



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

CONFLICTIVIDAD SOCIAL Y CONSTRUCCIÓN DE PAZ

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA:

JOSÉ MA. RODRÍGUEZ SAUCEDO



ASESOR: DR. ALÁN ARIAS MARÍN

MÉXICO, D.F.

2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres.
In memoriam.

A Andrés, María Fernanda y Pablo Matías,

en su diario caminar,
desde su niñez construyen,
con imaginación
y de forma lúdica,
un mundo de ensueño
y esperanza.

Agradecimientos.

Este trabajo, que obligadamente hay que presentar para optar por el grado de licenciado, es resultado de una inquietud que, a lo largo de los años (algunos cuantos), se ha constituido, para mí, en tema de investigación y reflexión. Asumir y entender que las sociedades contemporáneas tienen en el disenso y el conflicto la posibilidad de construirse y reconstruirse, en el día a día, pero, sobre todo, de reconocer la relevancia de quienes, en el andar cotidiano y con sus iniciativas expresadas por la vía del conflicto (muchas de ellas descalificadas y subestimadas por diversos grupos sociales y las instituciones) hacen su propia historia y se hacen a sí mismos.

La interrogante permanente sobre cómo se construye sociedad desde la protesta y la resistencia derivó, con el tiempo, en intercambio de puntos de vista respecto a esta cuestión de enorme relevancia para una sociología que trasciende lo constituido y privilegia el imaginario social. En este diálogo, en el que se hicieron evidentes convergencias y divergencias, han sido interlocutores, en distintos momentos, estudiantes de diversas generaciones de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, quienes, a través de comentarios y observaciones a lo expuesto en clases, contribuyeron a la valoración de nuevos y fructíferos elementos que permitieran comprender lo muchas veces incomprendido. A todos ellos, por siempre, mi gratitud.

Hay quienes, también, fueron de gran valía en la clarificación y precisión de ideas y argumentos para la realización de este trabajo académico. Alán Arias Marín, maestro-amigo, asesor y alentador incansable para que concluyera esta tesis, ha sido interlocutor permanente en mi cuestionamiento sobre el significado y relevancia del conflicto en la actualidad. De igual modo, para la comprensión de nuevas y originales maneras de valorar a la sociedad, pero principalmente sus expresiones críticas y cuestionamientos, fue sumamente enriquecedor, quizás por su actitud provocadora, sarcástica y desafiante, pero también porque me presentó

nuevas perspectivas de interpretación social, el intercambio de opiniones con mi maestro Julián Meza. La conversación, durante muchos años, con Cesáreo Morales fue de enorme relevancia y significación. Su obsesión por el rigor analítico y la necesidad de una argumentación sólida y cuidada para explicar la problemática social contribuyeron significativamente a que entendiera que la comprensión de lo político y lo social es un trabajo intelectual que requiere de disciplina y actualización constante. A estos tres filósofos, gracias por contribuir, desde muy distintas facetas y perspectivas teóricas, a mi formación académica, pero principalmente por otorgarme su amistad.

Carlos Ballesteros y Luis Gómez, en encuentros ricos en conocimiento sobre temas políticos y teorías sociológicas contemporáneas, mucho han aportado, independientemente de opiniones contrastantes o quizás por ello, a que precise ideas y formas de emplazar teóricamente los problemas sociales. Ante su valioso aporte, que se refleja en este texto, mi agradecimiento inconmensurable.

Los comentarios a este escrito por parte de Arturo Chávez, Edgar Tafoya y Sergio Varela, integrantes del sínodo, en mucho alientan a seguir investigando sobre la conflictividad social en las sociedades contemporáneas, tanto desde una dimensión teórica, como a través del entendimiento de distintos conflictos sociales.

A quienes de una u otra manera han contribuido a la realización de este trabajo les agradezco su aporte y apoyo, pero también los eximo de cualquier responsabilidad que, como se dice coloquialmente, sólo recae en quien tuvo la osadía de escribir una tesis que, como cualquier trabajo académico, no puede estar exento de comentarios críticos.

Índice.

