

El alcance filosófico y sociológico de la Paz Imperfecta. Un re-enfoque crítico

The philosophical and sociological extent of Imperfect Peace Theory.
A critical refocusing

TIZIANO TELLESCHI

CISP-Centro Interdisciplinare Scienze per la Pace, Università di Pisa, Italia
tiziano.telleschi@cisp.unipi.it

Abstract

The article investigates the heuristic scope of imperfect Peace (PI), which is born in the context of historical studies, in order to demonstrate that any approach that addresses peace and conflict cannot confront itself with the 'laws' of the dynamics of society and with a thought of the human condition. The method used was the comparison between the basic concepts of IP (primitive peace, interdependence, holism, relativism, dialectic, pacifist empowerment ...) with some important positions of philosophy and sociology. As a first result, IP is seen as an overcoming of an ethical class by looking for the 'best possible' rather than the 'absolute good', then highlights some similarities with important differences between IP and the conflict network theory. Finally, the IP in developing an autonomous Theory of Peace an autonomous Theory of Peace does not conceptualize the peace-society relationship. The article points out the shadows of this project and suggests, as a conclusive result, some ideas for a critical refocusing of IP.

Key words: Imperfect Peace; Peaceful Empowerment; Sophists; Theory of Society; Web Conflict Theory.

Resumen

El artículo investiga el alcance heurístico de la Paz imperfecta (PI), que nace en el contexto de los estudios históricos, con el fin de demostrar que toda aproximación que aborda paz y conflicto no puede que confrontar a si mismo con las 'leyes' de la dinámica de la sociedad y con un pensamiento de la condición humana. El método utilizado fue la comparación entre los conceptos básicos de la PI (paz primigenia, interdependencia, holismo, relativismo, dialéctica, empoderamiento pacifista...) con unas posiciones de peso de la filosofía y sociología. Como primer resultado se ve en la PI una superación de clase ética al buscar el 'mejor posible' más que el 'bien absoluto', luego destaca unas semejanzas junto a importantes diferencias entre la PI y la teoría de la red del conflicto. Por último, la PI de desarrollar una Teoría de la Paz autónoma no conceptualiza la relación paz-sociedad. El artículo señala las sombras de dicho proyecto y sugiere, como resultado conclusivo, unas ideas para un re-enfoque crítico de la PI.

Palabras clave: empoderamiento pacifista; paz imperfecta; red del conflicto; sophistas; teoría de la sociedad.

El conflicto es una de las categorías más amplia y difusas de la vida social porque toda vida social es o integración o conflicto, y, es más, el hecho que no existan sociedades totalmente y establemente pacificadas, significa que la vida social es la dos cosas juntas. Significa que el des-orden convive permanentemente con el orden social y que el conflicto es una constante permanente aunque variable en las formas y en la dinámica. Pero si es cierto que el conflicto, lejos de ser un fenómeno accidental, es un evento sistemático e intrínseco de las sociedades, entonces la noción es genérica y sobre todo desviante, si usada a fin de la explicación de fenómenos sociales. El problema de la disgregación o crisis de la sociedad, es el de la relación entre orden (o integración funcional) y des-orden, o más correctamente, entre orden y cambio. Si, por lo contrario, orden y cambio no vienen puestos en relación, la ruptura del orden social corre el riesgo de ser explicada reductivamente en términos de desviación (de las normas) o de patología (de la normalidad) y el cambio en términos de innovación (social, cultural, política) sin que entre los dos fenómenos - crisis y cambio - haya una posibilidad de recíproca conexión: que está, en vez, asegurada por el concepto de conflicto.

Por supuesto no es válida en absoluto la ecuación: cambio igual a conflicto, ni la imagen especular que quiere orden (armonía, integración, sociedad perfecta), igual a la paz. Se debe reconocer que solamente aquellas concepciones que admiten deseable el cambio, pero, contemporáneamente excluyen la existencia de modelos preestablecidos de sociedad perfecta totalmente y establemente pacificada, son las concepciones abiertas a acoger el conflicto social (la contestación, la oposición): tiene la primacía aquí la idea de paz como orden en el cambio, en que el orden está definido como el producto provisorio y nunca completo de equilibrios, acuerdos y negociaciones. El conflicto es por lo tanto condición fundamental del propio orden más allá del cambio: al fin y al cabo el conflicto aún *inextinguible*, queda *negociable*.

El presente artículo indaga la apuesta teórica de la *Paz imperfecta* (en adelante *PI*), una entre las varias teorías que apuntan a la transformación de los conflictos en vista de un fin superior. El objetivo es lo de evaluar la *PI* en una estrecha comparación con otras teorías del conflicto, con la categoría del poder y por fin con otras teorías de la sociedad, luego sopesando luces y sombras, fortalezas y debilidades de ella.¹

1. El marco teórico de la Paz Imperfecta

«La paz forma parte de las preocupaciones que la investigación de las ciencias humanas y sociales tienen planteadas [...] representa a todas las acciones humanas encaminadas a preservar el más alto grado de bienestar de las personas, los grupos y la especie humana [...] la paz, al igual que la violencia, dependen de las regulaciones de los conflictos» (Muñoz *et al.*, 2005a: 7,13, 12 en la nota 1). «La paz es una realidad primigenia en todos los ‘tiempos’

1. Me permito que este intento se enfoca en mi relación ambivalente con la Paz Imperfecta. Ambivalente porque ha sido atravesada por momentos de fuerte consonancia y enamoramiento, y por otros momentos - igualmente fuertes - por virajes y toma de posición; todos, cada vez, marcados por la conciencia que el resultado de cada pugna con esta aproximación representaba un paso adelante hacia una visión y conceptualización de la relación entre Paz y Sociedad. De este tenor fue el primer encuentro con su autor que acuñó el término, Francisco (Paco) Muñoz, en el 2002 durante el *I Congreso Hispano-Americano de Educación y Cultura de Paz*, en Granada. Desde entonces muchos otros más han seguido y cada vez el discurso ha caído sobre el alcance heurístico de la *PI*, especialmente en el curso de la semana con motivo de la inauguración, en Pisa, en el 2010, del Máster '*Gestione dei Conflitti interculturali e interreligiosi*', a quién lo había invitado. Por ello, mi intento pretende poner a punto el sentido de aquellos encuentros.

humanos, en los biológicos y lo histórico». Es una condición ligada a los humanos desde sus inicios... [define] diversas situaciones en las que las personas gestionan sus conflictos de tal manera que se satisfacen al máximo posible sus necesidades» (Muñoz, 2004: 885).

La definición canónica de *Paz imperfecta* (en adelante *PI*), dibujada por mano de Francisco Muñoz, la argumenta como «aquellas situaciones en las que conseguimos el *máximo de Paz posible* de acuerdo con las condiciones sociales y personales de partida. En este sentido podríamos agrupar bajo esta denominación todas estas experiencias y espacios [familia, escuela, trabajo, relaciones sociales, cultura, economía, entre otras] en los que los conflictos se regulan pacíficamente, es decir, en los que las personas y/o grupos humanos optan por facilitar la satisfacción de las necesidades de los otros. La llamamos *imperfecta* porque, a pesar de gestionarse pacíficamente las controversias, convive con los conflictos y algunas formas de violencia» (Muñoz, 2004: 898; cursiva mía). «La paz imperfecta se corresponde con un ser humano tensionado, ‘conflictivo’, a veces violento, pero también altruista, cooperativo y solidario» (Muñoz y Molina, 2009: 16).

El concepto de *imperfeción* se relaciona con la naturaleza humana, y teniendo en cuenta que en cada latitud y período histórico «la *Paz* ha estado siempre presente como una práctica individual, grupal y de especie» (Molina y Muñoz, 2004: 26), expresa la idea que la mayoría de los conflictos se regula de manera pacífica: de aquí toma principio la tarea de la *PI*, que se resume en el «rescatar las realidades, ‘fenómenos’ de la paz, reconocer todas las acciones en las cuales ella está presente, todas las predisposiciones, actitudes y acciones [vivencias, valores, creencias, etc.] que...estén relacionados con la paz» (Muñoz, 2004: 899). Poniendo en evidencia que la serie infinita de situaciones intermedias entre paz y violencia, bien y mal, la *PI* queda abierto dialécticas posibilistas y de negociación entre los polos extremos, pretende enajenarse de toda perspectiva continuista desde el antiguo al moderno, desde la *Polemología* a los *Peace Studies*.

En sustancia, la paz es *imperfecta* justo porque tiene como carácter lo incompleto, se refiere no a un estado sino a un proceso, de por sí interminable sino reconstruible, que pretende optimizar tanto el potencial pacífico de los actores como de las prácticas y estrategias positivas de la sociedad. La imperfección del conocer desmonta la énfasis en la pretensión de un análisis exhaustiva y desplaza el acento sobre la negociación continua de la verdad (y de lo que debería dar garantía a la vida de relación), y por otro lado da forma a la idea que el cumplimiento de la historia es lejano y provisorio, que la paz es *búsqueda de la paz* en un ‘camino’ constante y de largo plazo que llega solo temporalmente a una ‘solución’ definitiva ya que en la historia «en su condición máxima [la] paz coexiste con conflictos y en algunos casos con violencia» (Muñoz y Molina, 2009:16). El *camino* también evoca el auspicio que la *solución* de paz sea acompañada por la implementación de potencialidades todavía no expresadas y por eso apunta resaltar los momentos de paz haciendo salir de la latencia los recursos pacifistas individuales, sociales y relacionales (el empuje ético, el capital cultural, les redes sociales de ayuda, el poder relacional,...).

El factor crucial está en «una concepción del poder, del cambio del poder... que defina un marco general de referencia en el que se incardinan los esfuerzos y procesos transformadores» de la realidad tal que «permita establecer relaciones, desde las practicas individuales a las grupales, asociativas, institucionales, estatales, internacionales, interestatales etc., y las diferentes interacciones que entre ellas existen» (Muñoz et al., 2005b: 137-138). Por todo ello, la *PI* apela al *empoderamiento pacifista* como «proceso de 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 quiere) un cambio de ‘conciencia’, un cambio en la forma de ordenar sus ‘habitus’ de relación con el mundo» (Muñoz, 2004: 139-140). Pues, empoderamiento «implica el control...y el control de la conciencia del control de algunos recursos» pacifistas de tipo material (como bienes de capital, habilidades sociales de comunicación) y de tipo «intangibles como fiabilidad, capital social, sentido de reciprocidad» (López *et al.*, 2004, I: 396-397), un conjunto de recursos que encuentran alimento en el fortalecimiento de sentimientos de autovaloración, autodeterminación y autonomía (Paris, 2009).

