

REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y JURÍDICAS
CENTRO DE ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES DE AMÉRICA LATINA
(CEPSAL)
MAESTRÍA EN CIENCIAS POLÍTICAS

HOMÓNOIA Y STASIS:
NOCIONES DE CONVIVENCIA POLÍTICO-SOCIAL PARA LA RESOLUCIÓN
DE CONFLICTOS DENTRO DE SISTEMAS DEMOCRÁTICOS

Trabajo Especial de Grado presentado como requisito para optar al
Título de *Magíster Scientiae* en Ciencias Políticas

AUTOR: Lic. Julio César Gabaldón R.

TUTOR: Prof. Bernardo Malaver

MÉRIDA, NOVIEMBRE, 2021

C.C. Reconocimiento

REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y JURÍDICAS
CENTRO DE ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES DE AMÉRICA LATINA (CEPSAL)
MAESTRÍA EN CIENCIAS POLÍTICAS

**HOMÓNOIA Y STÁSIS: NOCIONES DE CONVIVENCIA POLÍTICO-SOCIAL PARA LA
RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS DENTRO DE SISTEMAS DEMOCRÁTICOS**

Autor: Julio César Gabaldón R

Tutor: Bernardo Malaver

RESUMEN

La intención de este modesto acercamiento es la de revisar desde el pensamiento clásico el estado de la naturaleza humana para luego desembocar en una reflexión derivada de los planteamientos que realiza Oliveros (2008, 2009 y 2010) a través de sus teorías del antagonismo político –sin dejar de considerar la Teoría de los conflictos de Galtung (2003). Mediante el encuentro desde lo clásico hasta nuestros días, se reafirma que la relación de lo social y lo político a duras penas trasciende la naturaleza humana, y es por ello que el ejercicio de lo sociopolítico se ejecuta como la expresión del poder (voluntad o ejercicio de esa voluntad, tomando las nociones de Nietzsche y Foucault): esta vorágine en la que se deshilachan las pasiones humanas para construir sociedad o Estados no va nunca allende las distensiones propias humanas que buscan equilibrarse. Del mismo modo, el viaje desde lo remoto del pensamiento político permite observar la conjunción existente -sin duda alguna- entre Política, Ética y Discurso. Precisamente, puede ser el discurso la materia guía de los beneficios que pertenecen a toda sociedad o, por el contrario, el jinete apocalíptico de su desdicha; en tal sentido, la relación directa que existe entre el producto discursivo, los valores éticos-morales (alejados plenamente de los ejercicios retóricos de la persuasión), la visión de paralaje (Žižek; 2006), la alteridad y el bienestar común en sociedad generado por el gobernante y los gobernados (así como con sus aliados y no, enemigos o no), el bien y/o el mal (Arendt, 2000; Nussbaum, 1995) -todo ello como una amalgama imprescindible- no es más que el constructor de pensamiento que genera la reflexión sobre Filosofía en torno a la Política, específicamente desde la Hermenéutica, la Fenomenología y el Análisis Crítico del Discurso. En este sentido, este estudio propone que esa ‘suavización’ de tensiones puede ejecutarse al pensarse el lenguaje, el discurso, como motor ético que una vez encendido puede transmitirse entre pares para consecución de un estado político-social más armónico o, en su caso, que pueda reducir o atenuar posibles conflictos. Valga mencionar que la continuación de esta investigación podría aportar elementos para el estudio del lenguaje como propiciante del espacio político ‘homonoico.

Palabras claves: *Homónoia, Stásis*, Consenso, Disenso, Resolución de Conflictos, Sistemas democráticos de Gobernabilidad, Política, Ética, Discurso, Hermenéutica

ÍNDICE

Dedicatoria

Agradecimientos

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. <i>HOMÓNOIA</i> / <i>STÁSIS</i>: LOS CAMINOS RECORRIDOS. GÉNESIS DEL SER Y SUJETO POLÍTICOS	6
CAPÍTULO II. TRAS LAS MIRADAS ENGAÑOSAS DE JANO	13
CAPÍTULO III. MÁS PODEROSOS QUE SU PROPIA NATURALEZA ES IMPOSIBLE	22
CAPÍTULO IV. POTENCIALIDAD ANTAGÓNICA Y RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS: ANDAMIAJES PARA LOS SISTEMAS DEMOCRÁTICOS	32
CONCLUSIONES	43

INTRODUCCIÓN

Desde la Antigüedad es asaz sabido que la curiosidad despertada es arcilla proteica que aumenta o desconcierta el bagaje adquirido. Los acercamientos a los nuevos niveles de conocimiento refuerzan, re-estructuran, intercambian o simplemente decapitan los saberes previos al estar el aprendiz ante un nuevo contacto; evidentemente, se aprende o se aprehende lo que resulta atractivo. Considerando esta perspectiva, resulta mísero el tener que hacer selección única de entre tantos temas y particulares visiones aunque, complementariamente, resulta absurdo querer abarcarlos todos sin la debida conexión que les merezca. Es por ello que creemos que en la auténtica asimilación de los temas y en la puesta en escena interdisciplinar para el postulado de algún quehacer teórico desde la ciencia política, reside el valor de las enseñanzas adquiridas en los estudios de Post-grado.

En la observación y deleite sobre el acercamiento a las relaciones de antagonismo, expresadas a través de las teorías acerca del Sistema Antagónico Pre-bélico, el Sustrato Pre-bélico y el Factor X (Oliveros; 2008, 2009, 2010), que si bien es cierto que nacen de los postulados relacionados con las teorías de los conflictos, también lo es el hecho de que reelabora una esencialidad enmarcada dentro del pensamiento clásico de la Política: el disentir y el concordar. Con relación a este clásico episodio, algunas nociones sobre el Pensamiento Político Clásico (Nava; 2007), nos trasladan hasta los conceptos de *homónoia* y *stásis*, punto generativo teórico -según nuestra opinión- de las visualizaciones actuales

que se poseen sobre las tensiones dentro de las relaciones socio-políticas; del mismo modo, el viaje hacia lo remoto del pensamiento político permite observar la conjunción existente -sin duda alguna- entre la política, la ética y el discurso. Precisamente, es mediante la materialización del discurso que se percibe o se recrea la realidad del mundo: es el discurso la materia guía de los beneficios que pertenecen a toda sociedad o, por el contrario, el jinete apocalíptico de su desdicha; en tal sentido, la relación directa que existe entre el producto discursivo, los valores éticos-morales (alejados plenamente de los ejercicios retóricos de la persuasión)¹, la visión de paralaje (Žižek; 2006), la alteridad y el bienestar común en sociedad generado por el gobernante y los gobernados (así como con sus aliados y no, enemigos o no), el bien y/o el mal² -todo ello como una amalgama imprescindible- no es más que el constructor de pensamiento que genera la reflexión sobre la Filosofía en torno a la Política, específicamente desde la Hermenéutica, la Fenomenología y el Análisis Crítico del Discurso.

En todo caso, tal y como argumentamos al principio, sí ha habido un tema que nos atrapa constantemente: aquél que logró interconectar estas miradas sobre un tópico tan actual. Empecemos por aclarar estas miradas: la perspectiva clásica nos permite aproximarnos a la consideración contemporánea de los conflictos (tensión y armonía) desde una mirada analítica-interpretativa, centrando nuestro microscopio en lo discursivo,

¹ Téngase en cuenta que la Retórica en sus orígenes obedecía al hecho de la deliberación, siempre argumentativa, con fines persuasivos y con profundas necesidades de convencimiento, por lo que una mentira bien creada y debidamente expresada podía hacerse verdad si el orador convencía a su audiencia de que en efecto ésta lo era. Apelamos aquí en este aporte al discurso generado desde el compromiso de lo ético en pro de un colectivo social, lo cual aun viéndose desde la lupa de la Retórica puede resultar bastante relativo.

² Para estas consideraciones sobre tan indispensable y simultáneamente inabarcable e insatisfactorio tema, nos regiremos a través de las reflexiones hechas por dos grandes pensadoras de nuestros tiempos: Hanna Arendt y Martha Nussbaum en *La banalidad del Mal* (2000) y *La fragilidad del Bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (1995), respectivamente.

lo ético y lo político como única vía. Las expectativas son muchas; sin embargo, todas descansan sobre la base de la acción humana: no es necesario vagar perennemente en el torbellino de los fracasos y derrotas y/o experimental de las puestas en escena políticas, basta con asimilar los distintos enfoques y éstos permitirán una mínima percepción -si se quiere predecible- del comportamiento político en sociedad. Es por ello que creemos, para concluir, de modo heraclítico³, que el asunto no reside en las diferencias sino en las semejanzas que nos regalan esas diferencias; sin olvidar que todo gira en perfección mientras más contrario es. Asumir los disentimientos para la conformación de la concordia es tal vez la ley humana más universal y el discurso ejerce allí su poderío ilimitado.

Aún más: es menester que reconozcamos que nuestra visibilidad está agraciada por un simbolismo, por valoraciones políticas y por cargas discursivas, que la han dispuesto de tal modo que nos permite localizar nuestras relaciones de conflicto y control. Si éstos no existiesen estaríamos entonces en el campo de la ausencia de ellos, es decir, en el terreno de la concordia, traducción latina de lo que habremos de escudriñar en el presente trabajo: *Homónoia*, por supuesto, también en el de su contrario: *Stásis*.

Finalmente, esta investigación se halla estructurada de la siguiente manera, descrita a continuación:

- **Introducción.**
- **Capítulo I:** Llamado *Homónoia / Stásis: los caminos recorridos. Génesis del ser y sujeto políticos*. En éste se intenta hacer un mínimo acercamiento a estos términos con

³ “Tal vez la naturaleza se inclina a los contrarios, y por medio de ellos, y no de los semejantes, produce lo acorde, de la misma manera que reunió, sin duda, al macho con la hembra y no a cada uno de éstos con los de su mismo sexo y dispuso por medio de los contrarios y no de los semejantes, la armonía primordial.”
Heráclito. *Fragmento 10* (de Pseudo Aristóteles, *De mundo*, 5, 396b 7). Diels-Kranz

el fin de rastrear las nociones originarias que los relacionan con las situaciones de conflicto. Asimismo, se busca establecer las conexiones entre estos vocablos dentro del contexto en que fueron usados y su contribución —en el marco de lo político- a la construcción del sujeto político en la Antigüedad.

- **Capítulo II:** Llamado *Tras las miradas engañosas de Jano*. Partiendo desde la Antigüedad, se unifican enfoques de estudio hacia la Filosofía Política con el fin de hallar la noción de conflictividad (directa o latente) que se percibe tras los términos *Homónoia* y *Stásis*. Igualmente, tras revisar a autores como Tucídides, Platón y Aristóteles, entre otros, podremos verificar que el elemento subyacente en los casos de conflictibilidad no es otro que el ejercicio de Poder.
- **Capítulo III:** Llamado *Más poderosos que su propia naturaleza es imposible*. Está orientado hacia el desarrollo de la hipótesis de que la idea del bienestar de la sociedad persiste como remanente de la visión utópica del pensamiento clásico, siempre en continua tirantez de aplacamiento o surgimiento de conflicto. Esta tensión está siempre en sintonía con el hecho de que se genere un orden que dependa preponderantemente de la ubicación de lo real en la existencia humana y que sólo puede darse a través de parámetros de jerarquía y poder, expuestos en la filosofía de Hobbes..
- **Capítulo IV:** Llamado *Potencialidad Antagónica y Resolución de Conflictos: andamiajes para los sistemas democráticos*. Desemboca en una reflexión derivada de los planteamientos que realiza Oliveros (2008, 2009 y 2010) a través de sus Teorías del Antagonismo Político y la Teoría de los conflictos de Galtung (2003). Curiosamente, en este capítulo, partiendo de la idea de que ambas situaciones (antagonismo y resolución) son partes necesarias de un mismo todo, desarrollamos la

hipótesis de que sabiendo reconocer sus características, sean antagónicas, sean pacificantes, la única decisión a tomar es la de evitar el conflicto.