Introducción.	2
Capítulo 1. Socialización y positividad del conflicto.	11
1.1 El efecto de socialización del conflicto.	11
1.2 La función social del conflicto.	19
1.3 Conflictos de valores y conflictos de interés.	27
1.4 Conflictividad y orden social.	34
Capítulo 2. El conflicto, elemento productivo de la sociedad.	38
2.1 Integración social y potencialidades de protesta. Habermas: acuerdo racional.	39
2.2 Disentimientos y contingencia. Wellmer: eticidad democrática.	60
2.3 Conflictividad y espacio público. Dubiel: conflictos cultivados.	72
2.4 Agravios morales y reconocimiento. Honneth: Eticidad postradicional.	80
Capítulo 3. Construcción de paz.	90
3.1 Concepto y operacionalización de la construcción de paz posbélica.	90
3.2 La construcción de paz ante la presencia de grupos armados irregulares.	96
3.3 Los disensos a la construcción de paz liberal.	106
3.4 La construcción de paz social o emancipadora.	110
Conclusiones provisionarias.	120
Bibliografía.	127

Introducción.

El conflicto es inherente a las sociedades democráticas; constituye centro y eje de la socialización; deja a la luz las relaciones sociales a veces antagónicas, determinadas por intereses contrapuestos y/o valores diferentes, en las cuales uno puede reconocerse en el otro, independientemente de las posiciones contrastantes. Una percepción del conflicto de esta naturaleza obliga a que no se le considere ni se le entienda desde connotaciones limitadas y negativas, como ha sido el caso de la tradición filosófico-política que tiene su origen en Hobbes, para quien el conflicto en tanto que lucha entre intereses materiales es expresión fáctica de inestabilidad social y política.

Por el contrario, se le ha de entender, de acuerdo con Michel Wieviorka, como “una relación desigual entre dos personas, dos grupos o dos conjuntos que se oponen dentro de un mismo espacio y cuyo objetivo u horizonte no es aniquilar a la parte adversaria (y, al hacerlo, eliminar la relación misma) sino modificar dicha relación y, al menos, reforzar la posición relativa que cada parte tiene dentro de ella”,¹ por lo que es muy distinto a la ruptura, que se manifiesta tanto a través de la separación entre personas, grupos sociales o conjuntos de individuos vía el distanciamiento o la negación mutua y total, como mediante la destrucción de aquellos con los que se establece o mantiene contacto.

El conflicto es un proceso interactivo, una relación social y una creación humana que puede ser atendido, gestionado y transformado vía el diálogo para hacer improbable que se manifiesten conductas violentas o disruptoras y, en caso de presentarse, transformarlas en iniciativas pacíficas de cambio. Una definición de conflicto que tiene como elemento distintivo la confluencia de actores que privilegian la paz sobre la confrontación bélica contrasta con la violencia, en tanto que manifestación de un comportamiento social que trata de resolver las incompatibilidades por la fuerza. También, el conflicto es radicalmente diferente a la guerra que, de acuerdo con Clausewitz, se aboca a la aniquilación del enemigo, y cuyo propósito esencial es, afirma Elías Canetti, “matar por *montones*, hay que

¹ Wieviorka, Michel, “Violencia y conflicto” en Zuñiga, Víctor (coord.), *Identidad y diversidad. Diálogos Fórum Universal de las Culturas*. Monterrey, Fondo Editorial de Nuevo León, 2007, pp. 72

acabar con la mayor cantidad posible de enemigos; la peligrosa masa de adversarios vivos ha de convertirse en un montón de muertos. Vence el que mata a más enemigos... la guerra nunca es guerra de verdad si antes no se apunta como objetivo conseguir un montón de muertos enemigos”.²

Si el conflicto es consustancial a la sociedad y tiene una función de integración social, se otorga preponderancia a la política sobre la guerra, e incluso se pone el énfasis no en la continuidad entre éstas sino en su ruptura, su *hiatus*, se establece con claridad que “la guerra no es en modo alguno objetivo o incluso contenido de la política”,³ sino un presupuesto que se presenta siempre como posibilidad real, como una determinación específica de la acción y el pensamiento, que origina un comportamiento específicamente político, característica que permite afirmar que el conflicto político y social no es belicista o militarista, no es una guerra sangrienta o una acción militar de lucha, no está fundado en la idea de un enemigo total o absoluto, frente al cual sólo es factible matar o morir.