Todo esto lleva al autor tener cara a un desafío: la *PI* «consente di mettere allo scoperto le forme occulte e latenti della violenza dei sistemi (miseria, dipendenza, fame, ingiustizia, disuguaglianze di genere etc.)....[per cui] una parte considerevole dei conflitti si può spiegare a partire dalle diverse mediazioni e interrelazioni (sincroniche e diacroniche) fra la *pace imperfetta* e la *violenza strutturale* [e] parlare di *pace strutturale imperfetta* e *violenza strutturale imperfetta* (Muñoz, 2011: 34; cursiva del autor).

Como se nota de los extractos sacado de su autor y del círculo granadino de los ‘imperfectólogos’, la *PI* expone un ‘bouquet’ de conceptos del grande perfume atractivo sin referirse al terreno de cultivo al contenedor que los amalgama como corpus, sin remitirse a una teoría sociológica o una filosofía. Es cierto que a la *PI* no le falta de un sincero arrebatado ideal ya que la idea de imperfección hace el elogio de la libertad interior: nuestro pensamiento es siempre *incompleto*, abierto a nuevos datos, nuevas comprensiones, nuevos juicios sobre la *verdad*; y debido con la idea que el cumplimiento de la historia es lejano y provisorio, que la paz es *búsqueda de la paz* en un ‘camino’ constante y de largo plazo que llega solo temporalmente a una ‘solución’ definitiva, un proceso sin fin que se manifiesta siempre como paz local, como ‘parcela’ de su completa realización.

En la continuación del artículo se intenta de probar la fecundidad epistemológica de estos y otros conceptos, lo llamado *giro epistemológico* de la *PI*, midiéndolo con el metro de la teoría científica. Se entiende por teoría científica un corpus de conceptos y categorías analíticas que posee un grado mínimo de validez, constituida por un conjunto de proposiciones integradas entre ellas de un punto de vista lógico-causal. Validez significa que la teoría ofrece explicaciones causales – y no simplemente afirmaciones – de los fenómenos y los problemas de investigación a los cuales se refiere; significa que la explicación recorre a la comparación con conceptos de otras teorías: siendo un método de falsificación, la comparación favorece la formulación de hipótesis teóricamente fundadas y la rigurosa sistematización de las informaciones recogidas, por lo demás heterogéneas y dispersivas. La comparación competitiva entre las teorías, el control de las hipótesis y, en el caso, el círculo virtuoso entre teoría e investigación empírica, son las condiciones fundamentales de una teoría científicamente respetable. Por supuesto, es preciso andar con tiento en este terreno.

2. La Paz Imperfecta, la red del conflicto y la dialéctica

Empezamos a comparar la *PI* con la *red del conflicto* de Georg Simmel. Entre los ‘padres’ fundadores de la teoría moderna del conflicto, Georg Simmel tiene un lugar prominente, con obras sociológicas fuertemente inspiradas en la filosofía de la vida y la conectada concepción dual del Yo y la cultura (oposición trágica entre Vida y Forma). En su perspectiva filosófico-sociológica, la conflictividad constituye un elemento estructural de las

interacciones humanas y, como tal, la pone como método para analizar la organización y el cambio de la sociedad.

Simmel le gusta mucho las condiciones para que se constituyan dentro de la experiencia. En el centro de su *Lebensanschauung* (Simmel, 1918a/2006)² pone un principio incondicional de lo que procede toda manifestación de la actividad humana. Este absoluto que es la Vida, del fluir indefinido y amorfo, no puede realizarse que a través de *Formas* (lenguaje, arte, ciencia, religión, instituciones, roles...), que constituyen el medio esencial para que la Vida tome existencia. Pues la Vida está destinada convertirse real, a saber algo definido y concreto, en virtud de algo que siempre se halla fuera de sí misma y que posee una diferente naturaleza al ser determinado y efímero, a saber sujeto a mudar y sobre todo a no ser definitivo: la Vida no puede que condensarse en su opuesto, la Forma.

La vida, como tal, carece de forma, si bien sólo se fenomeniza en calidad de algo conformado. Tan pronto como cada forma aparece, sin embargo, pretende una validez que trasciende el momento y se emancipa del latido de la vida. Por este motivo la vida está siempre en latente oposición con la forma....Pero la formas pertenecen a un orden de ser completamente diferente...La vida conlleva, en sí misma, la contradicción. Sólo puede entrar a formar parte de la realidad bajo forma de su antítesis, esto es, sólo bajo forma de la forma (Simmel, 1918b: 315, 329).

Se crea un dualismo (que encontramos ya en la *Filosofía del dinero*) entre el principio de la continuidad (de la Vida) y el principio de estabilidad (de la Forma). La contradicción es ineliminable porque representa el peculiar modo de expresarse de la Vida, la cual tiene necesidad de poner límites a sí misma para superarlos, límites que son dados por la Forma en que la Vida no puede hacer a menos de transformarse que constituyen los productos objetivados en que ella fatalmente no puede que chocar. El dualismo de oposición entre Vida y Forma genera una «acción de reciprocidad» (*Wechselwirkung*), de dependencia/independencia en virtud de la cual una parte es interfaz de la otra, no tiene sentido pleno si no a través su opuesto, la una es a la vez siervo y patrón de la otra. El negativo no es extraño a la Vida *It is not a gap but the fulfillment of a role reserved for it alone* (Simmel, 1964: 16, Note 4) y esta posición anula a *philistine prejudice that conflicts and problems are dreamt up merely for the sake of their solution* (Simmel, 1968: 25)

El negativo no debe ser tirado así que la Vida se cumple, sino que éste desempeña un papel solo reservado a él, lo de dialogar con el positivo y, junto a éste, dar lugar a una *unidad contradictoria* adonde *convergent and divergent currents among its members are [...] inseparably interwoven* (Simmel, 1964: 15)

La *unidad* no es ausencia de negativo (el mal, el diverso, lo excluido...), sino que lo incluye a par dignidad de lo positivo, es un conjunto de «diferenciaciones polares», vive de la tensión entre los dos polos, de la continua y necesaria corriente entre ellos; aún mejor, no hay una unidad de partido o de llegada, sino que es el *devenir* de los opuestos en continua tensión que produce una realidad común (el acuerdo, la paz, la integración social, etc.). Simmel rechaza la explicación funcional a la cual sustituye la búsqueda de correspondencias, de las influencias recíprocas o causación recíproca.

Transportada por Simmel de la dimensión transcendental kantiana a aquella práctica, la «acción de reciprocidad» une una parte-y-la otra – cualquier actor o fenómeno social

2. La *Lebensanschauung* es una teoría formal ya que no se aplica a ninguna situación real en particular, es un análisis de las *formas* más allá de sus contenidos empíricos y también de una perspectiva simplemente psicológica. No indaga el origen de los conflictos. Propone una gramática universal del conflicto.

- rindiéndoles co-esenciales en el *devenir* de una unidad o «sociación» (*Vergesellshauftung*) genéticamente contradictoria. Con nuestras palabras: las partes en juego surgen como tales *en y desde el* conflicto.³ El conflicto es permanente, fisiológico, constitutivo del ser humano y de toda su objetivación por lo que no debe ser sanado o superado. Nadie escapa a la experiencia del conflicto:

[...] conflict is the school in which the ego is formed: the more uniform, we want to shape the ego, the more conflicting it will be (ist der Konflikt die Schule, in der das Ich sich bildet: je einheitlicher, wir das Ich gestalten wollen, desto konfliktvoller wird es sein) (Simmel 2010, 843; translation mine)

La co-pertenencia (*Zusammengehörigkeit*) en una misma unidad hace comprender que todo está en relación, y que la dualidad es correlación entre elementos en competición y, no, un *compuesto* de partes separadas ni partes dispuestas en una *jerarquía*. Así que las partes en oposición van leídas no tanto como ‘diferencias’ respetables y federables cuanto en su articulación recíproca (que, veremos, es también diferencial). No hay una simple relación entre las partes, sino que es el desenvolverse del principio de relación recíproca que instituye esas partes. Las «relaciones de contraste» une dividiendo y separan uniendo. Al desencadenarse del conflicto vienen a la luz las componentes que formarían la unidad, antes la unidad no existía, era latente: el conflicto es la semilla de la paz. Cuando cambian las condiciones que activan las relaciones de reciprocidad, entonces cambia la dinámica de la sociedad.

[...] it may sound paradoxical in the common view if one asks whether irrespective of any phenomena that result from conflict or that accompany it, it itself is a form of sociation. At first glance, this sounds like a rhetorical question...dissociating factors – hate, envy, need, desire – are the causes of conflict; it breaks out because of them. Conflict is thus designed to resolve divergent dualisms; it is a way of achieving some kind of unity...Conflict itself resolves the tension between contrasts...conflict contains something positive. Its positive and negative aspects, however, are integrated; they can be separated conceptually, but not empirically...contradiction and conflict not only precede this unity but are operative in it at every moment of its existence. Just so, there are probably exists no social unit in which convergent and divergent currents among its members are not inseparably interwoven. An absolutely centripetal and harmonious group, a pure ‘unification’ («Vereinigung»), not only is empirically unreal, it could show no real life process...society does not result only from other social forces which are positive, and only to the extent that negative factors do not hinder them (Simmel, 1964, 13-15)

Lejos de aparecer como patológico o disfuncional, el conflicto es un proceso positivo de la vida social:

Opposition is an element in the relation itself; it is intrinsically interwoven with the other reasons for the relation’s existence. It is not only a mean for preserving the relation but one of the concrete functions which actually constitute it (Simmel, 1964: 19).