- **Conclusiones.**

www.bdigital.ula.ve

CAPÍTULO I

HOMÓNOIA / STÁSIS: LOS CAMINOS RECORRIDOS. GÉNESIS DEL SER Y SUJETO POLÍTICOS.

Para quienes se enfrentan por primera vez al hallazgo de un vocablo como *homónoia*, resulta bastante desconcertante que etimológicamente éste no signifique más que ‘de igual mente’. Al examinarle más detalladamente, descubrimos que no se trata de un compartir homogeneizado de pensamiento, sino que –más allá- podemos vislumbrar el hecho de que sólo entre aquéllos que comparten un pensar en común, es posible lograr que se alcancen acuerdos, o mejor aún, lograr consensos. *Homónoia*, o en latín *Concordia*, como la misma palabra lo indica, tiene los significados de unificación en sí misma de un mismo pensamiento, de comunión o unión; luego se extiende a las ciudades, casas y reuniones públicas y privadas, ya toda clase de linajes y relaciones, tanto públicas como privadas. Ésta incluye también una coherencia de cada uno consigo mismo: en efecto, cuando uno se guía por el mismo concepto y el mismo pensamiento, uno está en armonía consigo mismo.

A nivel lingüístico, *homónoia*, como palabra, es bastante reciente. No encontramos *homónoia* ni en Homero, ni en Hesíodo, ni en Heródoto; por el contrario, estos autores utilizan *homofrósyne* que significaba ‘tener los mismos sentimientos’ y se refiere en primer lugar a la familia.⁴ A manera de ilustración, valga aportar que el primer testimonio de *homónoia* aparece en Tucídides VIII, 93, 3: donde se menciona que en el 411 a. C. se

⁴ Veáanse: Romilly (1972), Cuniberti (2007), Hourcade (2001), Gagarin (2002), entre otros.

convocó una asamblea en Atenas para discutir *peri homonoías*. Así se detalla en el texto de Tucídides (2000): “Tras numerosas exhortaciones de muchos ciudadanos a otros muchos, todo el cuerpo de hoplitas se mostraba mucho más calmado que antes y temía sobre todo por el conjunto del Estado (*peri tou pantós politikou*). Y así se llegó al acuerdo de celebrar una asamblea en el teatro de Dioniso, en un día prefijado, con el fin de restablecer la **concordia** (*peri homonías*).” (p.321).

En consecuencia, podríamos conjeturar que *homónoia* correspondería a la ausencia de conflicto, a un acuerdo con prevalencia de una parte sobre la otra por un bien mayor, exclusivamente a nivel político-social. Sin embargo, autores como Romilly (1972) y Cuniberti (2007), dentro de la amplia reflexión en torno a los temas de la *homónoia*, coinciden en que uno de los autores antiguos que más llama atención es ciertamente Tucídides, y aseveran, de hecho, que es el historiador ateniense, quizás el primero en hacer uso de la voz verbal *homonóeo* y el sustantivo *homónoia* que, en la tradición del texto (Libro VIII), la historia de Tucídides concluye una guerra que, en los eventos de 411/410, permaneció todavía lejos de su conclusión. Aún a pesar de este reconocimiento, estos autores observan que surgen ciertas incertidumbres en cuanto a la autoría tucididea, puesto que hay otros escritores que compiten con Tucídides por la primacía en el uso del término griego que indica *concordia* o *armonía* desde una perspectiva explícita de salvación de la *polis*, a saber, Demócrito, Antifonte y Trasímaco. Lo que parece claro para Romilly es que el término estaba en circulación en el momento del golpe de estado de 411 (pp. 199-209).

Ahora bien, en contraparte, es el mismo Tucídides quien, dentro del desarrollo de su *Historia*, advierte el gran problema que no permite la *homónoia*: la *stásis*. Este término está generalmente relacionado con aquel tipo de conflicto de carácter civil. De hecho, si

analizamos puntualmente, podemos observar que ciertamente, y de acuerdo con la necesidad de establecer el auténtico significado de los términos en cuestión, en primer lugar no debemos hacer decir con respecto a *homonóeo* y *homónoia* lo que en realidad, usados por Tucídides, no dicen. De allí que debamos reintegrarlos siempre al significado de *concordia* que no implica más que la recomposición, reconciliación y reconciliación de una *polis*, lo cual resulta plenamente nulo si ésta está dividida –como Atenas- por la *stásis* o conflictos civiles.(Fornis, 2015: 433).

En la *Historia* de Tucídides, en VIII, 68, 2, observamos cómo el historiador utiliza *stásis* como sinónimo de guerra civil, al describir la violencia política y la reacción frente al terror instaurado y los asesinatos perpetrados por los golpistas de la oligarquía. Con cierta aflicción, Tucídides muestra el cómo el *démos* enjuició y ejecutó a muchos de los miembros del gobierno de los Cuatrocientos. El autor evidencia en todo este libro cómo ante la imposibilidad de la concordia, la violencia es la característica más resaltante del conflicto civil o *stásis*.

Por su parte, con respecto al vocablo, hallamos en Platón cercanías entre éste y *pólemos* (guerra) y que se opone a una paz inexistente en tanto que la guerra siempre está en estado de latencia, o por naturaleza existe no-declarada. Así en *Leyes* (2003), deja entrever lo que acabamos de mencionar:

“Me parece, en realidad, que [el legislador] se ha percatado de la insensatez de muchos que no aprenden que la guerra siempre está íntimamente unida a todos, durante la vida, con respecto a todas las ciudades..., porque a la que la mayoría de los hombres llama paz, me parece que esto es un puro nombre, pero de hecho me parece que en todas, en cuanto a todas las ciudades, hay por naturaleza siempre una guerra no-declarada.” (I, 625e-626^a)

Platón ha expresado su interpretación acerca del tema de la guerra no en un puro sentido metafísico, sino también empíricamente, pues al decir: “me parece que en todas, en cuanto a todas las ciudades, hay por naturaleza siempre una guerra no-declarada”, advierte que por naturaleza, la *polis* tiene fuerte arraigo del sentido del *pólemos*. Sin embargo, establece que lo mejor para armonizar los conflictos de la guerra es fundar leyes que amparen la concordia o *homónoia*:

“Pues lo mejor no es la guerra ni la sedición –antes bien, se ha de desear estar libres de ellas-, sino la paz recíproca de la buena concordia (*homónoia*). Y según se ve, la victoria referida de una ciudad sobre sí misma no era de las cosas mejores, sino de las necesarias. [...] el que atienda a la felicidad de la ciudad y de los individuos no sería buen político si sólo, y en primer término, mirara a la guerra exterior; ni legislador cumplido si no dispusiese más bien las cosas de la guerra en gracia de la paz que las de la paz en gracia de la guerra.” (Leyes, 628 c-d)

En tal sentido, Platón ha establecido aquí un doble nivel en el concepto de la guerra, que ya se hacía sentir en el discurso: por un lado, propiamente *pólemos*, de la que ha hablado, y que entiende como la guerra que se hace entre los forasteros y extranjeros pero ha introducido el concepto de la *stásis*, que en nuestra cultura política debemos entender como guerra intestina, guerra civil, revolución, sedición. Esta *stásis* es para el filósofo la peor de todas las guerras. Así nos advierte que tanto de la una como de la otra hay que alejarse lo más posible. En adición, encontramos en *República* (II, 373e) que el concepto que enmarca la *stásis* para el ateniense está relacionado con el hecho de la conflictividad entre los cercanos, los de una misma parentela, conciudadanos en fin; véase la siguiente cita:

“Me parece que, como también dos nombres, *pólemos* y *stásis*, se designan en cuanto a estas dos cosas, así también hay dos nombres que son propiedades de ambas cosas. Digo que estas dos cosas son, por un lado, la parentela, es decir, la comunidad de origen, y, por otro lado, lo ajeno, es

decir, lo extranjero. En efecto, se ha llamado *stásis* a la enemistad entre la parentela; en cambio, se ha llamado *pólemos* a la enemistad entre lo ajeno.”⁵

Ahora bien, una vez expuesta la diferenciación entre *homónoia* y *stásis*, intentemos visualizar de qué forma se constituye el sujeto político dentro de la democracia griega, precisamente a partir de estas nociones. Partiendo de la latencia en la naturaleza humana del instinto de sobrevivencia y superioridad ante sus iguales, la ley del más fuerte prevalece como la forma como se origina y se desarrolla el sujeto político entendido como aquel ser humano capaz de asumir el rol y los retos, que se imponen o que las estructuras sociales les han impuesto. Max Weber (2002), en su texto *Economía y Sociedad*, nos ilustra, que la dominación y la obediencia es una relación interdependiente, que encuentra impulso en la necesidad del hombre para cumplir sus objetivos, que le permitan la supervivencia en contextos inciertos. La incertidumbre en comunidades primigenias se estableció por la falta de normativas estructuradas; es decir por la no trascendencia de lo instintivo a lo racional, en la forma de alcanzar las metas o propósitos del grupo, en temas de alimentación, seguridad, etc... A pesar de lo anterior, aun con la falta de estructuras políticas, estas comunidades luchaban por el bienestar del grupo.

En ese mismo hilo de ideas, en el contexto griego, la fortaleza del hombre como sujeto político, empezó con su constante lucha por entender e interpretar la realidad sin la ayuda del mito. Teniendo en cuenta a Cassirer (1996), el pensamiento griego había creado una nueva fisiología y una nueva teología, había cambiado fundamentalmente la interpretación de la naturaleza y las concepciones de la divinidad. Aunque estas victorias

⁵ Sin embargo, para fines de nuestra investigación, debe quedar claro que los efectos reconciliatorios de la *homónoia*, valen tanto para una situación como para la otra.

del pensamiento racional serían precarias e inciertas mientras el mito estuviera todavía en posesión de su más firme fortaleza. El mito no estaría realmente derrotado mientras ejerciera plenamente su influjo sobre el mundo humano y dominará los pensamientos y los sentimientos que el hombre forma sobre su propia naturaleza y sobre su destino.

En adición, atendiendo a Platón, el alma del individuo está sujeta a la naturaleza social, no se puede separar a la una de la otra. La vida pública y la privada son interdependientes, si la primera es mala y corrupta, la segunda no puede desenvolverse ni alcanzar sus fines. Platón nunca creyó que la política fuera una provincia suelta, una parte aislada del ser; en ella descubre el mismo principio fundamental que rige el Todo. El cosmos político es solamente un símbolo, el más característico del cosmos universal. En este sentido, notamos que para Platón el ser, el hombre al preguntarse por sí mismo inicia su preocupación por el mundo, esta preocupación por conocerse es una de las tareas del ser, sin embargo para el hombre como sujeto político el mayor conocimiento que puede adquirir es la Idea del Bien, o por lo menos eso nos indica Platón cuando expone que para el filósofo, para el gobernante, tiene por consiguiente una importancia vital iniciar su labor en la sustitución de los dioses míticos por lo que Platón describe como el más alto conocimiento: la Idea del Bien. (República, V, 473d-e).

De tal modo que estaremos en presencia de un sujeto si notamos que éste realiza procesos de conocimiento, reconocimiento, de reflexión y de comprensión, tanto interno como externo; lo interno se relaciona más con el pensamiento y lo externo con la acción. Aunado a esto, el concepto de lo político deriva en gran medida del concepto de *Estado*, por ser un ente que se encarga de manejar asuntos de orden público, es decir de interés general, en la medida que condiciona y afecta a una colectividad. En consecuencia, lo

político puede definirse como aquellos aspectos, asuntos, estructuras, fundamentos que soportan una visión de mundo; es decir, todos aquellos elementos que permiten organizar o construir una realidad en condiciones de debate, pero siempre con la búsqueda del consenso, pues es en este que es posible encontrar una solución enmarcada en lo político. Así, en sentido amplio, lo político siempre hace referencia a lo público.