El conflicto no es la guerra, es expresión de lo político e inseparable de éste, indica el surgimiento de un desafío manifestado como antagonismo u oposición que revela “un cierto grado de intensidad de la asociación o disociación de hombres. Sus motivos pueden ser de naturaleza religiosa, nacional (en sentido étnico o cultural) económica, etc.”,⁴ que se define por la posibilidad de diferenciar correctamente entre amigos y enemigos, “distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos”.⁵ Esta distinción es el criterio de lo político, criterio existencial, muy concreto, afilado, ni abstracto, ni general, pero que permite precisar que el enemigo político simplemente es “el otro, el extraño, cuya esencia se determina porque es existencialmente distinto en un sentido particularmente intensivo... pueden producirse conflictos con él que no puedan resolverse ni desde alguna normativa general previa ni en virtud del juicio o sentencia de un tercero <<no afectado>> o <<imparcial>>”.⁶ El concepto de enemigo, en consecuencia, al igual que el de guerra y lucha, “adquieren su sentido real por el hecho de

² Canetti, Elías, *Masa y poder*, Barcelona, Muchnik Editores, 1981, pp. 63 (subrayado del autor).

³ Schmitt, Carl, *El Concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, pp. 64

⁴ *Ibidem*, pp. 68

⁵ *Ibidem*, pp. 56

⁶ *Ibidem*, pp. 57

que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente”,⁷ al sustentarse en la hostilidad, el combate y la animosidad.

En cada motivo político, en cada acción y, sobre todo, en cada conflicto se experimenta, se siente, se valora lo que une o separa a los individuos frente al objeto de disputa, los intereses o valores enfrentados, las diferencias y las inconformidades. Lo político, abierto mediante el criterio de la distinción amigo-enemigo, en su intensidad de asociación o disociación, de unión o separación, permite vislumbrar lo que realmente está en juego en los diversos conflictos inherentes a la vida pública e indica que “un conflicto extremo sólo puede ser resuelto por los propios implicados; en rigor sólo cada uno de ellos puede decidir por sí mismo si la alteridad del extraño representa en el conflicto concreto y actual la negación del propio modo de existencia y en consecuencia si hay que rechazarlo o combatirlo para preservar la propia forma esencial de vida”.⁸

El enemigo no se reduce al opositor en una discusión ni al competidor económico, no se trata de un adversario privado que nos odia por antipatía, sino aquel con el que se establece una relación de hostilidad. En lo político, por lo tanto, sólo se hace referencia al enemigo público, “enemigo es en suma *hostis*, no *inimicus* en sentido amplio, es *polémios*, no *ekhthrós*”.⁹ Una vez resuelto el criterio de lo político dentro del Estado como unidad política organizada es posible la distinción entre enemigo interno y externo, aquel que desde adentro o desde afuera opone o combate en un sentido concreto, vital, la misma existencia de la unidad política.

Lo político, para Schmitt, se manifiesta en lo que denomina la alta política, “la política de gran estilo”, la política exterior y se realiza por parte de los estados soberanos, que tiene la facultad de determinar quién es el enemigo y combatirlo. La política interior, en cambio, es considerada un asunto policial, una cuestión relativa a la seguridad y el orden. En tal caso, lo que “había de hecho era únicamente policía, no política, a no ser que se consideren

⁷ *Ibidem*, pp. 63

⁸ *Ibidem*, pp. 57

⁹ *Ibidem*, pp. 59

política las intrigas palaciegas, las rivalidades, las frondas y los intentos de rebelión de los descontentos, en una palabra, las <<alteraciones>>”.¹⁰

Sin embargo, en la época contemporánea hay un rasgo que no puede eludirse y en el que pone énfasis Schmitt en el prólogo de 1971 a *El concepto de lo político*, que ante el surgimiento de nuevos sujetos “ya no estatales”, que pueden catalogarse como actores no estatales, se pone en cuestión la monopolización de lo político por parte del Estado¹¹ y se revela que “los nuevos protagonistas pasaron a ser el núcleo de todo el complejo de problemas denominados ‘políticos’. Aquí reside el comienzo y el impulso de todo intento de reconocer a los muchos y nuevos sujetos de lo político, quienes devienen activos en la realidad política, en la política de Estado o no-Estado, y que llevan a cabo nuevos tipos de agrupamiento amigo/enemigo”.¹²

La caracterización del conflicto como aquel que distingue claramente entre amigo y enemigo en el marco de una unidad política o Estado ha propiciado interpretaciones en las que se otorga preponderancia a un decisionismo fundado en el predominio absoluto de la autoridad soberana que detenta el poder y en el caso extremo o límite toma decisiones, a fin de preservar la unidad, privilegiar la cultura de la coherencia y mantener al pueblo unificado, bajo la premisa de la razón de Estado, ante la amenaza que significa la existencia de un enemigo.