3. Para un análisis crítico de los conceptos fundacionales del tejido del pensamiento de Simmel, definidos ‘dimensiones’ o ‘a priori’ (Forma, Vida, dualidad, alteridad, dialéctica no conciliadora, acción de reciprocidad, relación, sociación, tiempo, espacio, número), se remite a Alessandro Dal Lago (1994: 178-186). Sabemos, además, que después Durkheim y Weber o Pareto que realidades opacas como la ideología, el consenso, la legitimación, la instrucción o la religión constituyen concretos *a priori* del actuar social.

La dualidad de la vida y de la realidad, declinada según una *dialéctica no conciliadora*, es la llave de ingreso a toda la obra simmeliana. Como escribió Schermer y Jay:

It is crucial that Simmel echews dualism. For him, polarities/dualities are not dichotomies but continua...A dialectical approach can be summed up as involving 'a unity of opposites'. Compared with Hegelian dialect or Marx, where one endpoint constitutes a final synthesis, fusions of polarities are identifies in myriad social forms, without a final synthesis (Schermer y Jary, 2013: 5; recto mío).

Por lo que se refiere a una teoría del conflicto y de la paz la dialéctica no conciliadora es, por así decirlo, el conmutador a través el cual la entera obra de Simmel gira alrededor de su eje, adaptándose a los más variados problemas sin jamás perder su propio baricentro. Todas las experiencias y las actividades humanas, en los hechos más que en la lógica, incorporan una dualidad opositora.

La dialéctica no conciliadora se reconoce ser sin síntesis, sin el recurso a la circularidad integral que llevaría a la unión perfecta «de la inteligencia y de lo inteligible» (Hegel), al espíritu absoluto, aristotélico. Por ella se entiende que los aspectos contradictorios de la vida material y espiritual, para optimizar las respectivas potencialidades, no se funden los unos con los otros en la unidad del idéntico, sino que la relación entre ellas queda siempre abierta, y en virtud del mantenimiento de la *durée* en su interacción recíproca *en devenir* determinan combinaciones nuevas y posibles (asociaciones, interdependencias, intersecciones, descartes, recuperaciones, superposiciones) entre partes distintas que quedan disímiles. Este método remata una teoría del conocimiento (Rammstedt, 2007: 23) cuya lógica es la lógica de la abertura al nuevo, de la duración, de la conexión del heterogéneo y no aquella de la homogeneización, la lógica por la cual las partes en contraste mantienen irrevocable el núcleo de su propias 'diferencias' y no aquella en que, en virtud del «tercero» momento dialectico de la conciliación entre los opuestos, los caracteres de la una se adaptan y desfuman para uniformarse a la otra. La dualidad - que Simmel define ser un «dualismo fluído» (*fließender dualism*) (Simmel, 2010; *traducción mía*) - desplegándose, por *Wechselwirkung*, da lugar a una síntesis disyuntiva por la cual se instaura una distancia positiva entre lo diferente de la relación.

Muchos autores de la diferente impronta disciplinaria están al interior de la concepción, quien en independencia o asonancia con Simmel, quien está en filiación. Entre estos: el etnólogo Claude Lévy-Bruhl, el filósofo y sociólogo Walter Benjamin, el psicoanalista autor de la bi-lógica Ignacio Matte Blanco, el filósofo francófono Theodor Adorno, el filósofo de la microfísica del poder Michel Foucault, el sociólogo y 'guerrillero' Miguel Benasayag, el sociólogo de la no violencia Johan Galtung.

Del principio de dualidad originaria se aprende que el común/paz no se da de antemano, no es algo armónico e integrado que desde un cierto momento está dividido y que, después, por esfuerzos y mediaciones, se reconstituye: como decir que, al fin y al cabo, el mal tendrá reunirse al bien porque el ser humano tiene un hondo único, común, que basta redescubrir. Sería como decir: hay una 'naturaleza' originalmente 'buena', una 'primera sociedad' pacífica, que en cierto punto se estropearía por conflictos que, una vez suprimidos, restaurarían el estado pacífico y bueno original (está aquí la razón del concepto medieval de *bellum justum* como la idea de redención o por los menos de emancipación ideal). A contrario, el común se construye, luego es el *devenir* de aquellos contrastes que produce la paz/realidad común.

Si no hay una jerarquía natural (entre positivo y negativo) sino que oposición entre complementariedades en competición, entonces lo que entendemos como positivo, la cooperación (o el altruismo), se sustenta en su contrario, el egoísmo (o el individualismo): el ser humano es al mismo tiempo cooperativo e individualista, social y asocial, y la sociedad es armónica e inarmónica.⁴

Dualidad de elementos en competición pero complementarios significa que no se adquiere la paz simplemente al eliminar el componente negativo (el mal, la violencia, el inarmónico, la anomalía, el disfuncional, etc.); ni tampoco la paz está únicamente en el aumentar el componente positivo (empatía, caridad, altruismo, cooperación, servicios de bienestar, subsidios económicos, acuerdos internacionales, etc.), sino que está en la compatibilidad entre elementos que al mismo tiempo son constructivos y destructivos, asociativos y desociativos, cooperativos e egoístas: la paz es un *momento* del proceso conflictivo.

[La vida] en sentido absoluto, es una lucha que abarca la relativa oposición de lucha y paz, mientras que la paz absoluta, que quizá también encierra esta oposición, continua siendo el secreto divino (Simmel, 1918b: 330)

Con la firmeza de quien ha experimentado de primera mano el destino trágico de grupos marginados, Miguel Benasayag (2012) traduce de manera empírica la refinada argumentación simmeliana y lleva los 'excluidos' como caso de estudio ejemplar: los migrantes internacionales, los sin abrigo, las favelas del Sur América, los campesinos sin tierra, quienes viven en los 'slums' de Africa o Asia etc., constituyen el negativo, pero no el negativo para tirar sino que la parte opuesta y complementaria de los incluidos con los que, en dialéctica abierta constante, forman una «unidad de diversos». Hoy en día se pasa que la sociedad considera los excluidos como entidades separadas de los incluidos, como polo negativo y no complementario de los incluidos, por consecuencia da a los excluidos unos remedios a la privación en qué los ha echado otorgándoles algo como empatía, caridad, bienes materiales, subsidios económicos, etc., al así hacer remueve el conflicto, mantiene los excluidos lejos de si con el resultado de hacerlos útiles para su propia distinción/superioridad y hacer hincapié las fronteras. En cambio, si la sociedad reconociera que los excluidos tienen, en potencia, unas calidades positivas (propios estilos de relación, maneras de vivir la salud o la enfermedad, concepción de la muerte, del tiempo y de las pautas, etc.) y den a ellos instrucción, capacidad de negociar o autonomía -capacitándoles-, se alcanzaría que la propia sociedad enriquecería evolucionando hacia nuevas formas de vida y convivencia, hacia *nuevos mundos posibles*.

Resumiendo, para Simmel:

- el conflicto es intrínseco a la vida y a toda relación social;
- negativo y positivo son complementarios, uno es el contra-altar del otro formando parte de la misma «unidad contradictoria»: el nuevo (paz, cambio social, intercul-

4. Se remite también a la síntesis sociológica propuesta por Georges Gurvitch, por quien la sociabilidad, el «Nosotros», se forma por vías de *fusión parcial* junto con vías de formas de *oposición parcial* con el otro, se manifiesta siempre como un «foyer de atracción y de repulsión» que además no se funda en la identidad y la identificación sino que en la diferenciación y la afinidad, sensibilidad y emociones fuertes sea que estén dirigidas hacia el interior que hacia el exterior. De este modo el sociólogo francés se expresa, resumiendo los conceptos de una obra anterior. Un «Nous» constitue un tout irréductible à la pluralité de ses membres, une union indécomposable où cependant l'ensemble tend à être immanent à ses parties et les parties immanentes à l'ensemble...Les Nous peuvent s'affirmer comme des foyers de souffrance et de satisfactions, des foyers d'attraction ou de répulsion, de tristesse ou de joie collectives, enfin des foyers de velléités et d'efforts collectifs» (Gurvitch, 1962, I: 173-74).

turalidad...) brota desde la dinámica constante entre elementos diferentes en competición;

- resaltar que la unidad está hecha por partes complementarias en competición significa no apuntar reaccionar o resolver sino que transformar el conflicto *atravésándolo* por medios al tiempo positivos que negativos;
- reconocer las fuerzas opuestas que unen, conlleva a que se descubra el lazo que conecta las diversidades y por eso se alimenta, al tiempo, identidad y alteridad, intereses individuales y bienestar común;
- identificar aquel lazo quiere decir llevar a la consciencia que existe *algo superior* entre las partes en conflicto, un fin que las trasciende aunque sea alcanzable, que precede y une intereses contrapuestos: quiere decir por encima la relación es pensando la *convivencia que queríamos*, a saber la paz es un proyecto de futuro;
- la paz como meta esperada y nunca conseguida definitivamente conlleva que la comprensión entre los seres humanos nunca es completa, por lo que implícitamente enseña que es necesario aceptar una cierta cuota de intolerancia en las relaciones conflictivas;
- el conflicto es *uno* con el formarse diferenciado de la sociedad y de su mudarse complejo (Simmel, dice: *la sociedad es una red de conflictos que se cruzan*);
- de aquí el hallazgo de variados grados e intensidad de lazo social (alianza, estabilidad social, cambio) y de una tipología y grados casi interminable de conflictos que se arregla sobre una combinación cada vez cambiante de actores, contenidos, lazos, contextos, intereses, motivaciones, fuerza de persuasión, poder:⁵ conflicto realístico/no realístico; tradicional/inédito; negociable/no negociable; de acuerdo con baja o alta cohesión del grupo: conflicto exterior o interior; conforme a los fines del grupo y/o sociedad: conflicto integral (conflicto en valores) o instrumental (conflicto sobre los medios o las técnicas);⁶
- a cada tipo de conflicto se le corresponden medios y estrategias 'ad hoc' para gestionarlo, mediarlo y transformarlo.

