de las Ciencias de los Seres Humanos.

pueden cambiar por movimientos convulsivos, guerras, revoluciones o desastres naturales. Se sobredimensiona así la fuerza de las estructuras, dándole preeminencia a una socialización cerrada y omnipotente frente a la potencialidad de los actores para ser productores activos y conscientes del mundo que habitan. Asimismo, estas aproximaciones alimentan dialécticas mecanicistas del mundo: el cambio solo es posible si cambia todo.

Diversas aportaciones han contribuido a cambiar esta visión del mundo, entre ellas el constructivismo y la noción de *habitus*, que nos interesan particularmente. El constructivismo señala la capacidad de los seres humanos para reinterpretar las predisposiciones a las que tienen acceso por su propia condición. La idea de *habitus*, que es reconocida como *hexis* en el propio Aristóteles, explicita la capacidad de los seres humanos para relacionarse con las estructuras desde sus prácticas individuales o colectivas. Ambas, que en gran medida están interaccionadas, ayudan a explicar las dinámicas sociales de cambio. En este trabajo analizamos las distintas escalas donde estas concepciones son aplicables y hasta qué punto pudieran ser interesantes para la construcción de la paz, de la gestión pacífica de los conflictos y del desarrollo de las potencialidades humanas.

Desde nuestra perspectiva de investigadores de la paz, una visión abierta de los conflictos, en los que participan cotidianamente todos los actores, y una aproximación a los mismos desde las teorías de la complejidad, nos permiten acercarnos a unas visiones «microdinámicas» de los fenómenos sociales que, al menos, son complementarias con las anteriores aproximaciones.²

1. CAMBIOS DE LAS ENTIDADES HUMANAS

Decía Heráclito que «Ningún hombre puede bañarse dos veces en el mismo río». contemplando un río en el que «todo fluye, nada permanece».³ El pensador griego quería llamar la atención sobre los cambios, imperceptibles en una primera mirada, que se estaban produciendo en

2. Emile Durkheim y Karl Marx, por ejemplo, hacen especial énfasis sobre el poder de la sociedad sobre el destino de las personas.

3. Platón, *Cratilo* 402a .

el río que, por otro lado, era una realidad incuestionable. El gran río es renovado permanentemente por la convergencia y unión de millones de gotas de agua procedentes de valles y montañas. El universo en su conjunto, el planeta tierra, los ecosistemas, los seres vivos y los seres humanos en particular están sujetos a las leyes de la complejidad, a la dependencia de múltiples circunstancias, y a las relaciones existentes entre ellas, de dimensiones cuantitativas y cualitativas cambiantes. Nuestra perspectiva del río, de la sociedad, de nuestro entorno cercano, mas o menos inmóvil es solamente un espejismo conservador y acomodaticio. Todo fluye y todo cambia.

El debate sobre el papel de los actores sociales, tanto individuos como colectividades, es esencial para afrontar los fenómenos de reproducción de la sociedad. Estas cuestiones quizá puedan apreciarse más claramente en las sociedades contemporáneas, donde la fragmentación, polarización y exclusión social dejan más abierto el problema de la continuidad del *statu quo* y el de las potencialidades para un cambio. Este nudo conlleva una serie de interrogantes de gran calado, como: ¿Qué se reproduce? ¿A través de qué mecanismos? ¿Cuál es el papel de la filogenia, la corporeidad y las emociones? ¿Cuáles son los márgenes de libertad de la acción humana? ¿Qué incidencia tienen las creencias sociales? ¿Cómo se llevan a cabo los procesos de interiorización de reglas y comportamientos? ¿Cómo se forma el yo y el nosotros? ¿Cómo se conforma la conciencia individual y colectiva? ¿Cómo se configura el ser social? o ¿Cuál es el papel de lo intergeneracional?⁴

Algunos investigadores, desde unas posiciones que se han llamado «subjetivistas», recuperan las posibilidades de acción de los actores. Éstos —sujetos sociales— pueden cambiar en ciertos aspectos con relativa facilidad, pero sin embargo los sistemas sociales cambian con mayor lentitud —ofrecen mayor resistencia al cambio—. Sin embargo, aunque los cambios, más o menos extendidos, generados en los sujetos sociales podrían originar un cambio social, no son garantía de que éste se produzca. De ahí que sea necesario preguntarse por otras condiciones adicionales que deberían de concurrir para que los cambios tuviesen lugar. Esto nos sugiere otra pregunta en sentido contrario: ¿Se puede

4. KAPLAN, C. V. (2008) «Las preguntas por la subjetividad social: Aportes desde Norbert Elias», en *Simposio Internacional proceso civilizador*, 11., Buenos Aires, 2008. p. 271-281.

producir un cambio social sin cambio en los sujetos? En el fondo está el debate del papel de las estructuras y los actores sociales.⁵

El sociólogo Norbert Elias se posiciona reiteradamente sobre esta polémica a lo largo de su trayectoria intelectual, por ejemplo cuando dice: «Así, uno se puede ver envuelto en prolongadas discusiones acerca de cuáles son las relaciones que existen entre estos dos objetos que se suponen existen separadamente, a pesar de que en otro nivel de su ‘conciencia’ uno se da perfecta cuenta de que las sociedades están compuestas por individuos y que los individuos sólo pueden adquirir su carácter específicamente humano, esto es, por ejemplo su capacidad de hablar, de pensar y de amar, en y a través de las relaciones con los demás, o sea, ‘en sociedad’».⁶ A nosotros nos gustaría añadir la dimensión de la especie, una especie humana que sigue evolucionando, porque lo hacen sus individuos, pero que a la vez condiciona directamente las dinámicas de las sociedades y de los individuos. Existen interacciones en todas las direcciones y todas las escalas. Esta perspectiva es complementariamente, necesaria por holística, ecológica, sostenible y transcultural.⁷

Efectivamente a veces se usan los conceptos de individuo, sociedad y especie como si se tratara de objetos pasivos diferenciados y que poseen una existencia completamente autónoma. Los historiadores estamos acostumbrados al debate entre aquellos que conceden un papel central a los individuos y aquellos para los que los fenómenos sociales son determinantes. Pero esta antinomia, quizás necesaria para ordenar el estudio, es bastante irreal y termina por considerar la sociedad como algo ajeno al individuo, o a éste como algo ajeno a la sociedad. Cualquier investigación rigurosa puede observar la mutuas dependencias e imbricaciones entre unas entidades humanas y otras, manifestándose en «múltiples hombres que son más o menos dependientes recíprocamente y, al mismo tiempo, más o menos autónomos, es decir, que se gobiernan a sí mismos en sus relaciones mutuas».⁸

5. Un ejemplo de estas propuestas las encontramos en Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* —(2003), México— en relación con el desarrollo de la sociedad industrializada y motivaciones y acciones de los individuos.

6. NORBERT, Elías (1999) *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona, pp. 135-136.

7. Véase en este mismo libro el capítulo JÍMENEZ ARENAS, Juan Manuel «Pax homínida. Una aproximación imperfecta a la evolución humana», pp. 65-93.

8. Elias, Norbert (1993): *La sociedad cortesana*, Fondo de cultura económica, Madrid. Pág. 48.

Los seres humanos son autónomos, libres, pero a la vez, dependientes del conjunto de la especie y del medio en el que habitan. Las entidades humanas son complementarias y, a su vez, contradictorias entre sí, lo que lleva a una relación compleja, una relación triangular en la cual ninguno de los tres vértices es solamente un fin en sí mismo, sino que a la vez todos son medio y fin de los otros. Evidentemente tampoco existe una jerarquía clara entre los tres componentes de la tríada. Para evitar una ruptura ontológica es necesario concebir a los seres humanos en su total autonomía y en su absoluta dependencia, portadores de una identidad a la vez abierta y cerrada, insertos en una totalidad compleja que alberga y permite estas posibilidades.