En general, todo sujeto político es fundamentalmente un *ciudadano*, el gobernante, el elector, el representante, cada uno de ellos se constituye en una forma de sujeto político, pero es claro que todos ellos, surgen de la experiencia del hombre al ser consciente de su realidad y de la inquietud por transformarla en la búsqueda de beneficios colectivos. El sujeto político definido como un hombre de convicciones, ideales, con capacidad reflexiva y crítica, que posea el misterio del carisma, y sobre todo con un gran sentido de servicio social, en pro del bien común, encauzado en la construcción de ciudadanías y sociedades conscientes y dueñas de sus propias realidades.

Para concluir este capítulo, baste tener en cuenta, la política, vista desde el desacuerdo, no tiene por objeto la inclusión de todas las partes de la comunidad en la repartición del bien común, sino que se juega en el litigio en el que aparece la palabra que no ha sido escuchada, el logos que no es tomado en cuenta en la configuración del bien supremo. Desde esta perspectiva, la política aparece como una disputa en la que se presenta la parte de los que no tienen parte, el sujeto cuya palabra es tomada como ruido, que sólo imita la palabra de quienes deciden qué es el bien común, y el orden en que debe ser repartido. Es conveniente anotar que todo sujeto político tiene la capacidad de hacerse escuchar, tiene seguidores y consecuentemente tiene grandes posibilidades de tener la obediencia de sus adeptos. Sea para el consenso o para el disenso; para la concordia o el conflicto.

CAPÍTULO II

TRAS LAS MIRADAS ENGAÑOSAS DE JANO

Tal y como expresamos en el capítulo anterior, la unificación de los enfoques de estudio de la ciencia política nos permite un rastreo de la noción de conflictividad desde la Antigüedad hasta nuestros días, dejando muy claro que precisamente para beneficio de este modesto estudio, nuestro enfoque está determinado por la visión hermenéutica.

En principio, creemos al igual que Gadamer (1997) que “La semántica histórica siempre depende de una suerte de semántica transcendental que determina la comprensión del tiempo desde la que se habla. Y esta comprensión del tiempo debe ser extraída tanto de las fuentes como de una reflexión teórica sobre el tiempo y el hombre.” (p. 77). De tal manera que si la historia humana se engendra a partir de las acciones que se realizan, no es sino a través de los hechos políticos y sociales (por extensión, culturales) donde se refleja con más énfasis la transcendencia de éstas. Una sociedad, una nación, no son más que expresiones del universo más ínfimo que exista sobre el planeta: el hombre. La imperiosa marca que psíquicamente distingue a cada ser humano se magnifica cuando se establecen sus relaciones con el otro, puesto que el individuo se percibe a sí mismo en tanto que, de manera indirecta, es percibido por los demás miembros de su entorno y grupo social. O en palabras de Mead (1953) el individuo “se convierte (...) en una persona en la medida en que puede adoptar la actitud de otro y actuar hacia sí mismo como actúan los otros.” (p. 199). Visto de igual forma, pero dicho de otra, el individuo en sociedad debe conducir y emparejar su comportamiento de acuerdo con el comportamiento de los otros

o seguir el gesto del Otro (Blumer, 1982: 7). Desde esta perspectiva, vale decir que en el instante en que un ser social coincide con otro (el Otro) reconociéndolo y viceversa, la acción social se ejecuta como consecuencia inmediata; sin embargo, cuando evado, excluyo o niego al Otro como entidad, como presencia, mi actuación entra en los terrenos del individualismo. Resulta entonces infructuosa la posibilidad de hacerme miembro de una comunidad si no hay visión del Otro. Así, el lúdico establecimiento de contacto se origina en la posibilidad de crear lazos de semejanza o cercanía o de diferencia o alejamiento. En todo caso, en esa microfísica del poder (Foucault mediante), toda relación conlleva una distinción de ejercicio de poder y no resulta absurdo propugnar aquello de que ninguna relación es inocente⁶. Como tampoco sería osado sostener que ningún discurso es inocente.

No obstante, ante la latente consideración de la diferencia, y por consiguiente, su descarte, invisibilización o aniquilación, los humanos en comunidad⁷ tienden a construir dinámicas donde destruirse recíprocamente no sea la solución *ad libitum*. Con ello, la obligación de la negociación, nunca sin el artificio del lenguaje, es imperativa. Disentir no significa destruir; no al menos desde el pensamiento clásico. Al inicio de su *Política*, Aristóteles deja manifiesto que toda ciudad (pólis) es un conglomerado cuyo objetivo primordial es su organización dentro del bien, puesto que “el hombre obra siempre con el fin de lograr lo que cree bueno” (p. 259); *in extenso*, si la agrupación, comunidad o

⁶ Girard y Koch (1997) señalan con respecto al poder que a) está presente en toda interacción; b) no es positivo ni negativo, sino simplemente es; c) es el producto de las relaciones interpersonales, no de los individuos involucrados en ellas; d) la gente busca equilibrar el poder y sea productiva o destructivamente; e) el equilibrio del poder productivo puede darse expandiendo las fuentes de poder y; f) es necesario un equilibrio relativo de poder para un manejo productivo del conflicto.

⁷ Que no es otra cosa que relaciones duales multiplicadas a la ‘n’ para hacerse dualmente agrupadas. Heráclito, el Oscuro, es tan vigente.

sociedad tiende al bien, entonces el resultado de éstas será una ciudad (¿un Estado?) o sociedad mayor con miras a un bien mayor y supremo. Vaya dilema puesto que esa sociedad en agrupación lamentablemente no gobierna ni rige como conjunto sino representada. Por su parte, Platón en *República*, valiéndose de la figura del Estado nos permite resolver el dilema anterior:

“Sucede que el origen del Estado descansa en el hecho de que cada uno de nosotros no se basta a sí mismo, sino que crece de muchas cosas (...) Cada individuo trata, por necesidad, de entenderse con otro y luego con otro y de la multiplicidad de necesidades surge la unión de muchos en una misma morada, por asociación y ayuda. A esta forma de residencia en común (*xynoikía*) la hemos llamado *polis*” (369b-c)

Al igual que Platón, para el Estagirita la razón última de la acción política sigue siendo esencialmente humanista: lograr la felicidad (*eudaimonía*) del individuo. A despecho de tanta felicidad ansiada, nos resulta curioso en ambos filósofos el hecho de que en sus apreciaciones de la sociedad feliz ésta no puede escapar a las diversificaciones de sus componentes: irremediabilmente se clasifica a sus individuos por sus aportes a la comunidad así como por sus méritos y clases. Mejor aún: los habitantes de la comunidad que han de constituir el Estado habrán de considerarse entre sí como hermanos por parte de madre, es decir, la tierra que es -simultáneamente- su generatriz, sustento y morada.⁸ No en balde, esta afirmación de hermandad en sociedad (aun cuando estén destacados en desiguales parcelas) gira en torno a principios o virtudes precisas, y que además corresponden a cada una de las clases sociales en orden descendente respectivamente, a

⁸ Platón (Op. Cit); 414e. A propósito de esta unión fraterna en torno a la sociedad, algunos autores (García Bacca, Nuño, Jaeger) confieren importancia al hecho de que esta imagen de “fraternidad” obedece más a la elaboración discursiva dentro de lo retórico necesario, es decir, una mentira necesaria, que conviene introducir entre los ciudadanos para la mejor marcha de la comunidad. Estamos entonces en presencia del aparato discursivo teleológicamente concebido.

saber: *sofía, andreía y sofrósyne*⁹. La equilibrada constitución de esta tríada no significa que la virtud quede limitada a los elementos de la clase que la posee y representa; se esparce, contrariamente, a la totalidad del Estado, con lo que la virtud de las partes afecta el todo, con lo que el abono para el estado de concordia está provisto:

“Porque el valor y la prudencia, aun no estando cada una de ellas sino en una parte de la ciudad, le proporcionan a ésta valor y prudencia, no sucede lo mismo con aquélla, sino que se extiende en forma natural por todas partes y produce el común acuerdo (...) de tal manera que diremos correctamente que la prudencia es la concordia (*homónoia*), el concierto natural (*physis synfonía*) de lo inferior en lo superior, a fin de decidir cuál de estas partes debe mandar tanto en el Estado como en cada uno de los individuos” (431e-432b).

Tal y como podemos observar de la cita anterior, la concordia se presenta como una armonía discordante (‘el concierto natural de lo inferior en lo superior’), un común acuerdo con un desacuerdo subyacente; en otras palabras: para la existencia de concordia, debe haber disenso o hallar la igualdad desigual entre los no iguales. Al respecto, West (1976) nos dice que

“the fundamental meaning of *homónoia*, as it figured in political propaganda of the late fifth and fourth centuries, is concord, harmony among factions. It signifies unanimity among interest groups, often simply the well-to-do and the poor, and is recognized as a positive good to the *polis*.” (p. 309)¹⁰.

Aun cuando la diversidad psicológica de los ciudadanos evidencia las diferencias, para Aristóteles el diferir implica también el consenso por el bienestar común, puesto que

⁹ Según Platón, las clases son las siguientes: gobernantes, guardianes y campesinos.

¹⁰ El significado fundamental *homónoia*, tal y como figura en la propaganda política de finales de los siglos IV y V a. C. es concordia, armonía entre facciones. Esto significa unanimidad entre los grupos de interés -a menudo simplemente conformados por los adinerados y los pobres- y que era reconocida como un bien positivo para la *polis*.” (La traducción es nuestra).

“de la misma manera, un ciudadano difiere de otro, mientras el bienestar de la colectividad es un asunto común a todos ellos” (p. 293). Asimismo, el filósofo precisa que es necesario que todos los ciudadanos de esa ciudad (por extensión podríamos osar adaptar esta posición a todo ámbito de relación entre individuos o grupos de individuos) posean la virtud del buen ciudadano “porque así, y sólo así será perfecta la ciudad; pero no poseerán la virtud de un hombre de bien¹¹, de no suponer que en la ciudad perfecta todos los ciudadanos deben ser hombres de bien” (pp. 293-294).¹² Se nota acá el desplazamiento de lo político hacia los linderos de lo ético.

En este último aspecto coincidimos con Nava (2007), quien considera que en muchos de los textos aristotélicos de corte político (así como de otros pensadores de la Antigüedad, a partir de Sócrates y la sofística), el planteamiento discursivo-textual es de carácter utópico, aunque no se limite a ello en su totalidad. Siguiendo una línea fundamental en cuanto a los conceptos concernientes a lo político, entendiéndose esto último por *politeia* en el sentido jaegeriano de aquello que “afecta, beneficia o daña a la polis” (Jaeger, 1985: 857), Nava rescata desde Hesíodo términos como *hēsychía* y su opuesto *thórybos* (tranquilidad y paz, desorden y perturbación respectivamente) para anclarnos en los conceptos que denotan la tensión necesaria e inseparable: *homónoia* y *stásis*. (p. 29). En todo caso, en la consecución del estado ideal, “utópico” clásico, en la edificación de lo social, resultan primordial dos elementos: la confianza social y una formación del ciudadano ejemplar basado sobre acciones de elevada moral, en cuyo interior sean forjadas

¹¹ Los subrayados son nuestros.