La concepción del conflicto como serio desafío político enfatiza el riesgo que significa para la unidad y cohesión de la sociedad, dado el predominio de las formas violentas de comportamiento que se manifiestan en confrontaciones o interacciones en pugna entre dos

¹⁰ *Ibidem*, pp. 40-41, prólogo de 1963.

¹¹ Sobre este punto *vid*, Marramao, Giacomo, *Poder y secularización*, Barcelona, Ediciones Península, 1989, pp. 170. Marramao, Giacomo “Razón, poder, complejidad: Los desarrollos de la teoría social de Weber a Luhmann” en Labastida Martín del Campo, Julio, *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*, México, Siglo XXI, 1986, pp. 331-334. Marramao, Giacomo, “El exilio del *nomos*. Carl Schmitt y la *globale zeit*”, *Pasaje a occidente. Filosofía y globalización*. Buenos Aires, Katz editores, 2006, pp. 129-150.

¹² Schmitt, Carl, *op. cit.*, prólogo de 1971, citado en Marchat, Oliver, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. México, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 65.

partes, hasta el punto de que tanto la sobrevivencia de quienes participan de esta lid, como el orden, la seguridad y la paz de una comunidad o asociación política es puesta en riesgo. La superioridad otorgada a la autoridad como el núcleo regulador de la convivencia, con base en el criterio de que en términos jurídico-políticos tiene que imperar la relación mando-obediencia, deriva en una concepción policial de los conflictos y que se constituya en un serio obstáculo para la democratización, al soslayarse el dato claramente constatable de que los conflictos sociales son impulsores del cambio político, ya que éstos en la mayoría de los casos no se reducen a formas violentas de comportamiento ni tienen siempre connotaciones negativas, sino que contribuyen a dotar de significados a la propia sociedad.

Una perspectiva de este tipo, deja de lado que a diferencia de tiempos pretéritos, hoy resulta insuficiente pensar en términos de homogeneidad y uniformidad, a partir de una totalidad social o justificaciones trascendentales de relaciones de dominación, ante la constatación fáctica de que existe una pluralidad de formas de vida y diversidad de culturas que reclaman reconocimiento social y político. En consecuencia, la integración ya no es posible a través de las semejanzas, por ejemplo, de tipo religioso, étnico o de tradiciones nacionales, sino únicamente a través de las diferencias o, al menos, del reconocimiento de las divergencias con las que se interactúa cotidianamente.

Frente a la forma de entender los conflictos simplemente como hechos limitados y negativos, hay concepciones que los consideran fenómenos transitorios que las sociedades deben superar en el curso de su evolución o expresión de trastornos de crecimientos pasajeros y fructíferos, que conjuran las explosiones ingobernables y contribuyen a la estabilidad de los sistemas sociales; se valora la función social que tienen y el papel que desempeñan para preservar y, en algunos casos, consolidar el orden político.

En última instancia, se está ante una concepción acotada de la conflictividad social, en la que tiene relevancia estratégica la idea de que sólo en las sociedades liberales-democráticas de mercado el conflicto tiene una función constructiva, de integración social, porque en esas sociedades se han desarrollado los medios suficientes para la neutralización de las contradicciones y la consolidación de lo que podría ser denominado, no obstante la

paradoja, como la civilización de la confrontación. Se establece que el mercado y la competencia entre partidos son mecanismos y procedimientos idóneos y efectivos de regulación y reproducción de las sociedades, además de aceptar que lo público es espacio exclusivo del Estado, la política se limita al ámbito estatal y se da un irrenunciable culto a la autoridad, elementos que sólo pueden propiciar situaciones de contingencia, al pretender anteponer el control político a quienes reivindican la disidencia por fuera de los cauces legales e institucionales.

La restricción de la política a simple acción administrativa ha derivado en que se privilegien los enfoques institucionales que limitan esta actividad a formas de gobierno y mecanismos y procedimientos para garantizar y preservar el orden político y una idea acotada de democracia restringida a estructura jurídica y régimen político, con la única intencionalidad de justificar la unidad y cohesión sociales.