Cualquiera de los modelos antropológicos u ontológicos que utilizemos, basados en la observación psicológica, histórica, antropológica o sociológica, tendrán que reconocer que las sociedades pueden ser independientes de individuos particulares, pero nunca de los individuos en general. Por contra, las personas nunca supervivirán, salvo situaciones excepcionales, al margen de la sociedad que las alberga. Ciertas deformaciones de estos debates están condicionados por aproximaciones ontológicas de los seres humanos que permiten pensar, artificialmente, que personas y estructuras actúan sustancialmente separados. Nosotros preferimos adoptar una perspectiva no fragmentada de los seres humanos y hablamos de entidades humanas en las que es ontológicamente inseparable, persona, colectividad y especie.⁹

Podríamos decir que los cambios que se producen en las entidades humanas responden continuamente a los desafíos de la complejidad y la conflictividad que de ella se desprende, generando permanentes cambios y adaptaciones.

1.1. LA COMPLEJIDAD ES EL MEDIO

Todos los seres vivos estamos insertos en la complejidad, y la filogenia, la corporalidad, los instintos y las emociones, todas las manifestaciones de la vida, son posibles por ella. Las condiciones de nuestra existencia como seres humanos, es decir nuestras capacidades, potencialidades,

9. En un sentido mucho más amplio cf.: MORIN, Edgar (2003) *El Método V. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*, Barcelona.

proyectos, necesidades y conflictos, al igual que las formaciones sociales, las culturas, las religiones, las migraciones, la paz, o la violencia, *todas las actividades humanas están insertas en la complejidad*. Somos fruto de este cúmulo de circunstancias y relaciones cuantitativas y cualitativas que hemos convenido en subsumir en la *complejidad*.¹⁰

Quizás la característica hermenéutica principal de la complejidad es que no alcanzamos a abarcarla o comprenderla al completo, entre otras razones porque sus dinámicas y funcionamiento son inaccesibles para nuestras capacidades y condiciones de conocimiento actual. Aunque, bien visto, la complejidad tiene un doble significado, de un lado nos advierte de aquellas realidades que encierran una trama de circunstancias y relaciones difíciles de comprender, y de otro, nos recuerda nuestras limitaciones como humanos, a pesar de lo «sapiens», para poder comprender y explicarlo todo. Por ello nos relaciona con la imperfección, porque nos pone en contacto con lo irreductible y con la incertidumbre. Las informaciones que gestionamos son incompletas, incongruentes y desorganizadas, generándonos un desconcierto que intentamos resolver mediante creencias y una emergente racionalidad que, de otro lado, no hacen sino aumentar la conflictividad en nuestra adaptación al medio.¹¹

Merece la pena insistir en ello, los seres humanos somos posibles gracias a la complejidad, somos herederos de la complejidad presente en el universo, del planeta tierra, de los seres vivos a través de la evolución y, más recientemente, de los primates y homínidos que nos precedieron. En esta perspectiva naturalista, evolucionista, las entidades humanas acumulan diseño e información compleja heredada de nuestros ancestros, pero también transformada a lo largo de nuestra experiencia. Una experiencia cambiante y adaptativa de acuerdo con las condiciones del medio —holístico— en que vivimos y en la que cada entidad, como personas, colectividades y especie, aporta nuevas propuestas adaptativas de acuerdo con sus posibilidades.

10. La complejidad genera conflictos exógenos —con el entorno— y endógenos —entre la especie—. Cf. MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz (2009) «Pax Orbis. Un paz compleja e imperfecta», en MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz (2009) (eds) *Pax Orbis. Complejidad y conflictividad de la paz*, Granada, pp. 15-53; en este mismo volumen MUÑOZ, Francisco A. y BOLAÑOS CARMONA, Jorge, «La praxis (teoría y práctica) de la paz imperfecta», pp. 13-36.

11. Cf. MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz (2009) «Pax Orbis. Un paz compleja e imperfecta»,

1.2. LA VIDA ES EQUILIBRIO DINÁMICO

Aunque pueda parecer paradójico gran parte de los sistemas naturales, biológicos y humanos están determinados por *sistemas dinámicos y en equilibrio*. La visión de un equilibrio estable es esencialmente estática y no tiene repuesta para explicar los comportamientos de los sistemas complejos —continuamente perturbados por los cambios de sus elementos—. Los sistemas humanos no son sistemas en equilibrio estático, por el contrario, constantemente se producen perturbaciones, desviaciones que fuerzan a una constante reorganización y ajuste. En este sentido, el «orden» y «desorden» interaccionan para la conformación de los sistemas biológicos. Obviamente, el desorden es necesario para la producción del orden y su relación dialéctica forma parte de la complejidad de los sistemas.¹²

Los seres vivos habitan un medio cambiante en el que de forma continua y en diversas escalas de espacio y de tiempo se producen modificaciones. Cambian, por ejemplo, la órbita de los planetas, las ondas electromagnéticas, el clima, los ecosistemas o los seres vivos, y los propios seres humanos se convierten en causas antropogénicas de los cambios (contaminación, desertificación, cambio climático,...), y a escala meso y micro también cambian las decisiones económicas, políticas, sociales o personales. Todos estos procesos, inmersos en la complejidad y en una gran conflictividad, condicionan el desarrollo de las potencialidades de los seres humanos.

Además, la selección natural tiende a eliminar todos los sistemas que no se encuentran en unos ciertos límites de equilibrio dinámico. Sobreviven o prosperan los que desde sus equilibrios dinámicos tienen la flexibilidad para adaptarse a los cambios, aquellos que se mantienen lejos del equilibrio y en una inestabilidad limitada. Este es el estado paradójico en el que los sistemas son inherentemente cambiantes y, por lo tanto, con posibilidades abiertas de innovación constante. Evidentemente los seres humanos intentan continuamente permanecer en estos equili-

12. Cf. MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz (2010) «Una cultura de paz compleja y conflictiva. la búsqueda de equilibrios dinámicos», *Revista de paz y conflictos*, nº 3, pp. 44-61; Estas ideas conectan asimismo con otras «postestructuralistas» ya que niegan la rigidez y el estatismo de las estructuras, dan importancia a los procesos, a las imperfecciones y a la capacidad de acción de los actores de las realidades sociales.

brios dinámicos, por ejemplo a través de la homeostasis, una cualidad autorregulativa, compartida con el resto de los seres vivos, que busca el equilibrio biológico, o la autopoiesis.¹³ Desde otra perspectiva otros mecanismos reales y simbólicos tan variados como la cooperación, el altruismo, la solidaridad, el amor, el diálogo, la negociación o la diplomacia trabajan para los mismos fines.

Comprender e interpretar las *realidades sociales como una sucesión de equilibrios dinámicos* permite asumir las dinámicas de los conflictos y explicar mejor las condiciones de la *paz imperfecta*. Como vamos a insistir más abajo los *habitus* podrían representar una adaptación a la complejidad e intentan alcanzar equilibrios dinámicos.

1.3. MÁS ALLÁ DEL ESTRUCTURALISMO

Bajo la denominación de estructuralismo se reconocen un cierto número de teorías que conceden una capacidad interpretativa central a las estructuras y los sistemas. Como tal ha tenido gran importancia en el avance de las ciencias humanas, especialmente en su crítica al individualismo y el solisismo. A través de él se detectan, en el mundo social y en el sistema simbólico, estructuras que consideramos objetivas, capaces de orientar las prácticas y que, en gran medida, pudieran ser independientes de la consciencia y de la voluntad de los agentes. Con una capacidad de explicar globalmente todas las dinámicas sociales, usa un metalenguaje autosuficiente y generalizable, capaz de describir las configuraciones de elementos históricos, antropológicos, lingüísticos, o psicológicos.