¹² Según la apreciación aristotélica, pareciera que no es necesario que en una ciudad sean todos hombres de bien, lo que se hace primordial es que ésta esté conformada de buenos ciudadanos. La ciudad, la comunidad, en fin la sociedad es el bien primero y único. Punto a favor para la *homónoia*

virtudes tales como la sensatez, la piedad, el amor al honor, la filantropía, la generosidad y el autocontrol; todas ellas dirigidas al máximo bien: la *eudaimonía* o la felicidad.

No obstante, paradójicamente, las proposiciones filosóficas utópicas pensadas por estos grandes de la Antigüedad vislumbran tanta perfección que olvidan que el ingrediente primario de toda sociedad es el humano ser, quien goza de toda la gama amplísima de diferencia con respecto al otro. Quizá por ello, Nava (op. Cit) advierte que “todo es pura especulación filosófica, un ejercicio de imaginación, la utopía en su más pura expresión” (P. 36) y mejor aún, al citar a Gadamer, Nava refuerza su tesis sobre lo utópico de los escritos políticos: “ciertamente hay en el pensamiento utópico una pretensión de verdad, no porque el relato literal deba ser tenido por verdadero, sino porque la búsqueda de la verdad, gracias a la justificación intelectual, es confirmada por una realidad superior y trascendente” (p. 36).

En esta pretensión verosímil, la constitución de una sociedad basada en el equilibrio, bajo el resguardo de la competencia de lo ético se erige a través de la figura de dos caras imprescindibles, una que ve hacia la concordia y otra hacia el disentimiento (Jano, madre de la tensión, cuidando a sus dos vástagos) y que se elaboraron desde la orilla de lo utópico, que sólo trascienden en el pensamiento y no en la *praxis* de lo social-político, puesto que si hay algo contra lo cual no puede batallar ninguna sociedad es contra la naturaleza humana, siempre una antes que unida en lo común favorable. Todo lo anterior supone también que lo expresado está sujeto a discusión e interpretación.

En consideración a las líneas previas y a la luz de la experiencia griega, no podrían ser otras las conclusiones de Platón, de un pesimismo, a pesar de que al mismo tiempo encierran un profundo mensaje: que toda la vida del hombre se debe a su propio espíritu

de superación, que esta lucha interna del yo consigo mismo no es, probablemente, de las cosas mejores, sino más bien de las cosas necesarias. Platón –desde la lógica del vencedor y el vencido, referido al propio yo, inclusive- ha planteado la lógica de la superioridad y de la inferioridad, en otras palabras, esboza una teoría del poder de *los mejores*, o lo que será lo mismo el poder de los más fuertes sobre los más débiles. Increíblemente, Platón ha planteado el tema de la relación entre el siervo y el señor. En este punto, *contra sensu*, Platón plantea al mismo tiempo que *los peores* en algún caso pudieran ser *superiores* a los mejores. En resumidas palabras, lo que deja planteado es que en estos términos se presenta la *justicia* o la *injusticia*. No obstante, sienta el principio de que en el orden práctico, la resolución de dicha problemática compete al ámbito de la rectitud o error de las leyes; si es así, entonces, el problema queda en definitiva referido a la calidad o competencia del legislador, quien puesto en el trance de arbitrar en estas relaciones de mejores-peores, de superiores-inferiores o entre amo y siervo cuyo grado más alto de excelencia debe estar puesto en la capacidad de generar *reconciliación* (*¿homónoia?*). *Reconciliación* que Platón piensa no sólo referida al ámbito del derecho familiar, sino que por extensión al ámbito de la *polis*. De allí que utilice el vocablo *nomothétes* para referirse a quien, más que en la guerra, pondrá la mirada en leyes que desarrollen la vida armónicamente. En tal sentido, Platón ha introducido un concepto, que en términos históricos, corresponde al sentimiento generalizado de una sociedad que ha sufrido los embates de la *stásis* y el *pólemos*. Asimismo, el filósofo expresa (*República, Leyes*) que, aún a pesar de estas adversas situaciones, propias de la naturaleza humana, se debe mostrar *benevolencia*, una disposición del ser hacia la amistad, sin la cual no es posible la paz, una condición imperante. De modo que lo que Platón está planteando es, nada menos, que la reconciliación sólo puede hallarse como lo *mejor* si la paz acompañada de la benevolencia.

En conclusión, Platón, en relación con la *stásis*, de la cual ya sabemos que considera más grave que *pólemos*, porque la *stásis* se produce entre los propios griegos, que por naturaleza son ‘*amigos*’, tal y como lo mencionamos en el capítulo anterior, comprende que por esta enemistad entre amigos es que Grecia ha estado y está enferma y la manifestación de esta enfermedad es la guerra fratricida, la guerra intestina. De tal modo que todo el esfuerzo de establecer una nueva *politeía* pareciera orientarse a superar esta enfermedad del mundo griego. De aquí, entonces, arranca la imagen de la formación ideal de un Estado “sano”, que no es contraproducente al concepto de un Estado en expansión. En fin, la cuestión original por la justicia va de la mano con el principio de la sanidad de la *politeía* y sobre este terreno, entonces es posible y vale la pena la utopía de construir una vida feliz.

Como complemento a todo lo expuesto, Aristóteles, por su parte, en *Política* (1263-15), advierte que la convivencia y la comunidad son difíciles en todas las cosas humanas, cuando se trata de delimitar el rol de la propiedad, si se orienta a lo público (todo comunitario) o a lo privado, qué o cuál sea el mecanismo es un problema. Aristóteles desarrolló una serie de alcances para sugerir que debía ser común, pero en general privada. Examinó la problemática, extensamente, en el Libro II, presentando un análisis riguroso con los *pro* y *contra* de las diversas respuestas que se han dado en los distintos regímenes. Así podemos destacar: “Algunos opinan que lo más importante es que la propiedad esté bien organizada, ya que todas las revoluciones giran en torno a ella.”(1266a 37-38). Sin embargo, el Estagirita tiene claro que la igualdad en cuanto a la propiedad no soluciona el conflicto y recomienda siempre buscar ese justo medio, que tanto nos expresa sobre todo en la *Ética Nicomaquea*. Entiende que las guerras civiles no sólo se producen por la desigualdad de la propiedad, sino también por la de los honores. Los hombres no cometen

injusticia sólo por las cosas necesarias, sino también para gozar o satisfacer deseos. En definitiva, el problema de fondo radica en los deseos humanos, porque la naturaleza de la ambición humana es ilimitada; en consecuencia, el tema, entonces, no es menor, porque se trata de cómo educar o controlar esos deseos del hombre.

Curiosamente, todo el Libro VII de la Política está destinado a profundizar este tema de las guerras civiles (*stásis*), estudia sus causas en cada forma de *politeía*. Entre las variadas recomendaciones a tener en cuenta, no sólo con respecto al poder del más fuerte, sino también con respecto a la ambición misma, señala que debe legislarse teniendo presente que ningún ciudadano pueda llegar a tener una gran superioridad sobre los demás en poder, así como también prevenir la prosperidad excesiva de un elemento de la ciudad, encomendando las responsabilidades de poder a elementos opuestos entre los ciudadanos y es por ello que Aristóteles entiende que haya que “combinar los pobres con los ricos o aumentar la clase media.” (1308b, 10-30)¹³

En conclusión, a través de la mirada dual del pensamiento clásico así como de las manifestaciones reales históricas, hemos podido visualizar las perspectivas de alcance de los términos que nos ocupan en esta investigación. Es notorio e impresionante saber cómo desde tiempos de nuestra Antigüedad, nuestros filósofos ya reconocían que el asunto que no permite la concertación, el consenso, la concordia, la armonía, en fin la paz, es precisamente el más elemental: la naturaleza humana. Y es ésta, justamente, la que ocupara las líneas del siguiente capítulo.

¹³ En tiempos del filósofo la situación económica de Atenas había empeorado a tal punto, aumentando considerablemente el número de pobres (al extremo de que los griegos se estaban haciendo mercenarios), y de ahí la recomendación para privilegiar lo del justo medio y evitar las motivaciones que habían justificado las guerras civiles de antaño. (Rosenberg, 2006)

CAPÍTULO III

MÁS PODEROSOS QUE SU PROPIA NATURALEZA ES IMPOSIBLE

“Por lo dicho se comprende claramente que los partidarios de las diferentes formas de gobierno se expresan siempre evidenciando parcialidad, no justicia absoluta.”

Aristóteles. *Política*.

Entre los capítulos I y II de su *Política*, Aristóteles va dibujando su ciencia política en torno a dos aspectos: la ciudad y el gobierno de ésta. Como instrumento de este plan siempre perfecto está el hombre que gobierna en armonía al lado de sus gobernados, sin distensiones entre ellos, puesto que “si toda agrupación tiende al bien, la ciudad o sociedad política, que es la superior entre ellas y comprende a todas las demás, tiende al bien en mayor grado que las demás y al mejor bien” (p. 259). A pesar de que afirma que si algún hombre no perteneciese a ciudad alguna habría de ser un mal hombre o alguien superior, el filósofo reitera que el instinto de lo social es inherente a cada uno, aunque también advierte que aquél que se aleja de la ley y la justicia es el peor de todos los hombres. Ahora bien, el sentido de la ley y la justicia sólo es hallado entre quienes conviven en comunidad, con lo cual queda claro, por antagonismo, que quien no sienta o participe de la ciudad, quien no esté *ciudadanizado*, es un peligro en potencia y con ello, ¿no sería un ser apartado de lo común social para transformarse en un ente individual aislado pero amenazante? ¿No estaría desplazado el *zoon politikón* para dar vida al ser que ejerce su propia

comportamiento, al *zoon logón ejón* y que desconoce a sus compañeros de comunidad en virtud de los usos de su propio pensamiento *pues ejerce su humanidad con énfasis preponderante en la razón*¹⁴? De entre lo semejante nacería entonces lo diferente. Añade el Estagirita que el principio de todo orden en toda sociedad política es la determinación de lo justo, con lo cual se da pie al hecho de que según la naturaleza individualista, egoísta del ser humano, lo justo termine siendo una noción relativa.

Aún más: el germen del Estado aristotélico se erige sobre la base de unos que gobiernan a otros que asumen ese gobierno de manera tal que “el mejor gobierno es el que se ejerce sobre mejores gobernados” (p. 266). Sin embargo, más adelante el filósofo agrega que se puede gobernar por justicia como por buena voluntad, mientras que por otra se puede hacer con el mero poder del más fuerte. Evidentemente, esta noción de gobierno ora de *aristoi*, ora de *tyrannis* generará la fortaleza que tendrá la figura gigantesca del Estado a posteriori. Aun así la idea del bienestar de la sociedad persiste como remanente de la visión utópica del pensamiento clásico, siempre en continua tirantez de aplacamiento o surgimiento de conflicto. Veamos ahora cómo la naturaleza humana contribuye al mecanismo de la perenne tensión

En este nuevo horizonte, lo real como constructo de lo individual humano y como consolidación de las visiones agrupadas del humano social, se presenta como un