Todo éste amplía la definición de conflicto dada en los textos canónicos de la *PI* donde se ilustra una simple casuística: conflicto en una escala de «campos» según el número o tamaño de las partes, la extensión del espacio, la intensidad: conflicto personal e interpersonal, en las Organizaciones, político y social, ambiental, de género, internacional, armado, etc. (Muñoz, 2004: cap.6). Y aún: conflictos a escala doméstica, regional/estatal, internacional; familiar, escolar, étnico, internacional, comercial, sindical o económico... según como se articulan las diversas circunstancias, los objetivos y las posiciones que adoptan los actores, las capacidades y el poder de cada una de las partes, y los estilo y método que se plantean en el desarrollo (Muñoz, 2004: 179). Simmel agrega fenómenos en clases y crea

5. En un conflicto para el medio ambiente -por ejemplo, la instalación de un reciclado químico de basura tóxica- la mayoría de los ciudadanos del barrio puede encontrarse en contraste con los industriales, una minoría comprender y legitimar los intereses de los dueños del terreno, otra parte estar de acuerdo con el proyecto alternativo planteado por una Asociación ambiental o por la administración pública local. En juego, en este conflicto - de tipo inédito - está la salud, el prestigio, el interés económico, el poder de decisión, el sentido de pertenencia a una comunidad.... En cambio, conflicto tradicional es lo que es conocido desde mucho y por el cual conocemos los intereses de los oponentes y los medios para tratarlo, típico el conflicto sindical o lo de pareja (véase, Coser, 1956).

6. Simmel reconoció su deuda con Spinoza a propósito de la conflictividad de la naturaleza humana. En su tratado sobre el significado y consecuencias culturales más allá que las económicas de la moneda, Simmel reconoció con Spinoza que el conflicto es connatural a nuestra naturaleza y que, asimismo, entender el mundo en términos de conflicto, como método, es lo adecuado (véase, Giner, 2015: cap. 3).

una tipología en que cada uno de los múltiples factores juega, en una combinatoria cambiante según el caso específico, un papel cada vez diferente.

Claro que cada autor, Francisco Muñoz e Georg Simmel, había construido su aproximación sobre bases y herramientas muy diferentes pero implícitamente dialogadores. De hecho, Simmel ha abierto la puerta a una teoría pluridimensional del conflicto (o «red del conflicto»), mientras que Francisco Muñoz ha entrevisto los objetos que estaban detrás de aquella puerta haciéndolos familiares y dando rienda suelta a muchas investigaciones en el campo, lo que lo ha llegado desempeñar el importante papel de apoyo para un *pathos colectivo por la paz* (paz empoderada) que ponerse alrededor de la paz un *carisma superior* que hasta aquel momento le faltaba.

3. La Paz Imperfecta y los Sofistas

Por aquella fructífera operación, Francisco Muñoz fue capaz de moverse a través de diferentes registros haciendo convivir en si distintas almas: la del histórico, la del intelectual comprometido puesto que estaba impulsado por una profunda sensibilidad civil, por fin la del estudioso humanista. El alma del humanista la he recobrada en Francisco Muñoz, escondida y durmiente, en la activa presencia de Heráclito –que Muñoz no desdeña citar en variados escritos - y en la herencia de los Sofistas de la primera generación - referencias que tal vez actúan en él de manera no consciente desde hasta los juveniles años de Bachillerato y académicos; además la he encontrada en un punto de método de la antropología cultural.

Para los Sofistas (Bonazzi, 2010; Laks y Most, 2017):

- la realidad es múltiple y huidiza, no tiene un sentido absoluto, porque son las convenciones vigentes en un determinado contexto histórico que se le atribuyen un sentido;
- no existiendo una verdad absoluta sino que muchos puntos de vista, todos tienen ciertos intereses que defender y cada punto de vista y tradición se considera válido (relativismo);
- el orden, la verdad, están sujetos a puntos de vista diferentes y a relaciones de fuerza desequilibrada;
- ya que la verdad basa su legitimidad en el consenso sobre convenciones, y convenciones en contraste, falta construir junto los principios que permitirán a los hombres que de estar junto (participación) y dar sentido a lo que hacen - un sentido bien que temporáneo pero compartido, y como tal, ‘veraz’;
- la realidad es fugaz y conflictiva: la vida es un proceso, una sucesión de equilibrios conflictivos. Aquí cabe traer a la memoria Heráclito y su doctrina del porvenir (Kerferd 1981). *Panta rei*: todo fluye, nada se queda igual en el tiempo; si hay algo estable y permanente en la realidad es justamente el juego incesante de una oposición entre fuerzas distintas que mueve y transforma toda cosa. Suyo el famoso acierto «*Polemós es padre de todos, rey de todos. A uno ha acreditado como Dioses a otros como hombres; a uno ha hecho esclavos, a otros libres*» (Frg. 53). Toda realidad, dice Heráclito, encierra una oposición en si consigo mismo; la unidad originaria es dual, hecha por elementos contrapuestos y antagónicos. Incluso las divinidades son el resultado de un juego de fuerzas antagónicas, en el sentido de que los aspectos de la vida puesto como referencias cardinales por fuerzas sociales victoriosas se han vuelto de por si

sagrados, mientras otros no sustentados por dichas fuerzas han quedado sencillamente humanos;

- los polos contrarios de la realidad no son dotados con una separada consistencia ontológica, sino que brotan de, y al tiempo forman la unidad, a saber el múltiple no se coloca fuera de la unidad, el movimiento transformativo se estriba dentro el equilibrio;
- la armonía no es un punto de llegada, siendo incesantemente componible y cada vez en un punto de equilibrio siempre más alto, luego la armonía – diríamos la paz – es temporánea y contingente;
- la realidad vuelve a ser porque constituida por la unión compatible de los opuestos (aquí sale la dialéctica abierta), por lo que es necesario la presencia activa del opuesto para que la realidad tome forma: la unidad, la armonía, pide siempre la multiplicidad como presupuesto esencial. Heráclito insiste en torno la unidad de los opuestos: «Ellos no comprenden como los contrarios se funden en la unidad: armonía de tensiones opuestas como la del arco y la lira» (Frg. 51). No lo entienden porque no alcanzan comprender como la armonía nazca por un juego de oposiciones, y hace el ejemplo del arco. Como el arco funciona por medio de la tensión que contrapone cuerda y madera, igual funciona el real. Pues el real como unidad en la multiplicidad y la multiplicidad en la unidad;
- el *Nous*, la inteligencia, se forma como capacidad de coger lo que une el múltiple (del mundo, de la experiencia y del cosmo). Es necesario distinguir y al mismo tiempo ligar: aquí se vislumbra la complejidad del real y el instrumento holístico para cogerla (Bolaños y Acosta, 2009: 55-72).

Como hemos apuntado más arriba, lo llamado *giro epistemológico* de la *PI* acoge conceptos y nociones que encuentran inspiración y refuerzo en unos préstamos. De Heráclito y los Sofistas la *PI* saca:

- concepto de conflicto inherente e ineludible a la naturaleza humana;
- idea que desde el contraste nace algo de común;
- posición que logra zafarse de cualquier forma de maniqueísmo;
- desmontando la énfasis sobre la pretensión de los fundamentos, la *PI* desplaza el acento desde la solución óptima del conflicto (el ‘bien absoluto’) a la mediación-negociación continua, es decir al ‘mejor posible’: luego la *PI* está sustentada por un pensamiento de los límites, lo que a su vez supone;
- rechazo de toda posición fundamentalista;
- no existencia de verdad o valores definitivos: relativismo (cognitivo, estético, moral);
- búsqueda de los recursos-indicadores de la Paz;⁷
- comprensión de hechos e eventos siguiendo el principio de complejidad y el instrumento holístico;
- creación de condiciones de paz (participación social, empoderamiento pacifista);

7. Uno de los adalides de la *PI*, Vicent Martínez Guzmán, se ha comprometido desde hace muchos años en compaginar la excelencia de las capacidades humanas individuales y colectivas – *aretè* – promoviendo la educación del cuidado en una perspectiva muy cercana a la *PI*, que llama «ética comunicativa» (Martínez, 2001). Además, véase el meritorio empuje de la *PI* en la elaboración y actuación del *Plan Andaluz de Educación para la Cultura de Paz y NoViolencia. Andalucía Escuela de Paz*.

- la *PI* saca de la antropología el punto de método definido «sistema de las diferencias y las semejanzas» (Lévi-Strauss, 1987), que resultara tan fructuoso en tema de interculturalidad;
- la *PI* no quiere mezclar, entrelazar (en inglés: mash = interlacing) creencias y valores diferentes abogando por un mestizaje donde partes diferentes se cruzan en una nueva entidad en que las características típicas se desencolan desde su raíz originaria, sino que propone construir sólidos encajes, una hibridación (mesh = interlocking dovetails)⁸ abogando por un diálogo donde cada parte absorbe algo de la otra, es decir, se une a la otra en una dependencia recíproca (interdependencia), pero conservando, en dicha unidad, los rasgos distintivos profundos de su propia identidad y cultura (lo que equivale a individualidad). De esta forma al asumir el dicho punto del método antropológico la *PI* se mueve – aunque sin profundizarlo – en el ámbito de los principios-claves del contacto auténtico entre ‘diversidades’: por interdependencia y complementariedad. Tras estos, el intercambio entre culturas diferentes se habilita enlazar en una síntesis dinámica elementos distintos e incluso en contraste con el fin de lograr una «unidad entre diversidades» tal que cada una, en dicha unidad integradora, conserve su propia individualidad (identidad, estilo de vida, tradición religiosa, etc.);
- al moverse si bien implícitamente entre los dos principios de interdependencia y complementariedad ha llevado muchas prácticas ‘saludables’ en varios campos de investigación, como ejemplarmente aquellas expresiones artísticas o religiosas que en la historia han sufrido alteraciones, reajustes o cambio de uso por contacto o afectación de otras culturas (a propósito, véase los trabajos de Elena Díez Jorge y de Beatriz Molina Rueda⁹). En este caso, la *PI* invita a buscar un poco menos de memorias compartidas y un poco más de memorias culturales distintas pero que coexisten, sugiere que se acepte un pasado plural de historias diferentes, hechas no sólo por enfrentamientos y subalterneidad, sino que todavía por fronteras permeables, intercambios materiales y culturales siempre presentes.