Sin embargo, el estructuralismo ha terminado, a través de su uso, por mostrarse excluyente, demostrando, claramente, que todas las acciones humanas podrían quedar subsumidas al papel de las estructuras. Una de las consecuencias es el papel secundario y subsidiario de los actores, que quedan relegados a las pautas marcadas por los sistemas,

13. El concepto de autoorganización se basa en el reconocimiento de la red como patrón general de la vida que Maturana y Varela denominaron *autopoiesis*. La *autopoiesis* se basa en la idea de que existe una serie de relaciones entre componentes que deben regenerarse continuamente para mantener su organización y mantener un equilibrio dinámico. Geertz, 1989; Varela y Maturana, 2004

por las estructuras. Además, y lo que podría ser mas grave, los análisis estructurales son, fundamentalmente, sincrónicos —en tiempos y momentos determinados— y por tanto no tienen en cuenta los aspectos diacrónicos o históricos, los cambios que pudieran producirse con el paso del tiempo. El propio concepto de sociedad pudiera aparecer como un objeto aislado en reposo, sin cambios; lo que asimismo fuerza a una «naturaleza» impertérrita ante las acciones de los humanos. Obviamente, pensamos que es necesario saber combinar la existencia de las estructuras con la existencia de actividades que pudieran escapar de sus lógicas y con las capacidades de los actores de convivir con ellas y, en su caso, transformarlas.

Como crítica al estructuralismo ha habido algunas propuestas englobadas dentro del «postestructuralismo» que comparten una preocupación general por identificar y cuestionar las jerarquías implícitas en la identificación de oposiciones binarias, que también podrían caracterizar a gran parte de las epistemologías u ontologías occidentales. De una u otra forma el postestructuralismo está también preocupado en reafirmar la importancia de la historicidad de las propias estructuras y de la historia en si misma. Y, de otro lado, combate el reduccionismo de unas estructuras omnipresentes y omnipotentes que parecen enlazar con prácticas de Occidente tales como el colonialismo, el racismo, la misoginia o la homofobia. En consecuencia se podría decir que el postestructuralismo participa de los planteamientos «postmodernos», aunque muchos de ellos no se reconocen como tales.¹⁴

La Investigación para la Paz, en algunos sentidos heredera de las posiciones de la izquierda, particularmente marxista, ha tenido un fuerte sesgo estructuralista al concederle mayor importancia a las estructuras como explicación de los conflictos, la paz y la violencia. No en vano uno de sus conceptos fundamentales ha sido la «violencia estructural», que, en su sentido estructuralista, inamovible, con actores desposeídos de poder, cierra cualquiera de las posibilidades de cambio hacia un mundo más justo y pacífico.¹⁵

14. KOCH, Andrew (2007) *Poststructuralism and the politics of method*, Lanham; WEEDON, Chris (1996, 2nd ed) *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, Oxford.

15. Cf. GALTUNG, Johan (1985) *Sobre la paz*. Barcelona. Si a la perspectiva estructuralista le unimos la violentológica se producirían unas interpretaciones en las que la violencia o, en el mundo contemporáneo, el capitalismo, estarían sobrevalorados y sobredimensionados.

Lógicamente tendríamos que abrir nuevas vías de interpretación estableciendo una crítica al estructuralismo, partiendo de algunos de los aspectos que hemos señalado, pero sin olvidar muchas de sus valiosas aportaciones. Ello supondría liberar a las teorías sobre las dinámicas de los conflictos de unas estructuras, a veces inmanentes e inabordables, que obligan a unas dialécticas estáticas y dualistas, finalmente violentológicas y poco inclusivas de todos los actores de la realidad social. Como veremos más adelante una «teoría reticular del poder», completamente necesaria para construir una teoría del cambio social pacífico, con la pretensión de afirmar que todos los actores sociales tienen poder y lo ejercen, es abiertamente contradictoria con las posiciones estructuralistas más fuertes.

2. LAS PROPUESTAS CONSTRUCTIVISTAS

La verdad y el hecho son convertibles (*Verum et factum convertuntur, o de dicho de otra manera, Verum ipsum factum*, la verdad es lo mismo que el hecho) es una sentencia de Giambattista Vico, a comienzos del siglo XVIII, y cuyo significado epistemológico apunta a que la única verdad que puede ser conocida es la que es resultado de una acción creadora.¹⁶ Con ella se enfrentaba a la concepción racionalista, representada por Descartes (*Cogito ergo sum*) y defendía la creatividad como una potencialidad humana de primer nivel. Por estas razones Vico será considerado como el más claro predecesor del constructivismo epistemológico, que será posteriormente desarrollado por Jean Piaget y otros muchos autores.¹⁷

Todos los seres vivos tienen, obviamente, que adaptarse dinámicamente, con unas u otras estrategias, a la complejidad, la incertidumbre

16. *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (1710)

17. (dir.) (1967) *Logique et Connaissance scientifique*, Paris. Bien es cierto que esta línea de pensamiento pudiera encontrarse también en la escolástica, el ocasionalismo y el propio Kant. Entre los autores contemporáneos podríamos destacar a Ernst von Glasersfeld, considerado como un representante del constructivismo radical. Cf. (1995) *Radical Constructivism: A Way of Knowing and Learning*, London. Véase también BERGER, Peter L and LUCKMANN, Thomas (1966) *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge.*, New York ((1986, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires).

y los cambios que se producen en su derredor. Los seres humanos no están exentos de esta necesidad adaptativa, por esto ha habido una gran preocupación teórica al respecto. Entre las muchas teorías que han tratado de abordar esta adaptación, el constructivismo ha alcanzado, en los últimos años, una especial relevancia, pues trata de explicar como los humanos se reinventan continuamente frente a las cambiantes circunstancias de su medio.

Los seres humanos poseen predisposiciones, algunas de ellas adquiridas antes incluso de su nacimiento, que le son absolutamente necesarias para establecer las relaciones con su medio en el que van a desarrollar su vida. Basados en estas predisposiciones toman continuamente decisiones sobre su comportamiento, condicionados a su vez por las circunstancias e informaciones del mismo medio. Desde este punto de vista las construcciones sobre la realidad son evaluadas de acuerdo con su utilidad para la supervivencia de los actores que las crean. Los humanos, pues, en lo cognitivo, en la afectividad o en el comportamiento no son un mero producto del entorno ni un simple resultado de sus disposiciones internas, sino una autoconstrucción cotidiana resultante de la interacción entre el interior y el exterior. En consecuencia, el conocimiento y el comportamiento no son manifestaciones directas de la realidad sino que son una construcción de estos actores.¹⁸ En esta línea el constructivismo sostiene que los conocimientos no son solo el resultado frente a las experiencias externas, sino que lo son, principalmente, fruto de las operaciones de un sistema observador y que, justamente por eso, conocer es una de sus actividades fundamentales.

Cualquiera que sea el estatus que se le asigne al mundo de la realidad material, social o temporal, éste no es un conjunto de objetos evidentes y universales para todos sus observadores. Desde la epistemología constructivista el mundo de la realidad emerge de la información recogida por el observador y esta relación le posibilita generar información que

18. Aunque esto también tiene sus propios límites porque la condición, altamente evolucionada de nuestro sistema perceptivo y de la estructura de nuestra mente, hace que todos los humanos tendamos a percibir el mundo dentro de unos márgenes similares. Esto es lo que permite la comunicación, las relaciones y compartir normas culturales comunes. Cf. en este mismo volumen: COMINS MINGOL, Irene, PARÍS ALBERT, Sonia y MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent «Hacer las paces imperfectas: entre el reconocimiento y el cuidado»,; TELESCHI, Tiziano, «Lo valioso: apuntes para un modelo de integración en valores», pp. 123-146.

se constituye en autorreferencias para acciones inmediatas o mediatas.¹⁹ Una perspectiva constructivista presta mayor atención a los procesos de interiorización y objetivación de las realidades sociales, lo que nos permitiría visualizar mejor las instancias de la regulación pacífica de los conflictos, de la paz, de las mediaciones, y quizás, muy especialmente del empoderamiento pacifista.

Muchas de las aportaciones sobre el constructivismo proceden de la pedagogía desde donde se ha afirmado que el conocimiento de todas las cosas es un proceso mental de los seres humanos, que se desarrolla en la interacción con el entorno, que le restringe, le impone, pero también le deja ciertos márgenes de actuación. Nuestro pasado nos aporta mucha información (potencialidades, habilidades, conductas emocionales, ...) y la interacción con los demás (padres, abuelos, hermanos, resto de familiares, amigos, vecinos, compañeros,) y nos proyecta expectativas positivas y características negativas que condicionan nuestro desarrollo.²⁰

Estas interpretaciones tienen enormes consecuencias, no solo para las teorías del conocimiento, pues enlazan con las teorías de la complejidad y la adaptación de los seres humanos a las incertidumbres generadas por ella, que intentaremos profundizar a través de los «equilibrios dinámicos», que a nuestro parecer son gestionados por los *habitus*. Además, el constructivismo permite tener una tensión creativa frente a las incertidumbres de la complejidad.