¹⁴ Briceño Guerrero (1997) nos ayuda a precisar de mejor manera nuestro sentido de la interrogación. Para él, *ζῷον λόγον ἔχον* significa ‘el hombre es un serviviente que construye su mundo y su conducta mediante el uso del lenguaje y del pensamiento’; a su vez, el *ζῷον πολιτικόν* significa que ‘el hombre es un ser viviente que despliega su ser en un devenir necesariamente social, cultural, histórico’ (pp. 16-17). Añade el filósofo que ambas definiciones no son necesariamente excluyentes sino ‘complementarias y conjuntamente válidas para todos los pueblos...’ (p. 17). La pugna entre Razón y Tradición, según este autor. Navia (2000), por su parte, describe al *zoón logón ejón* como ‘un animal que posee lenguaje’, mal traducido como animal *rationalis*. (p.12)

entramado indetenible y complejo donde lo identificatorio es exigido. Por ende, la homogeneización es un horizonte donde el sujeto se reconoce y es reconocido, así como también se precisa lo temporal, lo espacial, lo circunstancial, lo discursivo y lo relativo al sentido. De esta manera, la generación de un orden depende preponderantemente de la ubicación de lo real en la existencia humana sólo a través de parámetros de jerarquía y poder; con lo cual se certifica que el ejercicio de lo social no puede ser equitativo, aunque tiende a equilibrarse¹⁵. De allí que para Hobbes (1991), el Estado es una creación humana, un artificio humano. Esto último está muy acorde con la noción de una creatura forjada a partir de la voluntad humana impuesta mediante el uso de la razón. Una pluralidad que tiende a la uniformidad, eso es el Estado, el *Leviathan*. No obstante, es preciso aclarar que aun cuando la disposición de voluntad de lo humano ha generado la figura del Estado, este concepto no tiene origen en la condición natural humana, puesto que –según lo expresa el mismísimo Hobbes y a diferencia de Aristóteles–, el hombre no es un animal político ya que es inconcebible en la condición de la naturaleza humana que haya algunos que sean gobernantes y otros gobernados, que algunos obedezcan mientras otros mandan. En otras palabras, ningún hombre obedece a ningún hombre porque le plazca hacerlo. He aquí entonces el único y viable mecanismo para proveer un posible consenso entre humanos – la ansiada unidad en lo plural–: el artificio político creado por el hombre, el Estado, demanda un intercambio de los supuestos poderes naturales tales como *libertad y felicidad*

¹⁵ Con respecto a esto último, Bravo (1997) afirma al referirse a lo real que “su creación, consustancial con el humano ser, traza también los límites con una extraterritorialidad, irreal, informe, caótica, que se resiste a la identidad, que vive en la ebullición misma de la diferencia, y que a la vez palpita y acecha desde lo invisible y lo innombrable. En sus límites, lo real vive una doble tensión, la de someter a la domesticación de su dominio, por medio de infinitas y sutiles estrategias de integración, lo que se expresa desde la alteridad; y la de excluir lo innominable, lo que se resiste al sometimiento, en permanente vigilancia de su acecho, de su peligrosa y acaso fatal irrupción. Lo real intenta preservarse, alcanzar una fijeza, pero la doble tensión que lo atraviesa crea inestabilidad, estremecimientos, metamorfosis.” (p. 17).

individuales, entre otros, por una existencia grupal o societal en paz y orden. El propósito, entonces, no es sino una intervención de la razón, a pesar del deseo distintivo del ser humano, con la especial atención en que esta autoridad del *Leviathan* ejerza legal y legítimamente la posibilidad de otorgar suficiente uniformidad a la diversidad social.

En este sentido, el *Leviathan* tiene la característica especial de unificar los criterios distintos de una masa social, además de hacerse responsable del destino de los variados seres que crean esa sociedad, comunidad o nación, en fin, agrupación social. Así, la armonía, consenso, concordia o la desarmonía, disenso, conflicto del pensamiento clásico no existen como tal en el espectro leviatanesco. En consecuencia, podríamos inquirir que sólo existe la armonía que el Estado propugna y quien disiente de éste no pertenece a él.

Cabe destacar que esta legitimación del estado hobbesiano, este poder normalizador, se hace extraordinariamente gigantesca en tanto que es consciente de que el lenguaje, el discurso, le resulta un gran instrumento político a través del cual el aparato estatal logra hacer coincidir o equilibrar las partes desiguales. *Grosso modo*: el *Leviathan* tiene la obligación de crear, inventar, diseñar un lenguaje propio de sí mismo en el cual convergan todos los ciudadanos y mediante el cual se establezca la obediencia colectiva, teniéndose muy en cuenta para ello las nociones de lo que resulta bueno o malo, conveniente o no (Gámez, 1989: 77). Ahora bien, cuando Hobbes (1991) se refiere a obediencia, éste no quiere hacer referencia a sumisión *per se* sino que:

“por la cautividad del entendimiento no se quiere significar una sumisión de la facultad intelectual a la opinión de cualquier otro hombre sino a la voluntad de obedecer, donde la obediencia es debida (...) hacemos, entonces, cautivos a nuestro entendimiento y razón cuando renunciamos a la contradicción, cuando hablamos como (por la autoridad legítima) se nos ordena y cuando vivimos de acuerdo con ello; lo que en suma es

confianza y fe puestos en aquél que hable, aunque la mente no llegue a noción alguna a partir de las palabras habladas.” (p. 422)

Esta obediencia hobbesiana, esta cautividad de entendimiento, es de suma necesidad, estableciéndose como buena y justa, además de ser la garante de seguridad y vida colectivas beneficiosas. Esta cautividad que solicita el Estado asegura la pacífica convivencia social y no es de interés para este monstruo lo que el hombre sea, sino a quienes sirve.

Desde esta perspectiva es valioso señalar que para Hobbes el ser humano es un ente aprisionado entre dos flujos de corriente sumamente básicos: deseo o aversión. El primero se vislumbra como un acercamiento mientras que el segundo se manifiesta como alejamiento o rechazo. Al navegar entre estos dos movimientos, el hombre va delineando sus dicotómicas expresiones, emociones y pasiones. En primer lugar, en un flujo (de acercamiento) van el amor, el placer, la alegría, la esperanza, la benevolencia, la curiosidad, la gloria, entre muchos otros; y por el contrario, en rechazo distanciamiento, van el odio, la desconfianza, la crueldad, la envidia, el desprecio, el temor, la venganza. Asimismo, para Hobbes, la mayoría de éstos, indiferentemente de donde estén navegando, “proceden de la experiencia y de la comprobación de sus efectos sobre sí mismos y otros hombres.” (p.158)

En consecuencia, esta experimentación de pasiones cercanas o distantes confiere al individuo la capacidad de poner en juego las vinculaciones desde sí mismo hacia los otros. En la manera en que concibe ante otro u otros individuos expresiones de acercamiento, éste configura todo un mecanismo –sí, en total sentido mecánico-, en el cual uno de los partícipes se integra en una maquinaria mayor y más complementada; por

el contrario, al identificar expresiones de alejamiento en otros, las relaciones tienden a desaparecer del mismo modo en que el otro ya no es parte del horizonte de percepción del sí mismo.

Así, podríamos resumir que toda acción del hombre no es más que un conjunto de reacciones provocadas por la acción de algún objeto exterior, es decir, otro hombre, individuo o ser, acumuladas como sensaciones o percepciones, en fin, como experiencia. Inevitablemente, es en el interior de cada ser humano donde batallan estas fuerzas poderosas que son el deseo y la aversión.¹⁶ Siguiendo este orden de ideas, vemos cómo para el filósofo inglés este estado incesante del hombre transcurre en un perpetuo encuentro y desencuentro entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, el amor y el odio; es decir, expresiones mínimas y fundamentales de deseo y aversión. O “entre aquello que es objeto de su deseo —esto es lo que un hombre llama *bueno*- y el objeto de su aversión, o lo que llama *malo*.” (p.139). Sin embargo, en ese andar, el hombre busca con desespero realizar sus expresiones de deseo más que las de alejamiento, razón por la cual vive para conseguir y acumular más y más y más manifestaciones de deseo, hasta llegar a la plena consecución o como diría el mismo Hobbes “a cuya satisfacción llama *felicidad*.” (p.199). Felicidad jamás hallada definitivamente y siempre anhelada. ¿Y por qué resulta así? Aclara Hobbes que “la causa de ello está en que el objeto del deseo humano no es sólo disfrutar

¹⁶ Aunque la distancia temporal es amplia, curiosamente Platón en *Leyes* vislumbra la batalla interna que se da en la naturaleza humana al mostrar la siguiente reflexión hecha por Clínias, el cretense: “Oh, huésped ateniense!..., remontando derechamente la argumentación hasta su principio la has hecho más manifiesta, hasta descubrir fácilmente la exactitud de lo que se dijo ha poco por nosotros, de que todos los hombres son pública o privadamente enemigos de todos los demás, y cada uno también enemigo de sí mismo. [...] Y entonces, huésped, vencerse a sí mismo, de entre todas las victorias, es la primera y la más suprema; en cambio, el derrotarse uno por sí mismo, de entre todas las cosas, es lo más vergonzoso y al mismo tiempo lo más *kákiston*; y por esto, existiendo la guerra en cada uno de nosotros mismos, significa guerrear contra nosotros mismos.” (626d-e). A propósito de lo expuesto en el capítulo anterior, lo cual nos sirve como continuidad para los argumentos expuestos en el presente estudio.

una vez y por un solo instante, sino asegurar para siempre el camino de su deseo futuro.” (p. 199).

Curiosamente, los hombres anhelan poder, riqueza, conocimiento y honor; todos ellos bien pudieran ser reducidos a la primera, que es el deseo de poder.¹⁷ ¡Y qué mejor poder que aquél que se ostenta ante quienes hacen vida al lado de quien lo posee! Esto lo expresa el filósofo inglés en uno de los pasajes más conocidos del *Leviathan*:

“El mayor de los poderes humanos es el compuesto con los poderes de la mayoría de los hombres unificados por el consentimiento de una persona natural o civil, de cuya voluntad depende el uso de todos esos poderes, tal como acontece con el poder de una república. O dependiendo de las voluntades de cada particular, como acontece con el poder de una facción o de diversas facciones aliadas. En consecuencia, tener súbditos es poder; tener amigos es poder. Porque se trata de fuerzas unidas.” (p. 189)

Y para ampliar aún más, las siguientes palabras:

“El poder de un hombre se define como las facultades corporales y espirituales y otros poderes semejantes que por ellos se adquieren riquezas, autoridad, amistades, favores y buena fortuna. Y como el poder de un hombre resiste y dificulta los efectos del poder de otro, el poder simplemente no es más que el exceso de poder de uno sobre el poder de otro. Pues poderes opuestos se destruyen entre sí, y semejante oposición se llama *contención*.” (p. 42)

Dicho en otras palabras, el poder ejercido es siempre relativo al de los demás hombres, puesto que éste no consiste en sus capacidades personales más lo que posee sino esas capacidades personales con respecto a las de otros hombres.

¹⁷ “Por eso sitúo en primer lugar, como inclinación general de toda la humanidad, un deseo perpetuo de poder tras poder, que sólo cesa con la muerte.” (p.199).