4. Poder y empoderamiento pacifista

Empoderamiento es un término relativamente nuevo en los *Estudios para la Paz*. A pocos años de que fue adoptado, se ha convertido en un término que alcanza su ‘appeal’ en diferentes disciplinas sociales y humanas y en variados contextos de aplicación. Podemos inferir de la literatura especializada que el empoderamiento consiste en un proceso de transformación positiva de individuos, grupos, organizaciones y sociedades vulneradas y vulnerables tal que permite afrontar los desequilibrios de poder en las relaciones sociales, económicas, políticas, educativas y culturales. Por eso, remite – como expresado en

8. Mestizaje es un intercambio en que las partes cruzan entre ella mismas, pero la síntesis de todo este encuentro es una nueva entidad que no se identifica con las que la originaron, es un sincretismo en que las partes pierden algo de sus rasgos originarios (mash = interlacing). Hibridación es un encaje entre diferentes rasgos culturales sugerente que cada parte, al unirse, adquiere algo de la otra sin desvalorar sus propias características (mesh = interlocking dovetails). Entre los ‘imperfectólogos’ que han tratado con mayor tino la importancia del formarse de un mestizaje en el campo de las religiones hay quien lo desea como «condición para el manejo intercultural de los conflictos... no sólo cultivar la tolerancia mutua, la colaboración o la cooperación, sino aprender a confluir y a co-evolucionar en un mundo plural donde la característica será cada vez más el mestizaje» (Molina, 2009: 203)

9. Véase *supra* Nota 6.

el anterior (Muñoz et al., 2005b: 137-138) - a la comprensión y la relación que se tenga del poder. A su vez, sin embargo, no hay un concepto tan resbaladizo como el poder, un término analítico pero cómodo que hace como un imán para cualquier problema en todas las temporadas, pero casi inutilizable en tanto que el análisis no le haya retirado su carácter de cajón de sastre. Por lo tanto tenemos que entrar en el doble tema del poder y del empoderamiento en progresivo (Telleschi, 2011).

La centralidad del poder, este huidizo como omnipresente fenómeno, se enlaza con la necesidad de tomar decisiones, producir conocimientos y dar orden a las cosas, y a la vez con la precariedad/vulnerabilidad o autonomía en que se encuentra el destinatario de las decisiones; en segundo lugar, esto implica a que donde hay poder hay condiciones de desequilibrio, luego conflicto: fenomenologías que caracterizan cualquier colectivo humano aunque solo mediamente desarrollado.

En estos contextos, ya sean los del mercado o los de una discoteca, un aula de clases como un cuartel, la familia o la iglesia, una relación erótica o de caridad, un tribunal como una sede deportiva, etc., o sean esferas como la economía, el saber, el derecho, la religión, etc., el poder se ejercita en varios grados de influencia y bajo múltiples formas – descritos por Max Weber en el § 16 de *Economía y Sociedad* (1969) – y que la literatura especializada posterior a él ha puesto en evidencia.

El poder despierta luego ineludiblemente las preguntas: ¿Qué es el poder? ¿Quién decide o manda? ¿Quién está en posición desequilibrada, sufre o anhela? Y también: ¿cómo nace y se conserva el poder, porque obedecemos? Al final: ¿porque allá donde se crean situaciones de poder se generan conflictos?

Para la sociología el poder es lo que la energía es para la física. En efecto es una clase de energía social que se produce por, y soporta las, relaciones entre individuos, a pesar de que no es presente en todas las relaciones ni menos desde su nacimiento ni tampoco es un 'quid' de que su detentor conoce el origen y la potencia. Una energía mágica - «un misterioso atributo cuyo origen habría que explorar» (Foucault, 2001a: 142) - de la cual de todas formas cada uno dispone en el mover la acción de un otro más hacia direcciones y objetivos determinados sea limitantes que *no* necesariamente limitantes la conducta y la autonomía del otro. La analogía con la energía reconoce al poder hasta el sentido de capacidad o facultad de poner en moto las cosas y atribuye a ella la 'posibilidad de': ejercitar funciones, vivir, concretar algo; luego el poder tiene que ver con el tomar decisiones para que algo haya la posibilidad que de existir. El fenómeno del poder es en primer lugar una relación. Si no hubiera contacto – lazo, co-presencia, interdependencia – el poder en un semejante vacío no surge (Robinson Crusoe no está rozado por el deseo de ejercitar o sufrir el poder hasta cuando no llegue el joven salvaje Viernes a la isla: después salvarlo por un acto gratuito de una segura muerte sucede en él en seguida el cálculo y el interés, y la esclavitud a que lo somete según él es el 'justo' precio pretendido en contracambio).¹⁰

El aislamiento o, mejor decir, la autonomía o la autosuficiencia, son tanto una garantía contra el poder y sus abusos como un 'sano' resultado del propio ejercicio del poder. La cuestión del poder sale, por lo tanto, junto con el levantarse de una relación social, aunque no todas las relaciones sociales sean de poder: hace irrupción la inestabilidad y a la vez la

10. La esclavitud del joven Viernes es un acto que se encuadra entre los valores de la naciente sociedad burguesa inglesa: subyugando el joven salvaje, De Foe reconstruye en la isla el orden social en vía de afirmación que a través su obra civilizadora pretende fijar la primacía de los valores de la industrialización y del occidente (individualismo y jerarquía a lado de aventura y amor hacia el riesgo).

exigencia del control sobre esta última, por lo que quién decide o manda habrá que cobrar la legitimación del mandato para quién obedece.

Michel Foucault ha descrito muy bien esta característica, no como una sustancia, sino como una experiencia. Y que, como le gustaba decir, «el poder no se posee, se ejerce»:

Por todas partes en donde existe el poder, el poder se ejerce. Nadie, hablando con propiedad, es el titular de él; y sin embargo, se ejerce siempre en una determinada dirección, con los unos de una parte y los otros de otra; no se sabe quién lo tiene exactamente pero se sabe quién no lo tiene (Foucault, 2001b: 84).

El poder no es solo algo malo o violencia o represión, no tiene entidad propia, tan sólo se ejerce, y, al ejercerse, aparece: es una *propiedad de las relaciones sociales*, una condición para que existen relaciones. Y al aparecer prescribe, vigila, persuade, condiciona, obliga, castiga, controla pero también facilita, organiza, construye.

Qué fácil sería sin duda dismantelar el poder si éste se ocupase simplemente de vigilar, espiar, sorprendernos, prohibir y castigar; pero no es simplemente un ojo ni una oreja; incita, suscita, produce, obliga a actuar y a hablar (Foucault, 1999: 405).

Para el filósofo francés, el poder es positivo, esto es, no es exclusivamente violencia ni tampoco un mecanismo sólo negativo sino que también constructivo:

Hay que cesar de describir siempre los efectos del poder en términos negativos: «excluye», «reprime», «rechaza», «censura», «abstrae», «disimula», «oculta». De hecho, el poder produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad (Foucault, 2001b: 198; cursiva mía).

El poder, en definitiva, es un «juego relacional» - de nuevo en la huella de Weber - que se juega en el tejido social que es nuestra condición humana (la sociedad constituye una «compleja red de relaciones de poder»): nosotros mismos estamos entre las muchas cosas que el poder produce: produce cosas con el objetivo de que algo exista.

Foucault profundiza el discurso relacional. En su perspectiva, la de la arqueología del saber, la reflexión acerca del poder se hace análisis del proceso de construcción del sujeto moderno: trata de analizar la microfísica o sea los 'contextos' determinados (el Estado y las variadas instituciones, la cárcel, la clínica, el pastoral, etc.) donde las tecnologías del poder construyen sentidos, subjetividades individuales y colectivas, conocimiento, valores. Si el poder, ante todo y sobre todo, es una tecnología positiva que produce realidades, sin embargo ello se identifica con el reconocimiento a quienes lo ejerce de una competencia (excluyendo esos casos de 'poder desnudo' que se sustentan únicamente sobre la violencia o la coerción) referida a un saber o habilidades, a recursos económicos o políticos etc. Cuando dicha competencia sobrepasa el campo de las prestaciones a qué alguien está llamado, nace el prestigio: el prestigio deriva por un juicio, por una evaluación que una pluralidad de actores expresa respecto de esa competencia. La propia evaluación necesariamente acaba atribuyendo al poseedor una capacidad - que José Gil (1980) llama *fuerza 'excedente'* con referencia a aquella que se le suponía al inicio. Por lo tanto no basta que uno haga creer que tiene poder, hace falta que él traduzca esta 'excedencia' en marcadores o actos concretos particulares.

El detentor del prestigio, además, tiene que inscribir esa competencia y lo 'excedente' a otros tipos de cuestiones, situaciones y ámbitos más, así extendiendo su rayo de acción

en campos múltiples que constituye la *esfera* del poder: al ampliarse de la esfera de su influencia, aumentará la posibilidad que el detentor conserve el poder para un más largo período, y él logrará este objetivo tanto como se aprovecha disfrutar la superioridad que le deriva por ser parte de una organización más que en cuanto individuo singular (Nadel, 1956: 421).

La vía maestra para el funcionamiento del poder reside en su legitimación. Cuando cada parte en cualquiera relación social reconoce que la relación para desenvolverse no puede fundarse sobre derechos de dar órdenes y deberes de obedecer. De nuevo la lección de Max Weber, que llama este tipo particular de poder «poder legítimo», o también «autoridad». La autoridad no es un atributo del prestigio, sino que es eso atributo del poder que le toca cuando éste está reconocido por un consenso. Por esta razón la autoridad se define el ‘poder del poder’, de que la distinción entre ‘poder desnudo’ (*naked power*) o ‘poder sobre’ (que se reconecta a *fuerza*, *coerción* y *violencia*) y autoridad o ‘poder de’, relacionado a la capacidad, en primer lugar, legítima *de mover la acción* de alguien *de hacer* o *no hacer*. Acerca del mecanismo de la legitimación y los modos de la obediencia se juega un partido importante en vista de la gestión del propio poder y de las desigualdades.