Los constructivistas convergen en la tesis fundamental de que, en los procesos sociales, las realidades son a la vez objetivadas e interiorizadas por los actores. Es decir, por una parte remiten a mundos objetivados (reglas, instituciones...) exteriores a los agentes, que funcionan a la vez como condiciones que limitan y como puntos de apoyo para la acción; y por otra se inscriben en mundos subjetivos e interiorizados. Tanto el objetivismo como el subjetivismo, por si solos, conducen a ciertos impasses: el primero, porque no logra explicar las variaciones que se

19. ARNOLD, Marcelo – ROBLES, Fernando (2000) «Explorando Caminos Transilustrados más allá del Neopositivismo», *Cinta de Moebio*. No 7, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

20. Existen nuevas aportaciones desde la teoría política como ROBERTS, Peri (2007) *Political Constructivism*, New York, que promueve los principios de justicia política para hacer frente al pluralismo cultural y político; o desde la relaciones internacionales como ZEHFUSS, Maja (2002) *Constructivism in International Relations: The Politics of Reality*, Cambridge.

producen en las prácticas de los sujetos ante posiciones similares; el segundo, porque no refleja las regularidades, muchas de ellas sistémicas, de la sociedad, es decir, lo que permanece inamovible al margen de la voluntad y la conciencia individual.

3. LOS *HABITUS* DE LA PAZ

La Investigación para la Paz ha tomado contacto con la problemática de las «necesidades» que, en gran medida, han sido vistas como carencias, como indicativos de la violencia, pero que poco a poco se han convertido en un eje de comprensión de las *capacidades* o *potencialidades*. Esta nueva perspectiva nos permite ver aquellas cualidades que pueden ser desarrolladas por los seres humanos y, lo que es más trascendental, aquellas sobre las que puede apoyarse el poder de éstos. Con ello se ha producido un cambio cualitativo porque las entidades humanas pueden ser comprendidas como agentes de su propio desarrollo, no como actores pasivos. En caso contrario los seres humanos podrían aparecer como pasivos ante las circunstancias de su entorno, y solo ocasionalmente, cuando éstas se lo permitieran, podrían cambiar sus propias condiciones de existencia.

Sin ninguna duda el siguiente paso es comprobar la capacidad de relación y transformación de su entorno. Sabíamos empíricamente que los procesos de empoderamiento se producían incluso en las situaciones más adversas. Había que asumir, pues, categóricamente, tales prácticas desde modelos antropológicos y ontológicos que les dieran todo su sentido. Las teorías constructivistas que hemos abordado en el epígrafe anterior nos pueden ayudar a este cometido y el concepto de *habitus*, que abordamos a continuación, nos permite profundizar en uno de los ejes centrales de las teorías sobre la paz: el empoderamiento pacifista.

3.1. HEXIS Y *HABITUS*

Se entiende como *habitus* una cualidad de los entes, en particular de los seres humanos, con varios sentidos que han sido expresados desde autores de la Grecia clásica hasta el pensamiento contemporáneo, pasando por el cristianismo y la escolástica. El *habitus*, que nos recuerda el «hábito» en castellano, como una cualidad adquirida y que permanece

como una disposición permanente, es una palabra latina que significa manera de ser, aspecto externo, porte exterior, complexión, constitución, estado, naturaleza o conformación física.²¹ Los sentidos más comunes pudieran ser: tener algo, posesión, condición, haber, disposición, estado. Asimismo, el *habitus* se ha convertido en un concepto con una larga y amplia tradición intelectual en las ciencias sociales y humanas, aunque quizás sea más conocida la aportación de Bourdieu. Efectivamente el *habitus* se reconoce en el precedente de la *hexis* de Aristóteles, palabra derivada de un verbo relacionado con «poseer» o «tener», por lo que podía ser traducido como «posesión». «disposición» o «estado activo», lo que nos permite reconocer y darle la importancia que se merece a la acción de las personas y de los grupos y su relación con las estructuras.

La palabra *habitus* es la traducción latina realizada por Boecio de la palabra griega *hexis* (ἡξις) usada por Aristóteles, como lo harán más tarde otros autores de la escolástica, entre ellos Tomás de Aquino. En estos autores el *habitus* juega un papel clave como término intermedio entre el acto y la potencia, pues mediante el mismo se transforma la potencialidad inscrita genéricamente en los seres en una capacidad concreta de realizar actos, y también entre lo exterior y lo interior, pues explicaría la interiorización de lo externo, vinculando las experiencias pasadas con las actualizaciones posteriores. En los escolásticos se encuentran numerosas referencias al término, especialmente como cualidad. A través de todos ellos llega la idea a los autores modernos y contemporáneos que terminan por darle una importancia central para las dinámicas sociales.

Veamos lo que decía Aristóteles: «‘Posesión’, o ‘estado’ o ‘hábito’ [ἡξις] se llama, (1) en un sentido *ese a modo de acto que es peculiar del que posee algo y de lo poseído por él*, y que es a manera de acción o movimiento. (En efecto, cuando algo produce y algo es producido, se da entremedias la «producción». Pues del mismo modo se da la «pose-

21. Proviene del verbo *habeo*: con un significado y un uso muy extenso en torno a la idea de: tener, poseer, ocupar, ser dueño de; entrar en posesión de; habitar, morar; estimar, apreciar; llevar, manejar; tener en sí, consigo; tener como dominador, señorear, dominar, gobernar, administrar; tener realmente; obtener, conseguir, lograr; tener entre manos, ocuparse; tener en sí, ser condición esencial, ser propio; ... A su vez podría proceder de la raíz Proto-Indo-European root **ghabh-* (inglés *forgive* y *forgave*, latín *habere* y *debere*, etc.).

sión» [ἡξις] entre el que posee un vestido y el vestido es poseído). Es, ciertamente, obvio que no es posible poseer tal posesión [ἡξις] (y es que incurriría en un proceso infinito si fuera posible poseer la posesión del poseído). (2) En otro sentido se llama «estado» a *la disposición lo cual lo dispuesto se halla bien o mal dispuesto*, ya en sí mismo ya en relación con algo; así, la salud es un cierto «estado» [ἡξις], ya que es una disposición de este tipo. Y se llama estado, incluso, a lo que solamente una parte de tal tipo de disposición, y de ahí que la virtud propia de las partes constituya un estado (o hábito) [ἡξις] del todo (*Metafísica*, V, 1022b).²²

Después de Aristóteles, tal vez sea Tomás de Aquino el autor más importante en el uso de término:²³ «... la disposición es el orden de un ser que tiene partes, según se dice en el libro V *Metaphys*, lo cual es propio del predicamento «situs». ... En cambio dice Aristóteles, en el libro *Praedicam*, que el *habitus* es una cualidad difícilmente movible. ... 3. A la tercera hay que decir: La disposición siempre importa orden en un ser que tiene partes; pero esto puede ocurrir de tres modos, como añade inmediatamente Aristóteles en el lugar citado, a saber: *según el lugar; según la potencia o según la especie*. En lo cual, como dice Simplicio en el *Comentario a los Predicamentos*, *comprende todas las disposiciones: al decir «según el lugar» las corporales, y esto pertenece*