Para complementar lo expresado en las líneas previas, a primera vista, parecería que la descripción hobbesiana podría aplicarse, sin mayor dificultad, a las relaciones interpersonales, a las de una nación, e inclusive, a las internacionales.¹⁸ Nos explicamos: esa oposición nacida de la inequitativa distribución del poder hace que el mismo partícipe intervenga en consideraciones de movilidad de las relaciones que se plantean, que además no son de ninguna manera equilibradas; es decir, desde el punto de vista hobbesiano, el poder es omnipresente, está allende el estado y, adicionalmente, sus relaciones se esparcen y se vinculan con todo: la riqueza, los amigos, la reputación, etc. Sin embargo, se debe tener en cuenta el hecho de que estas relaciones surgen principalmente por su carácter antagónico más que por necesidad de conciliación. Evidentemente, aún para Hobbes, la consecución de la paz social se basa en la tensa relación entre *armonizar y disentir*, motor de todo conflicto desde tiempos inmemoriales. La forma en que Hobbes plantea la interacción social entre los individuos como una acción contradictoria y competitiva que no se organiza sobre la idea del bien común, sino sobre un sistema de relaciones que surge de la mecánica de los cuerpos sociales, demuestra la visión que poseía el filósofo sobre la naturaleza (humana) de los conflictos y sus resoluciones. Es una completa unidad de diversidad en una misma persona, unidad alcanzada mediante un arreglo de cada hombre con cada hombre o en palabras de Gadea (2013):

“Una vez hecho esto, una multitud así unida en una persona es lo que llamamos Estado, en latín *Civitas*. Por lo tanto, el estado es el producto de la reasignación de una parte del poder de cada individuo con el objetivo de reencontrarlo amplificado en la representación de una fuerza que brinde el mayor poder de disuasión posible a toda la

¹⁸ En el *Leviathan*, esta mirada del Estado y/o la sociedad como un todo unificado y análogo a cada ser humano es verificable: “cada soberano tiene el mismo derecho en procurar la seguridad de su pueblo que el que pueda tener cualquier individuo particular en procurar la seguridad de su propio cuerpo.” (p. 299)

sociedad. La función del estado es, en consecuencia, garantizar la seguridad externa e interna de la comunidad, es decir, la paz.” (p.95)

Ahora bien, mucho más allá de la noción de Estado garante de paz y orden, creemos que hay una razón aún más fuerte para Hobbes al indicar que debe haber un ente regulador de esa paz y orden, la cual resulta ser nada más y nada menos que el propio individuo. Dilucidemos esto mucho mejor: en la elaboración hobessiana de la naturaleza del hombre resalta fuertemente la voluntad de proponer una conceptualización basada en una psicología totalmente opuesta a la aristotélica, la misma que propone que todo individuo es un animal político. Pero, ¿y si esto no fuese así? Por el contrario, el individuo hobbesiano se muestra como no aristotélico, como no político, hasta anti-político, más aún cuando consideramos que esa percepción de “político” forzosamente se refiere a generar consensos que, de manera general, suele asignársele a la política. Sin embargo, si aceptamos esta condición del hombre concebida por Hobbes, cabe preguntarse entonces cuál ha de ser el carácter social de ese hombre. Esta duda plantea su propia respuesta cuando, a lo largo de todos los estudios hechos sobre la obra del filósofo inglés, se ha determinado que, ciertamente, su individuo es en realidad un ser no es -de ninguna manera- naturalmente social, inclusive en algunos estudios se le ha señalado de asocial y hasta antisocial. Todo ello contenido en la premisa de que este individuo habrá de tender inexorablemente hacia el estado de guerra. El hombre hobessiano es uno construido a partir de las pasiones dirigidas a la competencia, la desconfianza y el ansia de gloria; es, en efecto, un individuo concebido para una ‘sociabilidad bélica’ (véase la nota No. 16). Desde esta perspectiva, resulta difícil entender por ‘poder’ una actitud exclusivamente individual en la que no estén presentes, de manera negativa, aunque presentes al fin y al cabo, los otros hombres. De allí que si, en efecto, sólo rigen en el mundo la hostilidad

y la actitud bélica, y en consecuencia, se engendran a partir de ello individuos hostiles entre sí, por más libres e independientes que quieran o logren ser, están continuamente enfrentados y esto les obliga a su único recurso: la defensa. No obstante, para Hobbes, no se trata de una simple actitud defensiva preventiva o de precaución; para él, es más bien una actitud de adelantamiento, previsión ante probables ataques y llanamente porque los hombres tienen el derecho de defenderse y al ejercerlo creerán tener simultáneamente derechos sin límites para ese ejercicio de defensa.¹⁹

En conclusión, basta decir que sólo a través del conflicto, las pugnas, las rivalidades, para Hobbes, los acuerdos son susceptibles de alcanzarse. Nuevamente, el *juego de toma y dame* en las relaciones es protagonista. Y ¿Cómo no ser protagonista este *estirar y encoger* de las relaciones humanas? En un reino caótico, dado a luz por la misma naturaleza humana, la tendencia a obtener el poder y la búsqueda de la autodestrucción ameritan el uso de la razón; con ella comprende que la paz es necesaria, que la tranquilidad es imperativa. En otras palabras: acabar con el estado de inseguridad o peligro en el que el hombre acostumbra a vivir, se logra concibiendo un pacto entre todos los hombres o por lo menos entre la mayoría de ellos. Armonía y distensión, de nuevo.

¹⁹ “cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla: y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra.” Leviathan (1991: 107)

CAPÍTULO IV

POTENCIALIDAD ANTAGÓNICA Y RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS: ANDAMIAJES PARA LOS SISTEMAS DEMOCRÁTICOS

Tal y como hemos venido viendo desde hace líneas atrás, pareciera que sin importar la causa o razón, en el ser humano habita la latencia permanente de la conflictividad. Pudiéramos acuñar para tal conducta el vocablo *conflictibilidad* y con ello querer significar esa capacidad tan humana, tan inherente al hombre, de crear conflictos permanentemente. O si no fuese así, al menos de estar alerta ante la posible aparición de ellos. Así como hemos logrado avanzar hasta este punto, desde la perspectiva del pensamiento clásico y llegando a la apreciación del realismo político en Hobbes, ahora nos proponemos unificar esos criterios previos para estudiar aún más la anatomía de la conflictividad humana: o bien se dispara la necesidad antagónica (individual o grupal) o bien se concibe la paz como busca exigida y exigente de resolución.

Partiendo de la naturaleza antagónica del ser humano, de la cual ya nos hemos una idea debido al estudio de las ideas hobessianas, observemos ahora cómo ésta se desenvuelve en la existencia. Se supone que la ejecución de todo acto humano precisa de forma correlativa una convicción fundamentada en una apreciación que predetermine la decisión y su acción correspondiente.

Desde esta perspectiva, todo conflicto manifiesta unas etapas que lo preceden y que requieren la existencia de condiciones de diversa naturaleza que lo propicien. Uno de

esos fundamentos, lo constituye una especie de disposición conflictual, una tipo de actitud pro-conflictiva que germina la tensión en el que éste finalmente devendrá. De allí se deriva la necesidad de explicar su significado y evaluar sus factores componentes. De forma más específica, es relevante advertir que antes del estallido definitivo de todo conflicto (entre otras condiciones), se consolida y desarrolla un sustrato prebélico, pre-conflictivo, determinado por una combinación interactiva; en la cual cada componente, a saber, de naturaleza política, económica, social, militar y geográfica, contribuye de forma particular con la intensificación y posterior desencadenamiento del conflicto, e inclusive de una guerra. Este estado de latencia preconflictual favorece la configuración de una situación prebélica. Por otra parte, éste está conformado por la síntesis interactiva de sustratos de naturaleza particular, por ejemplo: el sustrato político representa básicamente una esencia directiva; el sustrato social significa el conjunto de fenómenos, principios y relaciones esenciales que explican el comportamiento del hombre en comunidad; el sustrato económico personifica el conjunto de actividades que encarnan las actividades que justifican y hacen factible la producción, distribución y el comercio; el sustrato militar, simboliza el sector que debe asumir la seguridad y defensa de la comunidad. Todo ello, aconteciendo de forma simultánea e interactiva en un espacio geográfico particular. Bajo estas consideraciones, proponemos en este capítulo que existe un sustrato fundamental; que predetermina por intermedio de combinaciones y derivaciones compatibles, los cursos potenciales y cinéticos, en los cuales pueda desencadenarse la realidad.

Al respecto, Alfred Mahan señalaba en 1897, que:

“La guerra es sencillamente una jugada política, no obstante su carácter violento y excepcional. Independientemente de lo inesperado de la ocasión que la origine, es el resultado de condiciones precedentes, cuya tendencia general debería hacerse manifiesta con mayor anticipación a los estadistas de una nación, y

al menos a la porción reflexiva de la población. Al igual que ocurre con los problemas de la vida diaria, en este tipo de intuición se fincan las mayores esperanzas de lograr la mejor solución, la paz mediante la acción diplomática normal, la paz mediante acuerdos oportunos cuando las mentes de los hombres están serenas y no se ha llegado a la crisis de la agitación causada por las declaraciones incendiarias de una prensa inescrupulosa a la cual el recelo exacerbado del público le representa aumentos de circulación. Pero a pesar de que la preservación de la paz por intermedio de la previsión sagaz es el laurel del estadista, éste, al no poder lograrla a menos que sea por la fuerza, toma el laurel de su propia corona y se lo entrega al guerrero. (2000: 126).

En este contexto, se define de forma preliminar, un entorno con la suficiente potencia para generar y delinear de forma progresiva y compatible las etapas necesarias para desatar un conflicto bélico, a saber: gestación, acumulación, intensificación-articulación, percutores-desencadenamiento. Bajo este marco de consideraciones, el estado de latencia pre-conflictual y sus sustratos, representan una situación, un contexto global, compuesto por dimensiones parciales de la realidad (interconectadas de forma específica), que se comportan como campos de causalidad que propician, que interactúan de forma sistémica entre sí, y que generan un conjunto correlativo de antagonismos o de nuevos sustratos. En consecuencia, es relevante advertir que ese estado de latencia, podría ser estimado, como un sistema de fundamentos precursores, tal y como observamos en esta apreciación de Kagan (2003):

Es cierto que la guerra no hubiera ocurrido sin la presencia de algunas de condiciones preexistentes. Si Atenas no hubiera tenido una historia expansionista y no hubiera existido un sentimiento hostil de Esparta hacia Atenas, Corinto no hubiera podido provocar el conflicto entre las dos potencias. Pero las tensiones y celos existen en muchas relaciones internacionales; queda por demostrar que pueden hacer estallar la guerra. Quizá la Primera Guerra del

Peloponeso fue algo inevitable debido al crecimiento del poder económico ateniense, pero aquella batalla larga, costosa e inconclusa había enseñado a las dos partes a contenerse, y el tratado final reflejaba la realidad y la voluntad de paz. (p. 79).

Al respecto debemos advertir, que aun cuando la noción de condición preexistente puede ser útil para entender la naturaleza del estado de latencia conflictual, no es suficiente para explicar todas las etapas involucradas en el desencadenamiento de una guerra, inclusive, de cualquier tipo de conflicto. Por otra parte, esta concepción puede verse complementada por el sentido de relatividad restringida que plantea el concepto *latencia*; en virtud del comportamiento elástico, que caracteriza al comportamiento humano, tanto singular como colectivo.

En este sentido, definimos el estado de latencia conflictual, como la conjunción de fundamentos, principios, hechos consumados, de estructuras, de antecedentes que posibilitan y que a su vez sirven de sistema de referencia preliminar a los actos (decisiones / acciones) más relevantes de los gobernantes de una nación, en un específico espacio de actitudes pre-conflictivas. Teniendo en cuenta esto, es imprescindible hacer notar que el estado de latencia conflictual induce de diversas formas los actos humanos, vinculados no solamente con la definición del espacio de actitudes pre-conflictivas, sino que también determina cuál será la naturaleza de los percutores. De esta forma, se puede definir el siguiente sistema de predeterminaciones: Justificantes, legitimadoras y facultativas. (Oliveros, 2009), las cuales permiten materialmente hacer cosas.

En este sentido, la conjunción de todas ellas, constituyen un caldo de cultivo, en el cual pueden gestarse en distintas dimensiones todos los componentes del conflicto. Asimismo, es importante señalar que los componentes del estado de latencia, se refieren

al conjunto de raíces, factores (de circunstancias consistentes) que inducen, que justifican, auspician y posibilitan la implementación o instrumentación de medidas o actos de carácter antagónico (los cuales constituyen una forma encubierta, o embrionaria de amenaza de conflicto, y que se materializan por intermedio de acciones, decisiones de oposición, de confrontación, de hostigamiento de diversa naturaleza) que pueden favorecer o no la consecución de determinados objetivos o demandas. De esta manera, el estado de latencia conflictual encarna los antecedentes más significativos; que auspician, que sirven de base inicial a las decisiones y acciones hostiles que tomen en un contexto histórico particular, la dirigencia de una nación, e inclusive, cada individuo *per se*.