Entre los factores que concurren formar el consenso/obediencia son determinantes la incertidumbre del comando y la vulnerabilidad de los ‘dominados’. Siguiendo Poggi (1998) y Popitz (2017), la vulnerabilidad es tan apremiante como son más penetrantes las causas de la obediencia. El detentor del comando puede jugar sobre dicha incertidumbre manipulando el ansia que deriva de ésta y la consiguiente vulnerabilidad del otro. Pensemos cómo aumenta en los ‘dominados’ la incertidumbre en las sociedades complejas de hoy por el hecho que el ‘dominante’ no es un actor único y fácilmente identificable, sino más bien plural, a menudo anónimo y extenso en los diversos roles funcionales de la organización (el gerente, el consejo de administración o el Claustro de Departamento, etc.) o en formaciones sociales dispares a nivel nacional y supranacional (de empresas multinacionales al FMI, la OMC, la ONU, etc.). Además, el ‘dominante’ puede contar con un amplia ‘esfera del poder’, como refuerzo que hace que la fuente del mando sea irreconocible.

Con referencia al tipo de obediencia, Weber introduce una especificación esencial:

Debe entenderse por «dominio (*Herrschaft*) la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos (o para toda clase de mandatos). No es, por tanto, toda especie de probabilidad de ejercer «poder (*Macht*) o «influjo» sobre otros hombres. En el caso concreto este «dominio», en el sentido indicado, puede descansar en los más diversos motivos de sumisión: desde la habituación inconsciente hasta lo que son consideraciones puramente racionales con arreglo a fines. Un determinado mínimo de voluntad de obediencia, o sea de interés (externo o interno) en obedecer, es esencial en toda relación de «dominio (*Herrschaftsverhältnisse*) [...] Pero la costumbre y la situación de intereses, no menos que los motivos puramente afectivos y de valor (racionales con arreglo a valores), no pueden representar los fundamentos en que el «dominio» confía. Normalmente se les añade otro factor: la creencia en la legitimidad (Weber, 1969, I: 170).¹¹

11. La traducción se ha ligeramente modificada: *Herrschaft* = dominio; *Macht* = poder. Aun admitiendo que la distinción en castellano entre ‘poder’ y ‘dominación’ no da cuenta de la contraposición en el texto weberiano (Abellán, 2006: 175), el propio autor que destaca este límite no deriva las consecuencias correctas, de manera similar a otros estudiosos de autoridad (véase, Giner, Lamo y Torres, 2006). Le debemos al filósofo Alfonso M. Iacono (2000) el haber extraído de la distinción weberiana entre poder (*Macht*) y dominio (*Herrschaft*) los caracteres que connotan el estado de desigualdad y asimetría radical - definido minoridad, en los términos de Kafka a partir de Kant.

Este pasaje weberiano plantea una distinción importante entre *Macht* (relaciones de poder) y *Herrschaft* (estados de dominio) que se apoya en un tipo especial de voluntad de obedecer. Pero no basta. El dominio normalmente intenta suscitar y cultivar la fe «en la creencia en la *legitimidad*»: a saber, el tipo de obediencia marca el grado de legitimidad, y la pretensión de legitimidad, a su turno, transforma la obediencia en adhesión.

Foucault acentúa el papel de la obediencia en el nexo entre poder y dominio:

J'entend par là [les relations de pouvoir] quelque chose de différent des états de domination. Les relations de pouvoir ont une extension extrêmement grandes dans les relations humaines. Or cela ne veut pas dire que le pouvoir politique est partout, mais que, dans les relations humaines, il y a tout en faisceau de relations de pouvoir, qui peuvent s'exercer entre des individus, au sein d'une famille, dans une relation pédagogique, dans le corps politique. Cette analyse des relations de pouvoir constitue un champ extrêmement complexe; elle rencontre parfois ce qu'on peut appeler des faits, ou des états de domination, dans lesquels les relations de pouvoir, au lieu d'être mobiles et de permettre aux différents partenaires une stratégie qui les modifie, se trouvent bloquées et figées. Lorsqu'un individu ou un groupe social arrivent à bloquer un champ de relations de pouvoir, à les rendre immobiles et fixes et à empêcher toute réversibilité du mouvement – par des instruments qui peuvent être aussi bien économiques que politiques ou militaires –, on est devant ce qu'on peut appeler un état de domination (Foucault, 1994: 710-711).

Al cambiar el grado de obediencia corresponde una distinta dimensión del poder (y el tipo de relación social). En presencia de la autoridad, hay una obediencia al mandato que de una manera u otra es una negociación, se agota en el cumplimiento del mandato, fuera de que cada parte tiene sus grados de libertad de acción. Y hay la obediencia que se transforma en adhesión 'in toto' al comando por la creencia absoluta en la 'bondad' de los fines de donde desprende el propio mando: el actor cree en los fines del mando hasta el punto de sentirlos 'naturalmente' justos y engañarse a sí mismo que no puede prescindir de ellos bajo pena de su propia existencia: la *naturalización* de la obediencia es el proceso a través de que el dominio acrece su influencia y se autolegitima (Iacono, 2000: 40). Dicho proceso solapado lleva a cabo cuando el poder desarrolla en quienes sufren la desigualdad (el diverso, lo excluido...) el convencimiento que el propio él es la causa de su marginación (aún más por un déficit de herencia social, o porqué ha madurado un sentido de descuido e incluso de impotencia a reconocer la validez de sus derechos y expectativas) o cuando inculca la 'fe' que esa desigualdad solo puede superarse siguiendo modos y vías convencionalmente predispuestos y no otros más (por ej. adhiriéndose a la ideología que la pobreza o la marginación uno les vence luchando en una sola esfera del poder o que el mérito se obtiene abatiendo los privilegios de un bien determinado grupo social identificado como enemigo).

Es gracias a la propensión de la parte, digamos oprimida o pasiva, a sentir indispensable la obediencia que el poder es capaz de explicar las prerrogativas de dominio y suscitar la necesidad de la renuncia a la autonomía de su voluntad o sea el deseo de vivir una «servitud voluntaria». En esta condición 'voluntariamente' elegida, en que la obediencia está sentida como adaptación necesaria, el actor dominado no cuida pretender el reconocimiento de sus derechos, hasta se percibe como libre aunque obedeciendo. Por tanto, de un estado de minoridad vivido como 'natural' éste no siente la exigencia de salir. Luego el *dominio* es la cristalización de una relación desequilibrada de poder donde las relaciones

asimétricas, la desigualdad radical y/o la cesión ‘espontánea’ de cuotas de autonomía, una vez ‘naturalizadas’, se vuelven rígidas e incluso inmodificables.

El pasaje desde una relación de poder a una de dominio, sin embargo, es muy sutil y ambiguo. En efecto, se puede luchar para cambiar las relaciones de poder, pero aquellas aberturas conquistadas a caro precio corren el riesgo de frustrarse o retorcerse en contra si a éstas no sigue, como se expresa López (2000: 65) un sistema de *prácticas de transiciones* que consolidan el inicial cambio y autonomía. En conclusión, el dominio -por una especie de metamorfosis- puede enmascarse bajo el disfraz de la libertad y así ocultar la jaula de la minoridad.

Esta descomposición del poder se hace oportuna ya que se derivaran clases de estrategia para gestionar/transformar/resolver el conflicto y concretizar el empoderamiento pacifista.

La gama de variabilidad del empoderamiento, además saldrá en modos, tiempos y profundidad distintos conforme la tipología de los actores sociales implicados (individuos o grupos subordinados, por un lado, organizaciones o grupos económica y políticamente poderosos, por el otro), el número y caracteres de las esferas de acción, al final según el contexto social: un conto si se produce en el ámbito de la política o de la economía (y ésta, diferentemente si es local, regional, nacional o internacional), si envuelve una organización o el estado, si la capacidad de los actores sociales moviliza alianzas entre grupos o movimientos o si esta capacidad se queda excluida. Por todo esto, Eduardo Sandoval Foreo (2016: 303-311) propone distintas formas de empoderamiento: participativo, filosófico, de género, desde el enfoque social, desde el desarrollo pacifista.

5. Sombras de la PI

Sigamos identificando las sombras que las luces encendidas por la *PI* echan sobre el objeto que iluminan, la Paz.

No obstante que los dos principios de interdependencia y complementariedad redundan en importantes beneficios en la investigación empírica de la paz, éstos no son contemplados como conceptos analíticos, tanto que no los encontramos como voces en la *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, de manera que la *PI* va perder la posibilidad de conseguir un beneficio más grande. De hecho, si el contacto intercultural se desenvuelve entre partes en contraste que están interdependientes y complementarias, por esta razón el cambio produce lo nuevo porque la unidad que deriva de la lucha de los contrarios se enriquece con las peculiaridades de cada parte sin que la una sea asimilada por la otra. Esta lógica Foucault (2004) la ha llamada lógica de la estrategia.¹²

El descuido de la lógica de la estrategia (o dialéctica no conciliatoria) junto a la idea de conflicto como «contraposición de intereses y/o percepciones» que «están siempre presente en todas las sociedades y actividades humanas» (Muñoz, 2004: 152) lleva la *PI* a ver el ser humano si como conflictivo (el «ser humano está tensionado, ‘conflictivo’, a veces violento pero también altruista, cooperativo y solidario» (Muñoz, 2009: 16), pero lo entiende como un *compuesto*, y no como una *unidad contradictoria* al tiempo conflictiva-y-cooperativa implicando, como se deduce ya, que es desde la unidad que cada una de las partes deriva su pesadez y significado. En sustancia, la *PI* es portadora de una concepción de la paz

12. Foucault refiriéndose a la *Negative Dialektik* de Adorno, quien a su turno se inspira a Simmel, al renunciar al tercer momento dialéctico de la «conciliación» entre las contradicciones, debe a Simmel más de lo que ha admitido.

que se desarrolla a lo largo del eje de una aparente simetría entre bien y mal, positivo y negativo, sin embargo una simetría imperfecta ya que es conceptualizada en el convencimiento, o quizás en la ilusión, de una prevalencia sustancial del positivo sobre el negativo o por los menos marcada por la presencia de un empuje natural bueno capaz de inhibir lo malo según un modelo inspirador de paz inscrito hasta el origen de la humanidad. Siguiendo esta línea de pensamiento, la *PI* va a la afirmación de que «si reconocimos todas las acciones en las cuales [la Paz] está presente, todas las predisposiciones, actitudes y acciones -individuales, subjetivas, sociales y estructurales- que en nuestros actos de hablar o expresar, pensar, sentir y actuar estén relacionados con la paz» comprenderíamos mejor «las relaciones que en muchas ocasiones se producen entre la *paz imperfecta* y la *violencia estructural*» debido al hecho que «históricamente la mayor parte de nuestras experiencias han sido ‘pacíficas’» (Muñoz, 2004: 898-899; cursiva del autor).