22. Los corchetes [], en los que incluimos la palabra griega original, son nuestros.

23. Con respecto al uso de la palabra «habitus» en la una nota de la edición castellana se dice lo siguiente: «Del verbo latino *habere* (haber, tener, poseer) deriva el sustantivo *habitus*, con la triple significación indicada en el artículo; distinción que utiliza Santo Tomás para situar los hábitos de que empieza a hablar en la categoría cualidad. Efectivamente, el verbo *haber* puede usarse en sentido activo, con proyección extrínseca, equivalente a tener, poseer. Es el haber incluido en los pospredicamentos. Los sustantivos *teniente*, *tenencia*, *habentia* (en latín) nacen de esa significación primaria. Pero también puede usarse en sentido *reflexivo* de *haberse*, y en esa flexión el hábito importa una cualidad: un modo de ser o de estar o de comportarse. Al interrogante latino *qualiter tu te habes* (¿cómo estás?) corresponde la respuesta de un hábito-cualidad: sano, enfermo, conocedor, ignorante, etc. Este *haberse* cualitativo en español se expresa actualmente más bien con el verbo *ser* o *estar*. Ya no solemos preguntar «cómo *se ha* el amigo», sino «cómo está». También se usa el verbo haber en sentido impersonal: «¿Qué *hay*?»; «*Haya* paz», pero ya es en sentido trascendental, reducible al ser. Sobre la tercera acepción del hábito como *vestido* o *vestición*, el último de los predicamentos señalados por Aristóteles, no es necesario aclarar aquí nada».

al predicamento *situs*, que es el orden de las partes en el lugar. *Al decir «según la potencia», incluye aquellas disposiciones que están en vías de preparación, antes de llegar a la perfección, como es el caso de la ciencia y de la virtud incoadas. Y al decir «según la especie», incluye las disposiciones perfectas, llamadas hábitos, como son la ciencia y la virtud perfectas». ... Hay que decir: Importar orden al acto puede convenir al *habitus*, bien por razón del *habitus* mismo, bien por razón del sujeto en que se da. Y la verdad es que a todo *habitus*, por el mero hecho de serlo, le conviene de algún modo decir orden al acto, pues es de la esencia del *habitus* importar cierta relación de conveniencia o inconveniencia respecto de la naturaleza del sujeto. ... Según se verá más adelante, el mismo *habitus* no dice relación al bien y al mal. En cambio, una misma potencia sí dice relación al bien y al mal. De ahí la necesidad de los *habitus* para que las potencias se determinen al bien. ... El apetito sensitivo está por naturaleza abierto a la moción del apetito racional, según se dice en el libro III De anima 13; en cambio, son las potencias racionales aprehensivas las que por naturaleza reciben de las potencias sensitivas. Por eso es más natural que se den *habitus* en las potencias sensitivas de orden apetitivo que en las potencias sensitivas de orden cognoscitivo, dado que en las potencias sensitivas apetitivas no se dan *habitus* sino en cuanto movidas por la razón.»²⁴*

Asimismo fue usado por Guillermo de Occam y Juan Duns Scotus.²⁵ Para ellos el *habitus* representa unas cualidades con fundamento metafísico —como *dispositiones entis*— que pueden ser en ocasiones sobrenaturales pero, también, o las adquiridas en los procesos de socialización, con un sentido ético, moral, intelectual o antropológico.²⁶

La centralidad del concepto puede ser reconocida en los numerosos autores modernos y contemporáneos que han hecho uso de ella, por citar

24. *Sunma Theologica* I, II, q. 49, 50, 51, 52, 53, 54. Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1993, pp. 379-414. Sobre los *habitus* en general, en cuanto a su naturaleza; Sobre el sujeto de los *habitus*; Sobre la causa de los *habitus* en cuanto a su generación; Sobre el aumento de los *habitus*; Sobre la corrupción y disminución de los *habitus*; Sobre la distinción de los *habitus*. Mantenemos *habitus* como en el original en latín a pesar de que en esta versión castellana se traduce como «hábito» o «hábitos», la cursiva de la palabra también es nuestra.

25. Cf. PANACCIO, Claude (2004) *Ockham on concepts*, Hampshires, pp. 21-3.

26. FERRATER MORA, J. (1994) «Hábito» en *Diccionario de filosofía*, Barcelona, pp. 1543-1546.

algunos: Locke, Condillac, Hume, Maine de Biran, Félix Ravaisson²⁷, Hegel.²⁸ Para Weber los *habitus* son principios de interiorización de la conducta mediante la racionalización práctica creando modos de vida coherentes y estructurados. El «espíritu nuevo» del capitalismo es aceptado por los agentes sociales —condicionados por los *habitus* religiosos— y «toma su origen en su vida religiosa, en su tradición familiar condicionada por la religión, en el estilo de vida, igualmente influenciado por la religión, de su entorno; un *habitus* que ha vuelto a esos hombre capaces, de una manera absolutamente específica de conformarse a la exigencias del capitalismo primitivo de la época moderna.»²⁹

Panofsky, que a la postre influenció directamente en Bourdieu, los utiliza para explicar la acción de los arquitectos góticos en relación con la escolásticas.³⁰ Para Emile Durkheim, las constelaciones delimitadas por el *habitus* sirven para resolver lógicamente y cosmológicamente el problema de la clasificación y el ordenamiento de los rasgos de los hombre. El antropólogo francés Marcel Mauss resalta las posibles variaciones de los individuos de acuerdo con sus propias características, la educación

27. (1838) *De l'habitude*, Paris. «L'habitude, dans le sens plus étendu, es la manière d'être générale et permanente, l'état d'une existence considérée, soit dans l'ensemble de ses éléments, soit dans la succession de ses époques. L'habitude acquise est celle qui est la conséquence d'un changement. Mais ce qu'on entend spécialement par l'habitude acquise, mais l'habitude contractée, par suite d'un changement, à l'égard de ce changement même que lui a donné naissance. Or, si l'habitude, une fois acquise, est une manière d'être générale, permanente, et si le changement est passager, l'habitude subsiste au-delà du changement dont elle est le résultat. En outre, si elle en se rapport, en tant qu'elle est une habitude, et par son essence même, qu'au changement qui l'a engendrée, l'habitude subsiste pour un changement que n'est plus et que n'est pas encore, pour changement possible; c'est là le signe même auquel elle doit être reconnue. Ce n'est donc pas seulement un état, mais une disposition, une vertu.», p.3.

28. Hegel lo utiliza (Beschaffenheit) como una disposición interna de la constitución del organismo. Cf. MALABOU, Catherine (2005) *The future of Hegel: plasticity, temporality, and dialectic*, New York, pp. 59-60.

29. SWEDBERG, Richard (2005) *The Max Weber dictionary: key words and central concepts*, Stanford, p. 109.

30. «The social situation of the architect helps to explain how he came to be well placed to internalize the set of habits of thought characteristic of Scholasticism. The entire social system was rapidly changing toward an urban professionalism ... it provided a meeting ground where the priest and the alman, the poet and the lawyer, the scholar and the artisan could get together in terms of near-equality ... The architect himself had come had come looked upon as a king of Scholastic», *Gothic Architecture and Scolasticism*, p. 23.

o los cambios sociales.³¹ Sartre los relaciona con la «interiorización de la exterioridad» y «exteriorización de la interioridad». Por otro lado, el concepto se encuentra también en la obra de algunos sociólogos clásicos: Durkheim, Max Weber o Edmund Husserl; y otros autores, como Mannheim, utilizan conceptos —en su caso «estratificación de la experiencia»— muy similares en su función teórica. Anthony Giddens (conciencia práctica) o Peter Berger y Thomas Luckman (sociedad interiorizada) o Xavier Zubiri, también usaron esta categoría, así como Husserl y Merleau-Ponty o Gilles Deleuze.³²

Quizás los autores más conocidos por el uso del concepto de *habitus* sean Nobeit Elias y Pierre Bourdieu. Mientras que para éste termina conduciendo ineludiblemente al sometimiento de los dictámenes de las estructuras, para Elias, sin embargo, el cambio de *habitus* puede condicionar el cambio de las estructuras y así lo explica empíricamente en su obra. En definitiva ambos debaten la capacidad agentiva de los actores.³³ Norbert Elías en su libro *El proceso de la civilización* aborda las huellas de la evolución histórica de los *habitus* europeos, de las estructuras psíquicas individuales moldeados por las actitudes sociales cambiantes a lo

31. «J'ai donc eu pendant de nombreuses années cette notion de la nature sociale de l'«habitus». Je vous prie de remarquer que je dis en bon latin, compris en France, «habitus». Le mot traduit, infiniment mieux qu'«habitude», l'«exis», l'«acquis» et la «faculté» d'Aristote (qui était un psychologue). Il ne désigne pas ces habitudes métaphysiques, cette «mémoire» mystérieuse, sujets de volumes ou de courtes et fameuses thèses. Ces «habitudes» varient non pas simplement avec les individus et leurs imitations, elles varient surtout avec les sociétés, les éducations, les convenances et les modes, les prestiges. Il faut y voir des techniques et l'ouvrage de la raison pratique collective et individuelle, là où on ne voit d'ordinaire que l'âme et ses facultés de répétition.», (1934) *Les techniques du corps*, édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/Techniques_corps.html (12/05/10), p. 8.