Ahora bien, y siguiendo el mismo orden de ideas, hay un factor importantísimo a tomar en cuenta: el discurso. Según Francisco Tomás y Valiente, el discurso es un detonador fehaciente de la posibilidad de conflicto.²⁰ En consecuencia, una de las primeras expresiones de una disposición para los conflictos se refleja en el contenido de lo que se dice y cuya justificación se configura en función de un determinado contexto. Así, la importancia concerniente al discurso se decanta en la relación de éste con respecto a la oratoria conflictual o pre-conflictiva. Tal como lo manifiesta Senger (1962):

“En efecto, el arte de la oratoria –eso es, el arte de hablar con elocuencia, de conmover y persuadir a la multitud- ha jugado un papel esencial desde los orígenes de la historia hasta nuestros días. No siempre ha sido un sustituto de la acción; a menudo ha impulsado a los pueblos a proceder. Ha fundado imperios o destruido instituciones, según Cicerón. Al interpretar los sordos rumores circulantes, al darle una expresión al confuso descontento, un objetivo preciso a la desordenada agitación, la elocuencia ha desencadenado revoluciones.” (p. 9)

²⁰ “Cuidado con las palabras, porque preparan el camino de las bombas.”

Desde la perspectiva de las relaciones internacionales, y sin disminuir la posibilidad de servir también a conflictos inter-individuales, el arte de la oratoria, además de favorecer revoluciones o cambios sustanciales, también ha contribuido a desencadenar bajo circunstancias propicias la guerra y cualquier tipo de conflicto. Es por ello que se debe atender a la evaluación del discurso implícito en el estado de latencia conflictual ya que éste presenta el síntoma preliminar del deterioro de las relaciones. El discurso encarna uno de los instrumentos de relación, de intercambio entre los diversos actores vinculados en todo proceso político. Por otra parte, el discurso del estado de latencia sirve tanto para agregar simpatizantes como para atacar a los adversarios. Su contenido puede mutar desde los descréditos genéricos hasta las descalificaciones personales. Bajo esta consideración, se convierte en uno de los instrumentos más poderosos en el juego político.

Considerando estas apreciaciones, quien emite el discurso latente conflictual puede esgrimir o manipular antes del despertar del conflicto todo un sistema de argumentos que se caracterizan por cumplir con ciertos parámetros de rigurosidad lógica y con la suficiente fuerza emotiva para persuadir y movilizar de forma vigorosa a la mayoría de los ciudadanos o a aquéllos que necesitan sean agregados a su objetivo; en virtud de que sólo la convicción que brota de la voluntad personal es capaz de activar de manera eficaz todos los actos del hombre, incluyendo su propia inmolación, sin necesidad de supervisión.

En consecuencia, los argumentos destinados a la manipulación de los individuos, deben reflejar ciertos principios que le revistan de legitimidad y coherencia (al menos de forma ilusoria). Asimismo, deben abrigar principios incuestionables como por ejemplo: libertad, justicia, autodeterminación, fidelidad, lealtad, equidad referente, identidad cultural, patriotismo, nacionalismo, etc.

Para concluir con este espacio relacionado con el estado latente conflictual, debemos expresar que para hacer más probable la ocurrencia de determinados eventos por intermedio del discurso latente, el mismo debe diseñarse en función de consideraciones y hechos que sean compatibles con sus propósitos: el discurso está enmarcado en un momento en el cual es necesario sondearlo con respecto a sí mismo. Su contenido, significado y alcance no pueden entenderse de forma unidimensional, sino de forma multidimensional y sintética, es decir, el mundo político o al menos sus principales exponentes, en función de la manipulación interesada o no de realidad, sea ésta individual, grupal, nacional y, hasta internacional (símbolos, creencias, eventos específicos, antecedentes históricos, antagonismos precedentes, celos nacionales, desconfianza, prejuicios, etc) tratan de orientar de forma generalizada el comportamiento de las principales fuerzas o pasiones que motivan a ese individuo o, en el caso de las relaciones políticas, a esa nación.

Veamos ahora cómo, conociendo la anatomía de la disposición al conflicto, pudiéramos brindar aportes para la resolución de los mismos dentro de los linderos de los recursos pacíficos.

Para acercarnos al aporte de Galtung a la resolución y prevención de conflictos y la base en la que se sustentan sus ideas, es condición imprescindible analizar los tres conceptos básicos que están presentes en toda su obra: paz, conflicto y violencia, especialmente la relación existente entre los dos últimos. Según Galtung, el tratamiento

del conflicto por medios no violentos y creativos es crucial para lograr la paz y eso requiere profundizar en la cultura y estructura social, donde se origina el conflicto, como mejor forma de prevenir y, en su caso, de resolver los brotes de violencia. En tal sentido, debemos empezar reconociendo que los conflictos aparecen como una constante en la historia de la humanidad. Son, como afirma nuestro autor, inherentes a todos los sistemas vivos en cuanto portadores de objetivos. En algunas etapas de la historia fueron como la fuerza motora que contribuyeron a generar verdaderos cambios en provecho del hombre, pero en otras, trascendiéndose a sí mismos y convirtiéndose en violencia –*metaconflicto*– condujeron hacia la deshumanización absoluta. De ahí su importancia y sentido para la vida y el destino de las personas. De ahí la imperiosa necesidad de conocerlos en su complejidad práctica, en sus lógicas internas y externas, para poder finalmente teorizarlos y sistematizarlos para devolverlos a la realidad en forma de modelos y conceptos accesibles y manejables por la racionalidad humana y así, en la medida de lo posible, contribuir hacer más llevadero nuestro, a veces duro, peregrinaje por el mundo.

El punto de partida de Galtung es que el conflicto es obvio en la sociedad pero no la violencia -la guerra es una de sus manifestaciones- y por tanto, el conflicto no necesariamente tiene que finalizar en violencia física y verbal. El fracaso en la transformación del conflicto es lo que conduce a la violencia. Rechaza la tesis de Hobbes, quien consideraba que en el estado de naturaleza el hombre era un lobo para el hombre. Para Galtung, la violencia no está en la naturaleza humana. El potencial para la violencia está en la naturaleza humana pero las circunstancias condicionan la realización de ese potencial. En este sentido, manifiesta que la violencia no es como el comer o las relaciones sexuales, que se encuentran por todo el mundo con ligeras variaciones.

El cuestionamiento de este científico es cómo abordar el conflicto con ideas, medios y acciones, para que siempre que surja se pueda canalizar hacia una solución que no origine violencia y eso sólo es posible por medios pacíficos; para llegar a ello es preciso adentrarse en el origen y en la naturaleza del conflicto. De tal modo que, haciendo analogía, Galtung considera que el conflicto tiene su propio ciclo de vida, como cualquier organismo vivo; aparece, crece hasta llegar a su punto de máxima tensión, declina y desaparece, y a menudo reaparece. Las disputas surgen cuando hay uno o varios objetivos incompatibles y mutuamente excluyentes entre dos o más actores, ya sean grupos o Estados. Cuanto más básicos son los intereses en conflicto, mayor es la frustración si estos no son conseguidos. Esto puede conducir a la agresión, que puede ir desde una actitud de odio hasta el empleo de la violencia hacia los actores que obstaculizan la consecución de ese o esos intereses.

Así, la violencia pretende dañar humana y materialmente y, a veces con asiduidad. Normalmente cuando ésta surge origina una espiral de violencia o si se quiere una dialéctica entre defensa y revancha. Esta espiral se convierte, en palabras del autor, en un *metaconflicto*, o por así decirlo, en una metástasis en términos médicos, extendiéndose más allá de los objetivos que hay que preservar y destruir originariamente.

De esta forma, un conflicto puede adquirir una vida eterna, creciendo y menguando, desapareciendo y reapareciendo. Las controversias normalmente suelen ser complejas porque intervienen muchos actores y hay muchos intereses en juego y porque ambos, actores e intereses, evolucionan con el paso del tiempo. Es raro encontrar un conflicto elemental en el que dos partes implicadas persigan un único objetivo. El esfuerzo por cortar con todo ello, mediante algún proceso de resolución de conflictos, se convierte en una tarea ardua porque se crea una maraña de intereses sumamente compleja. Por eso, un importante número de ellos quedan sin resolver, pasando a un segundo plano o son

olvidados cuando otro conflicto reclama más atención. Otras disputas, sin embargo, son persistentes. Ni disipadas ni olvidadas, las actitudes de encono y el comportamiento destructivo empiezan a acumularse. Galtung propone, como paso previo para resolverlas, trazar un mapa lo más exacto a la realidad que incluya las partes implicadas, los objetivos, los enfrentamientos y los temas de fondo.

Dentro de las reflexiones que hace Galtung, está quizá la más importante y que guarda relación con nuestra connotación de animales políticos. Para Galtung, la política puede ayudar a crear esta cultura que él estima esencial para evitar en la medida de lo posible la violencia. Considera la democracia como el mejor sistema para crear lo que él llama una “cultura de paz”. Sin embargo, él mismo realiza una serie de críticas a este sistema político. En primer lugar, asegura que la democracia equivale a la dictadura del 51% frente al resto. Esto es algo que, sin embargo, está mitigado gracias a los derechos humanos, como él mismo reconoce. En segundo lugar, el autor asegura que la suma de todas las democracias no es la democracia universal. Una acción que afecte a otros Estados no tiene legitimidad solo por haber sido adoptada democráticamente (algo mitigado por las organizaciones internacionales, pero que puede derivar en la situación descrita en primer lugar)²¹. La conclusión que se extrae de todo esto es que la democracia conlleva un cierto grado de violencia estructural, pero menor que con otros sistemas de gobierno.

A grandes rasgos, los postulados de Galtung han sido punto de referencia de diferentes organizaciones no gubernamentales a las que concede un importante protagonismo en la resolución de los conflictos y en la búsqueda de la paz. Su objetivo es

²¹ Considérese la concepción opuesta derivada de las reflexiones de Hobbes para quien las relaciones internacionales son simplemente anárquicas.

conseguir, a través del método científico, una base teórica a los estudios de la paz en su más amplio sentido. Galtung deja expreso en su obra que el conflicto no se puede desterrar de las relaciones internacionales, al igual que no se puede hacerlo de las relaciones sociales, pero tampoco se debe asumir que la violencia en general, y la guerra como una manifestación de la misma, es consustancial al ser humano y al conflicto. Por tanto, se debe evitar recurrir a la fuerza generadora de violencia como forma de solventar las incompatibilidades entre las partes implicadas en el conflicto. El mejor y más eficaz instrumento para que esto no ocurra es la prevención de los conflictos y de la violencia. Si los mecanismos e instituciones responsables de ello fracasan nos arriesgamos a que la violencia explote. Igualmente, Galtung afirma -de manera contundente- que la aparición de la violencia es siempre señal de fracaso humano y social. Los conflictos hay que atajarlos antes que den lugar a la violencia, puesto que después los traumas y las secuelas que dejan las confrontaciones hacen más difícil su curación. La prevención y en su caso la resolución de los conflictos, tanto antes como después de la violencia, no hay que limitarlas a los aspectos visibles, por debajo de ellos se extienden en ocasiones unas culturas y estructuras sociales que son las verdaderas causantes de la violencia.

Para concluir, todas las políticas que se dirigen a prevenir la guerra y a robustecer la paz son abiertamente esperadas, pero sólo son realmente efectivas cuando trabajan de forma sincrónica y no de manera aislada. Bien pudiéramos aseverar que con respecto a Galtung se pudiese estar de acuerdo o discrepar, pero lo que nadie puede negar es que es uno de los contemporáneos que mayor esfuerzo ha hecho por sistematizar los estudios sobre la paz y la seguridad, por eso, es reconocido como uno de los fundadores de los estudios modernos sobre la paz.