Dice Francisco Muñoz en la «Introducción» del *Manual de Paz y Conflictos*: «Desde los primeros homínidos poblaron el planeta la Paz fue un elemento de integración de unos individuos con otros; ha sido un *vehículo de enlace* [subrayo «vehículo de enlace»] a lo largo de millones de años» (Muñoz, 2004: 23):

- luego, la Paz es originaria: y sobre esta tesis la *PI* enfoca su programa: pero;
- descuida el papel generativo y superior de la sociedad: es la sociedad como conjunto dinámico de todo enlace social (interindividual, entre individuos e instituciones, estado, normas) que ha sido, y es, el *vehículo esencial* de la Paz. Como los seres humanos se unen y quieren vivir junto, se dan códigos de comunicación no sólo individuales, o sea sobre individuales que dan a cada uno la conciencia de compartir un mismo sentir y pensar con respecto a lo que cae bajo aquellas reglas, luego la posibilidad de entenderse e interactuar en paz no puede darse que por la *preexistencia* de un código superior, que orienta y explica todos los demás códigos, que es la sociedad en cuanto matriz y producto de las reglas y códigos que permiten las interacciones (diferente creencia tiene la *PI*: «los actores humanos nos reconocemos como seres de la misma especie y eso nos hace sintonizar fácilmente los unos con los otros» (Muñoz, 2004: 163).
- Se deduce que la paz no está generada por un contrato o pacto que los hombres entablan para cumplir metas y objetivos comunes, aunque éste a su vez instituye obligaciones para los contrayentes, sino que la paz viene *después* la percepción intuitiva que algo previo y sobre abarcable se une a nosotros-y-los demás acerca metas comunes obligantes, luego la paz es una elección de tipo moral con que la sociedad exalta o deprime la relación hacia Alter y la organiza a través de un pacto normativo (ahora bien según Muñoz la paz genera el pacto: «En cada comunidad humana la Paz se ha manifestado y fijado a través de normas y valores propios, produciendo convenciones culturales, ritos e instituciones»: (Molina y Muñoz, 2004: 24);
- desde la idea de primacía de la Paz se esconde un malentendido más: en ausencia de cualquier contrapeso al seguir su propia lógica generativa daría lugar a una cadena casi ilimitada de conexiones, relaciones, correlaciones y retroalimentaciones pacifistas (esta es la llamada «dialéctica abierta»): la paz se extendería por anillos circunscéntricos desde lo local a lo nacional e internacional, y/o desde lo personal y familiar hasta lo lejano y anónimo. Con las palabras del autor: produciría «relaciones horizontales entre las circunstancias que producen los conflictos y, así mismo, verticales – entre diversas escalas» (Muñoz y Martínez, 2011a: 60-61);

- El límite de esta lógica generativa lo muestra claramente el emergentismo mesurado de Emile Durkheim por quien el proceso histórico-evolutivo de las sociedades no es lineal sino que se enfrenta con ciertos obstáculos como coerción, disciplina, control, desviación, anomía, etc. Es preciso, por tanto, considerar que, por un emergentismo puramente lineal, la paz así entendida ya tiene grabado en su destino que sea como sea se realizará, pues avanzaría hacia una utopía moral;¹³
- en la evolución humana la cooperación no es originaria y pura. Las primeras sociedades humanas del Paleolítico vivían en jerarquías de dominancia, en régimen de desigualdad y falta de armonía (Somit y Peterson, 1997). Igualmente, en el origen de su evolución cultural, los seres humanos eran seis veces más violento que el mamífero medio, y la ‘violencia letal’ intraespecífica de los cazadores-recolectores, que se reunieron en bandas, se ha incrementado hasta un 30%: como seres humanos hemos sido seleccionados para no estar dispuesto a tolerar ideas y opiniones diferentes e incluso para perseguir los objetivos con medios solamente pacíficos; en el momento, la tasa de violencia de los seres humanos es muy baja, tanto como 200 veces en comparación con los antepasados del Paleolítico (Gómez *et al.*: 13 de Octubre 2016;¹⁴
- la Paz – la convivencia conflictiva - resulta el producto y no la matriz originaria de los lazos solidarios¹⁵ (Al fin y al cabo, los principales límites de la *PI* están en la comprensión y en la relación que tenga de Sociedad).

De aquí se desprende que la *PI*, igual que todas las aproximaciones al conflicto y a la paz,¹⁶ tiene que adoptar una idea de sociedad, sus mecanismos y dinámicas estructurales. Especialmente hoy en día, ya que vivimos en una sociedad fragmentada y *liberada* que no contempla más orden, preceptos, constricciones y prohibiciones de manera visible y que introduce la competición bajo forma de *saludable* emulación, luego aparentemente pos-conflictual; una sociedad que está estructurándose por el mudar de las formas de producción, ahora inmateriales, en que cada vez más se da importancia a la interacción comunicativa y digital.

13. El emergentismo, en todas las ciencias, naturales o humanas y sociales, hace hincapié en el siguiente proceso: los niveles superiores de un proceso vital poseen características nuevas que no poseen los inferiores, por lo que el conjunto final (una sociedad, por ejemplo) incluyera unas calidades que no poseían sus componentes por sí solos. Este proceso revela un vicio en sus fundaciones: hace salir desde elementos de partido el totalmente otro acreditándoles propiedades creativas arduas para justificar tanto en términos científicos que filosóficos. Según Salvador Giner (2015: 54) las teorías emergentistas terminan para producir utopías morales (incluido Comte, Marx, Spencer, Durkheim, el propio Adam Smith). De este vicio se marcan las especulaciones de importantes testigos contemporáneos, como el filósofo Karl Popper y el teólogo católico Vito Mancuso cuando apoyan, el primero, que la conciencia se forma en tres etapas como fruto creativo de la evolución, y el segundo, que de la materia surgen niveles más altos de ser, incluido el espíritu, según la lógica de «producción de lo nuevo» surgida en el ser vivo y en la materia para luego separarse y asumir autonomía en su respecto.

14. Somit y Peterson, investigadores de biopolítica, abordan el tema de la influencia de factores biológicos (genéticos y otros) en el comportamiento político y social apoyando un planteamiento neodarwiniano a través del cual precisan que la gran mayoría de las sociedades en la evolución histórica y cultural han sido autoritarias. El otro estudio, de cuatro investigadores españoles de otras tantas universidades, es un estudio de gran alcance que reúne datos biológicos sobre un millar de especies de mamíferos, lo que representa el 80% del total de hogares, y datos biológicos e históricos de la especie humana, centrándose en un tipo particular de episodios de violencia, la que conduce a la muerte de al menos un individuo, la llamada «violencia letal».

15. Omite referencias (Durkheim, Weber, Boltanski, Bauman y otros) a la solidaridad mecánica y sus transformaciones evolutivas.

16. No es este el lugar, falta de espacio, para comparar los lineamientos de las diversas teorías y aproximaciones al conflicto y la paz.

6. Recapitulación y preguntas de perspectiva

- Ilustrando la *Paz Imperfecta* en claroscuro, hemos intentado desbozar desbrozar el campo e evitar cuidadosamente hipostasiar la *PI* proponiendo al final un re-enfoque crítico de ella.
- Este re-enfoque sugiere que la *PI*: a) habrá que habérselas críticamente con visiones de la sociedad por lo que será menester dotarse de una sólida teoría de la sociedad y recuperar la valía de la filosofía sofista complementándola en sí misma;¹⁷ b) necesita una teoría del poder e igualmente una teoría de las transiciones: por eso el concepto de *empoderamiento pacifista* carece en profundidad así como en análisis en diferentes experiencias prácticas; c) se para en un empirismo abstracto, que es simplemente el análisis de las circunstancias así como se presentan. Por tal visión, la *PI* termina menoscabo de su propia ambición de afrontar la violencia estructural y dar solución a las causas estructurales del surgir, mudar y estallarse de los conflictos que escapan del radio de acción del actuar individual.
- Descuida responder a esenciales preguntas: ya que la armonía (la paz) no es un punto de origen ni de llegada irrevocable y que hay varias y distintas visiones de ella: ¿cómo mantener un equilibrio entre las distintas visiones del bien? Y aún: ¿cómo es posible ponerse de acuerdo en un ideal de bien común si no disponemos de un criterio exterior, objetivo, para fundar de manera sólida una primacía moral? qué *tipo de contrato* estipular por *cuál comunidad* a construir, qué *costo* a sustentar por integrar las distintas cosmovisiones, qué *tipo de control* para que el pacto siga adelante?
- Arriesga para resbalar en ser un concepto omniabarcante, muy maleable y moldeable, sujeto a fáciles distorsiones intelectuales. Las voces de su vocabulario (paz primigenia, interdependencia, holismo, relativismo, dialéctica abierta, recursos pacifistas, empoderamiento pacifista...) no son más que incursiones aisladas en la filosofía y las ciencias sociales, poco más de una retahíla de conceptos carente de profundidad y sistematicidad.
- En lugar de aplicarla a todo problema, mejor sería especificar qué problemas científicos resuelve y cuales otros más contribuye acercarse juntándose o integrándose con otros aportes teóricos.
- Por tal, estigmatizar las sombras no significa anular los avances de la *PI* movido por un afán de protagonismo. Al contrario, hemos intentado desbozar en nombre de la consciencia de Francisco Muñoz, porque él era un investigador que cultivaba un reto, el deseo que su obra – en cuanto imperfecta – fuera ajustada por otros, en la ilusión que la *PI* pudiera volverse mejor: una evaluación, ésta, que es solamente la apertura de una vía repleta de preguntas, sugerencias, e incluso incertidumbres, en la que solo se podrá avanzar en la medida en que se mantenga lazos abiertos entre paz y sociedad.