32. Cf. FERRATER MORA, *Op. cit.*; MARTÍN CRIADO, Enrique (2009) «Habitus» en Román Reyes (Dir): *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales. Terminología Científico-Social*, Tomo 1/2/3/4, Madrid-México 2009; MARTÍNEZ, Ana Teresa (2007) *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica*, Buenos Aires.

33. La práctica incapacidad de los individuos de actuar frente a las estructuras, en cierto sentido queda bien definido por el estructuralismo, y aunque a través de las ideas relacionadas con el *habitus* se abre cierta posibilidad de actuación tanto Anthony Giddens, como Michel Foucault y el propio F. Bourdieu coinciden en dejar pocos márgenes para el cambio. Cf. KING (2004) Anthony *The structure of social theory*, London, pp. 39-67.

largo de la historia. Defiende la imbricación existente entre las formas cambiantes del comportamiento humano y las transformaciones de la sociedad, en particular los procesos sociales y psíquicos que moldearon la emergencia de la civilización europea occidental. Paralelamente contribuye a reconstruir una teoría general del cambio social.³⁴

Elias mantiene un razonamiento continuado a lo largo de su obra sobre esta cuestión, del que seleccionamos algunas de sus afirmaciones: «Hay numerosísimos cambios en las sociedades que no van acompañados por transformación de su estructura. Por esto se hace justicia por entero a la complejidad de tales cambios, puesto que hay toda clase de tipos intermedios y de mezclas y, a menudo, puede observarse al mismo tiempo y en una misma sociedad diversos tipos de cambios y hasta cambios en direcciones opuestas. ... los movimientos emocionales o racionales de los hombres aislados se entrecruzan de modo continuo en relaciones de amistad o enemistad. Esta interrelación fundamental de los planes y acciones de los hombres aislados puede ocasionar cambios y configuraciones que nadie ha planteado o ha creado. ... Cambia la forma en que los hombres se acostumbran a convivir y, por lo tanto, cambia su comportamiento, se modifica su conciencia y el conjunto de su estructura impulsiva. Las ‘circunstancias’ que se modifican no son algo procedente del ‘exterior’ de los seres humanos: son la relaciones entre los propios seres humanos. ... En consecuencia, para hacer inteligible el proceso civilizatorio es preciso investigar al mismo tiempo la totalidad de los cambios morfológicos, psíquicos y sociales, que es el camino que hemos querido seguir aquí. Desde un punto de vista más estricto, es precisa también una investigación psicogenética orientada a la comprensión del ámbito de conflicto y de aplicación de las energías síquicas individuales; esto es, la estructura y morfología del autocontrol instintivo y del consciente».³⁵

Sin embargo, es en Bourdieu donde el *habitus* recibe una formulación sistemática y sociológica. Es una de sus contribuciones fundamentales

34. Cf. (1989) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid; (1996) *The Germans: Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (1969). En la primera de sus obras Elias está interesado en relatar la evolución de las costumbres (el comportamiento sexual, las funciones corporales, la violencia, modales en la mesa o la vergüenza y la repugnancia) en la Europa medieval y, a través de la investigación empírica, los *habitus* que las gestionan.

35. *El proceso...*, p. 10, 450, 487, 496.

a la sociología y uno de los términos clave de su construcción teórica. En él leemos: «Sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores de las prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente ‘reguladas’ y ‘regulares’ sin ser el producto de la obediencia a reglas y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas si ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta»³⁶

El *habitus* es el concepto que emplea Bourdieu para definir la mediación que existe entre la sociedad y las prácticas del individuo y viceversa. Se trata de esquemas mentales y conductuales que están condicionados por las circunstancias de existencia, y que les permiten a las personas dar sentido a su mundo social, pero al mismo tiempo condicionan las circunstancias del medio donde se desarrollan. Evidentemente los *habitus* no se imponen a las entidades humanas como estructuras cerradas y uniformes, porque hay unos amplios márgenes de libertad que se manifiestan en diversos *habitus* en cada realidad social que incluyen la temporalidad, la espacialidad y las dimensiones culturales de las acciones humanas.³⁷

En contra de lo que pudiera deducirse de algunos de los escritos de Bourdieu, o de algunas de las interpretaciones que le han dado algunos de sus seguidores, los *habitus* no tienen en sus acciones una proyección teleológica hacia la estructura, que le haría participar de unas explicaciones ineludiblemente estructuralista. Por el contrario, como hemos visto más arriba, se incardinan en la historia de los actores, en sus experiencias, emociones y filogenias. Incluso las más conscientes de las estrategias y de las tomas de posición de los actores están apoyadas en las emociones, la filogenia y las condiciones del medio natural y social.

3.2. LOS HABITUS COMO ESPACIO DE LA PAZ IMPERFECTA

El (los) *habitus* quieren abordar las disposiciones para adaptarse a vivir en el medio universal, ecológico y social que viven los se-

36. *El sentido práctico*, p. 92.

37. HILLIER, Jean ROOKSBY, Emma (ed.) (2005) *Habitus: a sense of place*, Ashgate.

res humanos y las dinámicas sociales en las que se insertan. Esto también se ha abordado bajo otros puntos de vista como pueda ser el capital social y las redes, que referiremos brevemente más abajo. Nosotros pensamos que el *habitus* es fundamental para abordar el *empoderamiento pacifista* y la *paz imperfecta*, porque en el fondo no son otra cosa que una *adaptación a la complejidad, a la búsqueda de equilibrios dinámicos*. Ello enlaza con nuestro interés en reconocer y reconstruir la retícula de los poderes —débiles y fuertes— en los que se encuentran inmersas las relaciones sociales, la gestión de los conflictos y las opciones de *paz imperfecta*, para lo que es necesario detenerse en las posibilidades de acción de las personas y los grupos dentro de los sistemas en los que se hayan insertos y, llegado el caso, en su posibilidad de transformación.³⁸

Las normas sociales son asumidas, reproducidas y transformadas en las prácticas y las interacciones de la vida cotidiana de los actores. Frente a las aproximaciones «objetivistas» y «subjetivistas», es necesario estudiar los cambios que se producen en las normas y códigos socialmente aceptados y los procesos de cambio no lineales, lo que conecta con los equilibrios dinámicos.³⁹ Es igualmente indispensable analizar el cambiante «equilibrio de poder» entre las personas y los grupos, las relaciones existentes en el interior de cada ser humano, en su conciencia. Las teorías sociales contemporáneas se esfuerzan por lograr una comprensión de las conexiones entre la existencia social y la existencia individual, lo que equivaldría a entender el poder como un aspecto constitutivo de cada una de las relaciones humanas. Todos los actores realizan una captación activa del mundo, construyen una visión del mundo propia. Todas las personas y todos los grupos tienen poder y, de una u otra forma, aunque sea más o menos débilmente, lo ejercen.⁴⁰

38. Una línea de reflexión que podría ser muy fructífera es pensar las «potencialidades» humanas (anteriormente hemos citado la propuesta de Max-Neef ...) desde la perspectiva del *habitus*.

39. Cf. Capítulo primero MUÑOZ, Francisco A. y BOLAÑOS CARMONA, Jorge «La praxis, teoría y prácticas de la paz imperfecta».