CONCLUSIONES

En las siguientes líneas, se espera justificar el hecho de que se trunque el estudio presente debido a la solicitud expresada en las pautas de un número limitado de páginas. Sin embargo, como dejamos claro en la introducción, la delicia recibida y consumida durante el gran número de debates que construyeron la escolaridad de la Maestría en Ciencias Políticas, no amainó nuestro apetito, ahora voraz, de querer (re)producir lo enseñado, razón por la cual no pudimos desprendernos del hecho de conectar los tres debates ya referidos. En principio, la intención de este modesto acercamiento pretendió revisar desde el pensamiento clásico (el que se desarrolló), el estado de la naturaleza humana (pasando por una revisión de Hobbes en el subcapítulo segundo), para luego desembocar en una reflexión derivada de los planteamientos que realiza Oliveros (2008, 2009 y 2010) a través de sus teorías del antagonismo político –sin dejar de considerar la Teoría de los conflictos de Galtung (2003). Mediante el encuentro desde lo clásico hasta nuestros días, se reafirma que la relación de lo social y lo político a duras penas trasciende la naturaleza humana, y es por ello que el ejercicio de lo sociopolítico se ejecuta como la expresión del poder (voluntad o ejercicio de esa voluntad, tomando las nociones de Nietzsche y Foucault): esta vorágine en la que se deshilachan las pasiones humanas para construir sociedad o Estados no va nunca más allá de las distensiones propias humanas que buscan equilibrarse. En este sentido, este estudio propone que esa ‘suavización’ de tensiones puede ejecutarse al pensarse el lenguaje, el discurso, como motor ético que una vez encendido puede transmitirse entre pares para consecución de un estado político-social más armónico o, en su caso, que pueda reducir o atenuar posibles conflictos.

Adicionalmente, debemos añadir que a lo largo de esta tesis de Postgrado son muchas las ideas que se han ido percibiendo. Como ya se ha dicho en otras partes de la investigación, son muchos los pensadores que dedicaron y dedican su tiempo a estudiar aspectos relacionados con los conflictos, ora individuales, ora sociales. No es falso que ha habido desde ciertas décadas para acá un despertar interesado en los estudios referentes a la paz, aunque no es menos cierto que los estudios relacionados con los conflictos y su transformación se han elevado en número notoriamente. Tal y como hemos podido notar en nuestra investigación, existen diferentes formas de poder abordar un conflicto; no obstante, parece ser que la transformación se va convirtiendo en el modelo más idóneo a seguir. Desde esta perspectiva, somos de la creencia de que estamos encaminados hacia una nueva concepción de los conflictos que nos permite concebirlos positivamente en función de cómo son sean regulados. Con ello, afortunadamente, logramos derrumbar la imagen negativa que tenemos sobre los conflictos y que se basa en la destrucción y la violencia.

Es menester comenzar a dar una nueva mirada a los conflictos, puestos que siempre se les conceptualizado como ‘pugna de interés’, con lo cual ya se le adjudicaba el estigma de la imposibilidad de poder ser manejados positivamente. Debemos señalar que, satisfactoriamente, por intermedio de esta investigación, hemos descubierto que más que haber hecho una anatomía de los elementos fundamentales inherentes a los conflictos (un estudio modesto y mínimo sobre ‘conflictología’), hemos puesto ciertos ladrillos en la construcción de una investigación de la paz y para la paz.

En consecuencia, hemos logrado vislumbrar que con el uso de la transformación, las partes en conflicto podrían comunicarse haciendo uso de respuestas cooperativas y no competitiva. Aun cuando Hobbes, por ejemplo, estime que nuestra naturaleza humana no

podrá jamás prescindir de la necesidad del conflicto. Al contrario, al mostrar que nuestra naturaleza es así, se halla entonces el ser humano en ventaja, puesto que ya tiene a su favor el conocimiento de que es así, con lo cual podemos cómodamente descartar, como justificación, el hecho de que somos ignorantes de nosotros mismos. Quienes desean cooperar para buscar una solución al conflicto, hallan la más beneficiosa posible para ambas partes, primando los intereses comunes sin abandonar los intereses individuales.

Esta mirada desde nuestra investigación, puede permitir que los individuos, sociedades o naciones surjan fortalecidas al conocer la esencia de su ser del conflicto, que surjan fortalecidos de las experiencias conflictuales propias o externas y que éstos conocimientos les sean válidos para futuros conflictos, que de seguro, los habrá. Es importante recordar que en toda situación conflictiva existen injusticias que afectan enormemente y que producen experiencias que en muchos casos permanecen a lo largo de la existencia, sean individuales o sociales. De allí que sea ineludible que aquellas experiencias negativas reciban su debida importancia y sean tomadas en cuenta. Al hacer esta anatomía del conflicto, simultáneamente hemos dado con la medicina para el mismo.

Finalmente, un conflicto no puede transformado o solucionado si las partes están controladas por sentimientos o disposiciones como el odio o el rencor, sean individuos o sociedades o naciones. Se hace necesaria la ampliación de las percepciones, de tal forma que se sea capaz de entender los intereses y las necesidades de los otros como si fueran las mismas propias; se hace necesario un cambio en las relaciones de poder, de tal forma que se eviten los usos más autoritarios y de subordinación de los mismos.

En resumen, tanto los conflictos internacionales como los interpersonales presentan diferentes alternativas para abordarlos: actuar de una u otra forma ya es responsabilidad

de cada cual; lo realmente importante es aprender a resolver los conflictos poniendo fin a la espiral de la violencia sustituyéndola, mejor aún, por la de la paz. En definitiva, creemos que con este mínimo aporte de nuestra investigación, podemos concluir que si queremos construir la paz, hemos de crear una nueva concepción de los conflictos, a través de la cual se reconozca a todos los partícipes y se impida las formas más violentas de acción, que son las que llenado las páginas de nuestra historia humana. No hay de otra: es de total necesidad una buena educación y nuevas prácticas que acostumbren a las nuevas generaciones a utilizar estas nuevas alternativas.

www.bdigital.ula.ve

REFERENCIAS BIBLIOHEMEROGRÁFICAS

- Aristóteles. (1972). *Obras Filosóficas. Metafísica – Ética – Política – Poética*. New York: W. M. Jackson.
- Blumer, H. (1982). *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método*. Barcelona: Hora.
- Bravo, V. (1997). *Figuraciones del poder y la ironía*. Caracas: MAE.
- Cassirer, E. (1996). *El mito del Estado*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Clausewitz, K.von. (1984). *De la guerra*. Editorial labor. Barcelona.
- Fornis, C. (2005). La imposible paz estable en la sociedad griega: Ensayos de *koinè eiréne* durante la guerra de Corinto. En: *Studios de Historia Antigua*. 23, pp. 269-292. Universidad de Salamanca.
- (2015). "Rhodes during the Corinthian War: from strategic naval base to endemic stasis." En: *Historiká. Studi di storia greca e romana*. V, pp 433- 441.
- Funke, P. (1980a). *Homonoia und Arche. Athen und die griechische Staatenwelt vom Ende des Peloponnesischen Krieges bis zum Königsfrieden (403-387/6 v. Chr.)*: Wiesbaden.
- (1980b) „Stasis und politischer Umsturz in Rhodos zu Beginn des IV“. En: *Studien zur antiken Sozialgeschichte: Festschrift Friedrich. Vittinghoff, hrsg. W. Eck-H. Galsterer-H. Wolff: Köln, pp.59-70.*
- Gadamer, H. G. (1996). *Estética y Hermenéutica*. Madrid: Tecnos.
- (1997). *Historia y Hermenéutica*. Barcelona, España: Paidós.

- Galtung, J. (1984) *¿Hay alternativas! 4 caminos hacia la paz y la seguridad.*, Madrid, Tecnos.
- (1998) *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia.* Bilbao, Gernika Gogoratz.
- (2003c) *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización.* Bilbao, Gernika Gogoratz.
- (2003b), *Violencia Cultural.* Guernika-Lumo, Gernika Gogoratz.
- (2003a) *Trascender y transformar. Una introducción al trabajo de conflictos.* México, Transcend – Quimera.
- Gehrke, H. J. (1985). *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.:* München.
- Hampsher-Monk, I. (1996). *Historia del pensamiento político moderno.* Barcelona, España: Ariel.
- Hobbes, T. (1980). *Leviathan.* Madrid: Editorial Nacional.
- (1991). *Leviathan.* Londres: Britannica.
- (1993). *El Ciudadano.* Madrid: Ed. Debate.
- Hornblower S. y Antony Spawforth (1999). *The Oxford Classical Dictionary* (en inglés). *Homonoia.* Oxford: Oxford University Press (en línea).
- Jaeger, W. (1985). *Paideia.* México: FCE.

- Kagan, D. (2003). *Sobre las causas de la guerra y la preservación de la Paz*. Turner Publicaciones, Madrid. España.
- Levinas, E. (1993). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.
- (1995). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- (2000). *La huella del Otro*. México: Taurus.
- Low, P. (2007). *Interstate Relations in Classical Greece: Morality and Power*. Cambridge University Press.
- Mahan, A. (2000), *El Interés de Estados Unidos de América en el Poderío Marítimo*. Editorial Unibiblos. Bogotá.
- Mauriac, H. M. de. (January 1949). Alexander the Great and the Politics of "Homonoia". *Journal of the History of Ideas*. University of Pennsylvania Press, 10 (1): 104-114.
- Mead, G. H. (1953). *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós.
- Miranda, C. (1984). "Hobbes y la anarquía internacional". En: *Revista de Ciencia Política*. Vol. VI. No. 2; pp. 71-84.
- Nava, M. (2007) *Estudios sobre pensamiento antiguo*. Mérida, Venezuela: ULA-Consejo de Publicaciones.
- Norton, R. (2010). "[Unintended Consequences](http://www.econlib.org/library/Enc/UnintendedConsequences.html)". En: *Concise Encyclopedia of Economics*. Library of Economics and Liberty, visto en línea en: <http://www.econlib.org/library/Enc/UnintendedConsequences.html>
- Ober, J. (1998). *Political dissent in democratic Athens: Intellectual critics of popular rule*. Princeton: Princeton University Press.
- Oliveros, D. (2008). "Sustrato prebélico". En: *Revista Venezolana de Ciencia Política*. No. 33, Enero-Junio; pp. 11-72.

----- . (2009). “La disposición antagónica de los líderes”. En: *Revista Venezolana de Ciencia Política*. No. 35, Enero-Junio; pp. 85-114.

----- . (2010). “El Factor X”. En: *Revista Venezolana de Ciencia Política*. No. 38, Julio-Diciembre; pp. 11-29.

----- . (2012). “Sistema antagónico: antesala de la guerra”. En: *Revista Venezolana de Ciencia Política*. No. 42, Julio-Diciembre; pp. 11-43.

Platón. (2003). *Obras Completas*. (Tomo I al V). Madrid: Editorial Gredos.

Roisman, J. (2006). *The rhetoric of conspiracy in ancient Athens*. Berkeley: University of California Press.

Rosenberg, A. (2006). *Democracia y lucha de clases en la Antigüedad*. Madrid; El Viejo Topo

Sancho Rocher, L. “*Stasis y krasis en Tucídides*” (agosto 1994). En: **Habis**, v. 25, pp. 41-69; Sevilla.

Senger, J. (1962). *El arte de la oratoria*. Compañía General Fabril Editora: Buenos Aires.

Tucídides. (2000). *Historia de la Guerra del Peloponeso*. (Libros I al VIII). Madrid: Editorial Gredos.

Weber, M. (2002). *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México.

West, W. (1976). “Hellenic *homónoia* and the New Decree from Plataea”. Presented as a conference for the 108th anniversary of the American Psychological Association, December 29th 1976. En: <http://grbs.library.duke.edu/article/download/7631/14867>

Žižek, S. (2006). *Visión de paralaje*. México: FCE