17. A la tarea de dar hondo y asentamiento filosófico a la *PI* se ha dedicado detenidamente Vicent Martínez Guzmán (1999, 2001) y otros investigadores de la Cátedra UNESCO de la Universitat Jaume I de Castellón de la Plana: Comins Mingol, Paris Albert, Nos Aldás, Martínez Guzmán (véase, Comins *et al.*, 2011; Paris, 2009).

7. Referencias bibliográficas

- Abellán, Joaquín (2006) *Poder/Dominación (Macht, Herrschaft)*, en Max Weber. *Conceptos sociológicos fundamentales*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 162-177.
- Benasayag, Miguel y Del Rey, Angélique (2012) *Elogio del conflicto*, Jerez de la Frontera, Tierra de Nadie
- Bentancor Harretche, María V. (2011) Reflexiones para una aproximación crítica a la noción de empoderamiento. Empoderamiento: ¿una alternativa emancipatoria? *Margin*, nº 61, junio.
- Bolaños Carmona, Jorge y Acosta Mesas, Alberto (2009) Una teoría de los conflictos basada en la complejidad», en Muñoz, Francisco A. y Molina Rueda, Beatriz (eds.) *Pax Orbis. Complejidad y conflictividad de la paz*, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 55-72
- Bonazzi, Mauro (2010) *I Sofisti*, Roma, Carocci.
- Comins, Irene, Paris Albert, Sonia y Martínez Guzmán, Vicent (2011) *Hacer las paces imperfectas: entre el reconocimiento y el cuidado*, Granada, Editorial Universidad de Granada.
- Coser, Lewis (1956) *The Functions of Social Conflict*, New York, The Free Press.
- Crozier, Michel y Friedberg Erhard (1978) *Attore sociale e sistema. Sociologia dell'azione organizzata*, Milano, Etas
- Durkheim, Emile (1912/2003) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza editorial.
- Foucault, Michel (1994) L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté (entretien avec H. Becker, R. Fottet-Betancourt, A. Gomez-Müller), en Foucault, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988. IV: 1980-1988*, Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel (1999) La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, Vol. III, Barcelona, Paidós, pp. 369-380.
- Foucault, Michel (2001a) *A propósito del encierro penitenciario*, en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza Editorial.
- Foucault, Michel (2001b) Verdad y poder. Diálogo con M. Fontana, en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza Editorial, pp.139-156.
- Foucault, Michel (2004) *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Editorial Michel Gallimard-Seuil
- Gil, José (1980) Potere, en *Enciclopedia Einaudi*, vol. 10, Torino, Einaudi.
- Giner, Salvador y Lamo de Espinosa, Emilio y Torres, Cristóbal (eds.) (2006) Poder, en *Diccionario de Sociología*, Madrid, Alianza Editorial.
- Giner, Salvador (2015) Societas' spinoziana, en *Sociología del mal*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- Gomez J.M., Verdù M., Gonzales-Megías A., Mendez M: (2016) The Phylogenetic Roots of Human Lethal Violence, *Nature*, 13 October, vol. 538, pp. 233-237.
- Gurvitch, Georges (1962) *Traité de Sociologie*, vol. I, Paris, PUF.
- Heráclito (1982) Fr. 51, 53 (Fragmentos y números de Diels-Kranz, tr. esp. de R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos: edad antigua*, Barcelona, Herder.
- Kerferd, George B. (1981) *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Iacono, Alfonso M. (2000) *Autonomia, potere, minorità*, Milano, Feltrinelli.
- Laks, André y Most, Glenn W. (2017) *Les débuts de la philosophie grecque*, Paris, Fayard.
- Lévi-Strauss, Claude (1987) *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós.

- López Martínez, Mario (Dir.) (2004) Empoderamiento, en *Enciclopedia de paz y Conflictos*, vol. I, Granada, Junta de Andalucía/Universidad de Granada.
- Martínez Guzmán, Vincent (1999) Entre la Paz imperfecta y la postmetafísica, *Papeles de cuestiones internacionales*, núm. 67, pp. 11-16.
- Martínez Guzmán, Vicent (2001) *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria.
- Molina Rueda, Beatriz y Muñoz, Francisco A. (eds.) (2004) *Manual de Paz y Conflictos*, Granada, Editorial Universidad de Granada/Junta de Andalucía.
- Molina Rueda, Beatriz (2009) Las religiones como gestión de la complejidad y la paz, en Muñoz, Francisco A. y Molina Rueda, Beatriz (ed.) *Paz Orbis. Complejidad y conflictividad de la paz*, Granada, Eirene.
- Muñoz, Francisco A. (2004) Introducción, en Molina Rueda, Beatriz y Muñoz, Francisco A. (eds.) *Manual de Paz y Conflicto*, Granada, Eirene.
- Muñoz, Francisco A. (2004) Conflictos, en Molina Rueda, Beatriz y Muñoz, Francisco A. (eds.) *Manual de Paz y Conflictos*, Granada, Eirene, pp. 143-170
- Muñoz, Francisco A. (2004) Paz Imperfecta», en *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, vol. II, Granada, Eirene
- Muñoz, Francisco A. y Herrera Flores, Joaquín y Molina Rueda, Beatriz y Sánchez Fernández, Sebastián (2005b) Empoderamiento pacifista, en *Investigación de la Paz y los Derechos humanos desde Andalucía*, Granada, Eirene.
- Muñoz, Francisco A., Molina Rueda, Beatriz (ed.) (2009) *Paz Orbis. Complejidad y conflictividad de la paz*, Granada, Eirene.
- Muñoz, Francisco A., Martínez López, Cándida (2011a) *Los Habitus de la Paz Imperfecta*, en Muñoz, Francisco A. y Bolaños Carmona, Jorge (eds.) *Los Habitus de la Paz. Teoría y prácticas de la paz imperfecta*, Granada, Eirene.
- Muñoz, Francisco A. (2011b) *La Pace imperfetta*, en Telleschi, Tiziano (ed.) *L'officina della pace. Potere, conflitto e cooperazione*, Pisa, Plus University Press, pp.19-44.
- Nadel, Siegfried Frederick (1956) The concept of social elites, *Int. Social Science Bulletin*, VIII, 3, pp. 413-423.
- Paris Albert, Sonia (2009) *Filosofía de los conflictos. Una teoría para su transformación pacífica*, Barcelona, Icaria.
- Poggi, Gianfranco (1998) *Il gioco dei poteri*, Bologna, Il Mulino.
- Popitz, Heinrich (2017) *Phenomena of Power: Authority, Domination, and Violence*. New York, Columbia University Press.
- Rahnema, Majid (1996) Las trampas del empoderamiento, en *Diccionario del Desarrollo*, Editorial Wolfgang Sachs.
- Rammstedt, Otthein (2007) L'attualità di Simmel per la teoria sociologica contemporanea. Una conferenza, in Mele, Vincenzo (a cura di), *Le forme del moderno. Attualità di Geog Simmel*, Angeli, Milano, pp. 21-28.
- Ruiz Jiménez, José Ángel (2004) Conflicto, en *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, vol. I, Granada, Eirene, pp. 149-152.
- Sandoval Forero, Eduardo A. (2016) *Educación para la paz integral. Memoria, interculturalidad y decolonialidad*, Bogotá D.C., Arfo Ed.
- Simmel, Georg (1918a) *Intuición de la Vida*, Buenos Aires, Prometeo Libros (tr. esp. 2006)
- Simmel, Georg (1918b) El conflicto de la cultura moderna, *Reis*, 89/00, pp. 315-330.
- Simmel Georg (1964) Conflict, in Id., *Conflict and the Web of Group-Affiliations*, New York-London, The New Press, (ed. or. 1908).

- Simmel Georg (1968) *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*, Teachers College Press, New York (ed. or. 1918)
- Simmel Georg (2010) Ethik und die Probleme der modernen Kultur, nachschrift von K. Gassen, in *Georg Simmel, Kolleghefte und Mitschriften*, Gesamtausgabe, vol. 21, Suhrkamp, Berlin, pp. 805-846.
- Somit, Albert y Peterson, Steven A. (1997) *Darwinism, Dominance and Democracy. The Biological Basis of Authoritarianism*, Westport-Coon, Praeger
- Telleschi, Tiziano (2011) *L'officina della pace. Potere, conflitto e cooperazione*, Pisa, Plus University Press
- Weber, Max (1969) *Economía y Sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*. Voll. I-II, México, F.C.E.

Proceso Editorial • Editorial Process Info

Recibido: 13/11/2018 Aceptado: 13/12/2018

Cómo citar este artículo • How to cite this paper

Telleschi, Tiziano (2018) El alcance filosófico y sociológico de la Paz Imperfecta. Un re-enfoque crítico, *Revista de Cultura de Paz*, Vol. 2, pp. 45-67.

Nota información

Texto revisado y ampliado del artículo publicado en CoPaLa (Construyendo Paz Latinoamericana), Año 2. Nº 4. julio-diciembre de 2017, pp. 71-88.

Sobre el autor • About the Author

Tiziano Telleschi, Ex Profesor-Investigador en Sociología y Antropología en la Universidad de Pisa, Italia. Co-fundador del CISP-Centro Interdisciplinare Scienze per la Pace en la misma Universidad; Profesor contratado (Sociología de los conflictos, Antropología cultural, Sociología y Religión) en la Universidad de Pisa, Jaime I en Castellón, European School of Economics en Lucca. Sus líneas de investigación: fenómenos cohesivos y desociativos de la sociedad (conflictos, guerra, poder y democracia participativa/deliberativa/radical, intercultural y multiculturalismo, educación en valores, mediador escolar, efectos sociales de los media electrónicos). Miembro de Consejos Editoriales y/o Científicos de varias Revistas internacionales, *Advisor* en Congresos, *Guest editor* de 'Scienza e Pace/Science and Peace' 2018/1 «From conflict to Peace, a walk with Georg Simmel». Además de artículos es autor de los siguientes libros: *Gli immigrati extra-comunitari in un Distretto Industriale. Studio di comunità* (2000); *Per una cultura del conflitto e della convivenza* (2004); *Educazione permanente alla Pace. Democrazia e local governance* (2004); *Espacio y Tiempo en la Globalización* (co-coord) (2007); *Presente e futuro delle migrazioni internazionali* (2011); *L'officina della Pace. Potere, conflitto e cooperazione* (2011).