40. Nober Elias habla de reconocer un «equilibrio de poder» que tiene en cuenta a los diferentes matices y niveles en las diferencias de poder existentes entre los grupos humanos, tratando de superar la tradicional conceptualización basada en el binomio dominantes-dominados. Cf. (1990) *La sociedad de los individuos*, Barcelona; – (1994) *Conocimiento y poder*, Madrid.

En cualquier caso, para el reconocimiento y la construcción de la paz es necesario tener en cuenta algunas aportaciones centrales del estructuralismo y del constructivismo. El propio Pierre Bourdieu, en su afán de aprehender las realidades sociales como construcciones históricas y cotidianas de actores individuales y colectivos, ha calificado a su propia visión como «constructivismo estructuralista», con lo que quiere superar las parejas de conceptos dicotómicos heredadas de la vieja ciencia (idealismo y materialismo, sujeto y objeto, colectivo e individual ...). El *habitus* se preocuparía por la génesis social de los esquemas de percepción, de pensamiento. Su metáfora del juego sirve para resaltar el poder de invención y de improvisación del *habitus* dentro de las variables posibles. Además, cada situación abre otra serie de nuevas posibilidades que se ven incrementadas de acuerdo con la habilidad del jugador y su disposición estratégica, «el arte de estimar y de aprovechar las oportunidades» para prospectar el futuro y arriesgar en este sentido.⁴¹

En definitiva podríamos entender como los *habitus* son espacios de gestión de los conflictos, del desarrollo de las potencialidades, a distintas escalas de lo humano, en sus distintas identidades (personales, colectivas y de especie), que contribuyen, en la mayoría de las ocasiones —esta es una de nuestras hipótesis fundamentales— a la construcción de la paz, por lo que se convierte en espacios de empoderamiento pacifista. Desde esta perspectiva *los habitus podrían ser entendidos como instancias de paz imperfecta*.

4. LOS ESCENARIOS DE LA PAZ IMPERFECTA

Lógicamente los escenarios de los *habitus* son múltiples, tantos como manifestaciones de las entidades humanas. Podríamos identificar los *habitus de paz imperfecta* en el comportamiento de la especie en general, en las conductas de género, en las acciones políticas, pero también podrían serlo en normas culturales, en las religiones, en diversas actividades sociales o en la economía.

41. El autor aborda, para la construcción de todo su entramado teórico, las ideas de estructuras sociales, de campos o grupos y de clases sociales. Cf. (1987) *Choses dites*. París; (1990) *Sociología y cultura*, México.

4.1. LOS HABITUS PACIFISTAS DE LA ESPECIE HUMANA: LA PAX HOMÍNIDA

Abordar las «disposiciones» para la regulación pacífica de los conflictos de nuestra familia evolutiva y las instancias en las que se contruye paz en las relaciones de género son dos ejes de la deconstrucción y reconstrucción de los presupuestos epistémicos y ontológicos del pensamiento pacifista. La *pax homínida* era otro concepto necesario que viene a darle sentido evolutivo e histórico al quehacer pacífico de los seres humanos. Tenemos la suerte de que Juan Manuel Jimenez Arenas aborde esta temática.⁴² La «Historia de la Paz» debe de recuperar los comportamientos altruistas, cooperativos y filantrópicos a lo largo de las culturas, los tiempos y los espacios. Estos han sido fundamentales para los sucesivos éxitos evolutivos de nuestra familia porque han contribuido al desarrollo de las potencialidades humanas, las del pasado y las del presente.

La *pax homínida* nacería con los propios homínidos, hace —según las últimas investigaciones— 6 o 7 millones de años, cuando la nueva familia emergente utilizó los recursos heredados de sus predecesores e incorporaron nuevas características que denominamos «pacíficas», ya que estos cambios se produjeron para dar una mejor respuesta adaptativa a la conflictividad de un medio complejo y «tomando» decisiones que favorecieron el máximo desarrollo de las potencialidades de las comunidades implicadas.

A partir de esos momentos, pensamos que las diferentes especies y finalmente el *homo sapiens* utilizaron estos mecanismos de «regulación pacífica de los conflictos» en toda su evolución y en toda su historia, como un instrumento de éxito. Y como tales perduran, ligados a la especie —como una característica específica—, hasta nuestros días. Podríamos concluir diciendo que *los habitus de la paz tienen un largo recorrido filogenético*.

4.2. LOS HABITUS SEXUALES: LA PAZ IMPERFECTA DE GÉNERO

De otro lado, aunque no ajeno a lo anterior, hace tiempo que veníamos hablando, en diversos foros, de la necesidad de reconocer los aspectos positivos de las relaciones de género. La «violencia de género» estaba

42. Cf. JÍMENEZ ARENAS, Juan Manuel, *Op. Cit.*

dejando poco espacio para analizar otras prácticas pacíficas y su reivindicación como asidero para el futuro.⁴³ Cuando proponemos hablar de paz imperfecta de género queremos decir que existen instancias de regulación pacífica de los conflictos de género, por muy pequeñas y «aisladas» que estén, y que forman parte irreductible de las dinámicas sociales. La paz imperfecta de género es imprescindible para reconstruir el poder, el empoderamiento, de las mujeres. Las mujeres tienen capacidades individuales y colectivas, que pueden desarrollar; tienen poder y lo ejercen de una y otra forma; pueden incidir en la regulación de determinados conflictos, tienen capacidad para mediar en ellos; y, en definitiva, pueden influir en que éstos generen paz o violencia.

Estas actitudes hacia la construcción se podrían desarrollar en todas las dimensiones de las relaciones de género, sean en las actividades de las mujeres, de los hombres, de las relaciones entre ellos, o en otras formas de género posibles. Igualmente, los hombres pueden mostrar, pública y políticamente, sus opciones por la igualdad, contra la violencia.⁴⁴ Así podemos reconocer como el amor es asumido y practicado por los varones y otras actitudes altruistas, filantrópicas o colaborativas, promotoras de la igualdad, también podrían serlo. Un ejemplo claro en este sentido pudiera ser la ética del cuidado y la ternura que ha estudiado Irene Comins, como competencias para crear realidades humanas pacíficas, una ética no sólo para las mujeres sino también para los hombres, para todos los humanos.⁴⁵ En consecuencia deberíamos de considerar todas las posibilidades de paz de las mujeres y de los hombres.

Asumiendo la gravedad de la violencia contra las mujeres, debemos seguir avanzando en el reconocimiento de una «paz imperfecta de género» en la que podemos incluir las actitudes —hábitos— pacíficas de las mujeres ante innumerables conflictos, de los hombres —aunque sean

43. Cf. MUÑOZ, Francisco A. y JIMÉNEZ ARENAS, Juan Manuel «Historia de una paz imperfecta de género». La insistencia de algunas de nuestras colegas feministas nos ha llevado definitivamente a plasmar esta idea.

44. NUSSBAUM, Martha C. (2002) *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*, Barcelona; COBO BEDÍA, Rosa. *Op. cit.*, nota 15. DÍEZ JORGE, Elena, MIRÓN PÉREZ, M^a Dolores (2004) «Una paz femenina», en MOLINA RUEDA, Beatriz - MUÑOZ, Francisco A. (Eds.) *Manual de Paz y Conflictos*, Granada, Universidad de Granada, pp. 67-93.

45. Cf. COMINS, Irene (2009) *Ética del cuidado*, Barcelona, p. 38 y ss. RESTREPO, Luis Carlos (1997) *El derecho a la ternura*. Barcelona.

menores— de las relaciones entre ellos, del amor o las nuevas masculinidades.⁴⁶ Las transformaciones a lo largo del tiempo y del espacio de las relaciones de género dejan abiertos espacios para las voluntades hacia la construcción de la igualdad.

4.3. LA PRAXIS PÚBLICA Y POLÍTICA DE LA PAZ IMPERFECTA

Cualquier investigador conoce que son necesarias buenas teorías para sustentar las prácticas. Asimismo se sabe que aquella investigación que no este basada en la realidad, o más precisamente en las demandas de la sociedad, es una investigación en vía muerta.⁴⁷ Pero a pesar de todo esto seguimos teniendo problemas con esta espiral praxica de la teoría y la práctica y debemos volver sobre ella. Una de las características de la *paz imperfecta* es que sirve para articular bien la relación entre teoría y práctica —especialmente cuando consideramos el «empoderamiento pacifista», que además es una de las ideas concomitante con el *habitus*. Pero veamos algunos ejemplos.

Aunque también en la Investigación para la Paz hay algunas tendencias que escapan del estructuralismo, como pudiera ser la noviolencia al prestarle justamente atención al papel y la responsabilidad de las personas y los grupos, también otros autores como Kenneth Boulding, John Paul Lederach o el propio Johan Galtung —secundariamente— han prestado atención a estas temáticas. Pero sobre todo este concepto de *paz imperfecta* ha tomado relevancia porque muchos investigadores, entre los que que destacamos los presentes en este seminario, lo han visto útil para su praxis, sus teorías y sus prácticas.

Como hemos visto en el capítulo anterior la idea de la paz imperfecta también ha sido utilizada, en los años 90, por imperativo práctico en muchas ocasiones, relacionada con países con altos niveles de violencia como Irlanda, Macedonia, Sri Lanka, Israel-Palestina, Sierra Leona, Co-

46. KIMMEL, Michael S. (1987) «Rethinking masculinity. New directions in research», en KIMMEL, Michael S. *Changing men. New directions in research on men and masculinity*. London; MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent. «Roles masculinos y construcción de una cultura de paz», (versión provisional), <http://www.hombresigualdad.com/emak-rolesmasculinos-guzman.htm> [07/08/09].

47. «Una buena teoría es la mejor práctica», de acuerdo con el psicólogo Kurt Lewin.

lombia, etc. Como afirmábamos existía la necesidad de negar la «guerra perfecta» y afirmar una «paz imperfecta», lo que en el fondo reclamaba un giro epistémico en la comprensión y en la práctica de la política y las relaciones internacionales. Esta mirada se ve complementada con las innovaciones que se fueron produciendo por los mismo años en lo que ahora llamamos *campo transdisciplinar de la paz*.

El propio reconocimiento de la paz no es ni más ni menos que saber y hacer palpable que en nuestras acciones se toman opciones para conseguir el máximo de bienestar posible. La paz puede ser generadora de optimismo, y éste da confianza y fuerzas para continuar, en el futuro, por este camino. Concederle poder a la paz, darle cada vez más espacio público y político, el *empoderamiento pacifista* tal como hemos visto, se convierte en el instrumento principal para el cambio. Empoderar a las personas y a todo tipo de grupos, asociaciones, organizaciones e instituciones es la garantía de los mejores futuros posibles.

En fin, un futuro que esté lo mas cercano posible, pero también alejado de la ingenuidad, lo que nos obliga a ser profundamente críticos y combativos con la violencia del presente, pero también con la que podamos «escenificar» en el futuro. Aprovechar al máximo las posibilidades que la realidad nos ofrece en el presente para proyectar un futuro en el que estemos lo más cercanos posibles a la paz. En cualquier caso a través de un proceso, un camino, lleno de inconvenientes, dificultades, ventajas, facilidades —conflictivo en definitiva— abierto y sujeto a evaluación permanente, pero que siempre debe estar presidido por la búsqueda creativa.

Tal como hemos visto pueden existir relaciones horizontales entre las circunstancias que producen los conflictos y, así mismo, verticales —entre diversas escalas—, lo que nos permite que podamos dar explicaciones de carácter general con referencia a los conflictos o, dicho de otra forma, que podamos caminar hacia una teoría general de los conflictos que diera explicaciones unitarias de la conducta humana. Esta teoría debería de incluir los intereses, metas o necesidades comunes a todos los humanos; las relaciones interpersonales que establecen una tensión, o lucha, por la capacidad para controlar los recursos que permiten acceder a la consecución de sus objetivos (poder). También la cultura, las ideas y los valores se convierten en un medio para acercarse a estos objetivos.

En el fondo la existencia humana se parece mucho a ese «jardín imperfecto» —frente a la idea del paraíso terrenal— del que hablaba Montaigne, ni enteramente determinado por las fuerzas que lo producen,

ni infinitamente maleable por la voluntad de los poderosos. Ese lugar, en fin, en el que aprendemos a fabricar lo eterno a partir de lo fugitivo. Allí donde el azar del reencuentro se transforma en necesidad vital. Como jardineros que somos, podemos trabajar para mejorarlo. Pero siempre será imperfecto. El mal no viene de Satán, sino de nuestras propias decisiones.⁴⁸

5. CONSTRUCTIVISMO Y *HABITUS* Y EMPODERAMIENTO PACIFISTA

Asumimos que el poder es un aspecto constitutivo de cada una de las acciones y relaciones humanas. El poder de las entidades humanas se corresponde con la capacidad de tomar decisiones y de realizar acciones encaminadas al desarrollo de sus potencialidades o de los demás. Norbert Elias se refiere a los diferentes matices y niveles en las diferencias de poder existentes entre los grupos humanos, tratando de superar, en cierto grado, la tradicional dialéctica entre grupos dominantes y grupos dominados. Incluso los seres humanos más «poderosos» tienen dependencias del resto de las personas, de los grupos y de la especie.

En consecuencia, todos (mujeres, hombres, intelectuales, artistas, activistas, ONGS, religiones, culturas, instituciones, empresas o estados) son dependientes del resto y a la par pueden ser actores esporádicos, momentáneos, coyunturales o continuos del desarrollo de las potencialidades propias y ajenas. Y esto ocurre en múltiples ocasiones: cada vez que uno de estos actores quiere a los demás, muestra su amor, coopera, es solidario, altruista o filántropo, se manifiesta a favor de la paz o de los derechos humanos, está construyendo paz. Así mismo sucede cada vez que una madre, padre, familiares o vecinos, cuidan a sus hijos, cada vez que los voluntarios de las ongs actúan en su localidad, en su país o en otro lejano. Igualmente cuando unas religiosas dan toda su vida por ayudar a gentes necesitadas, cuando un político es honrado con su cometido y dedica su tiempo a servir a su pueblo, o cuando un empresario se esfuerza por dar servicio a sus conciudadanos por encima de

48. «Je veux que la mort me trouve plantant mes choux, mais nonchalant d'elle, et encore plus de mon jardin imparfait». Cf. TODOROV, Tzvetan (1999) *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*, Barcelona.

sus intereses. O cuando escuchamos a alguien, dejamos que se exprese, le damos espacio para que lo haga, para que demande, o cuando satisfacemos sus reivindicaciones...

En este punto, conviene reconocer, y resaltar, esta posibilidad horizontal y democrática de participación en los procesos de cambio, en el cumplimiento de la paz y los derechos humanos por parte de todas las personas y grupos. Y en este sentido queremos llamar la atención sobre la peligrosa idea de que la responsabilidad de los Derechos Humanos sólo recae en las instituciones políticas, quedando para otros —¿nosotros?— la reivindicación de lo que los otros deben cumplir, sin ningún tipo de vínculo de corresponsabilidad, todo lo cual puede ser cuando menos irresponsable, si no hipócrita o perverso.

Para promover los cambios deseados estamos continuamente pensando en la capacidad de los actores de las realidades sociales para cambiar de manera de pensar, de relacionarse con el mundo y con los demás, y de actuar. Apelamos continuamente a lo que podríamos llamar un cambio de «conciencia», un cambio en la forma de ordenar sus *habitus* de relación con el mundo. Podríamos decir que la conciencia moral es un instrumento de evaluación cognitivo-emotiva de conductas, y que es el uso de ese instrumento lo que introduce el sentido en las cosas.

*Como hemos escrito en varias oportunidades el empoderamiento pacifista es un concepto central en la construcción de la paz.*⁴⁹ Lo es porque da recursos de transformación social y, asimismo, porque nos obliga a indagar sobre las realidades de la paz que puedan ser susceptibles de ser «empoderadas», lo que nos retrotrae directamente a la propia paz imperfecta.

49. Cf. *Investigación para la Paz y los Derechos ...*