Sin embargo y a contrapelo de la posición centrada en el predominio absoluto de la ley y la autoridad, así como del respeto a las instituciones, no puede soslayarse que en las sociedades democráticas se asiste a cada vez un mayor número de conflictos, que se presentan como expresión diáfana de disenso que cuestiona el orden político y legal, al tiempo que revelan la imposibilidad de que los asuntos políticos se restrinjan al consenso. Cass Sunstein le atribuye al disenso un rol disparador de la lucha por el reconocimiento y dinamizador de los procesos de deliberación pública¹³. Esta cualidad de los conflictos obliga a no catalogarlos sólo como amenazas claras y evidentes para la vigencia de la legalidad y el entramado institucional, cuando se ha demostrado que la construcción de la democracia tiene en la conflictividad social a uno de sus pilares básicos.

Aceptar y reconocer, que en muchos casos, el conflicto es el detonador de transformaciones políticas de colectividades y naciones, resultado de las exigencias y demandas de grupos y sectores sociales que no se sienten representados en las instituciones e incluso consideran

¹³ Cass Sunstein, *Why Societies Need Dissent*, citado en Pereira, Gustavo, "Eticidad democrática y lucha por el reconocimiento: una reconstrucción de la influencia de Hegel en la democracia deliberativa", *Areté*, Revista de Filosofía Vol. XXIII, N° 1, Perú, 2011, pp. 125-158. [Fecha de consulta: 3 de agosto de 2013] Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80929837022>

que sus derechos están siendo conculcados, además de que han visto seriamente limitadas sus posibilidades de que se les reconozcan sus propias modalidades de organización, permite profundizar en la democratización de la sociedad.

La incidencia de organizaciones civiles y minorías culturales, reivindicadoras de demandas particulares, en el espacio público ha contribuido a la configuración de un sistema democrático sustentado en la idea de que “la democracia es una teoría de la integración política a través del conflicto más que del consenso”,¹⁴ como se puede evidenciar en las diferentes y variadas formas de expresión y manifestación de la sociedad civil, entre las que se encuentran muy distintas propuestas ciudadanas, movimientos sociales e incluso conflictos que han dejado secuelas de dolor.

La confluencia de esta diversidad de iniciativas ha propiciado cambios y modificaciones políticas que han hecho posible la conformación de una noción de democracia que no se limita al simple régimen político o a un sistema de gobierno basado en mayorías, sino que, por el contrario, constituye toda una forma de vida social o de sociedad, donde la cuestión esencial y prioritaria es el modo de valorizar las diferencias y de entender y tratar a las minorías culturales activas, así como de garantizar su participación e incidencia en la vida política, a fin de que construyan su propia historia, al mismo tiempo que edifican su propio destino.

El efectivo reconocimiento del elenco de opiniones y puntos de vista sobre la dinámica social, pero también el conjunto de movimientos sociales y ciudadanos que reivindican la acción de la sociedad como dínamo que posibilita la existencia de un orden político que no se restringe al arreglo institucional otorgado de una vez y para siempre, revela en toda su dimensión que la política ya no se limita al ámbito estatal, sino que se asiste a una desestatización de la política, y que la democracia no se circunscribe sólo a un modelo institucional, sino que se cimienta en la sociedad civil como imaginario colectivo o en una teoría del poder político entendido como un espacio simbólicamente vacío que sólo puede

¹⁴ Para este tema, *Cfr.* Maestre, Agapito, “Ensayo preliminar”, en Rodel, Ulrich *et al*, *La cuestión democrática*, Madrid, Huerga & Fierro, 1997, pp. 9

ser ocupado, también, simbólicamente por la diversidad de grupos, organizaciones civiles y movimientos sociales que se manifiestan en contra de que se les descalifique por cuestionar la homogeneidad social y cultural de la sociedad, al reivindicar el derecho a tener derechos (H. Arendt) y demandar que se reconozcan sus diferencias. El reconocimiento mutuo del derecho a tener derechos es una reformulación del reconocimiento recíproco como miembros libres e iguales de la sociedad civil, reconocimiento que constituye la base de la voluntad general de autogobierno.

Desde esta perspectiva, la democracia está basada en la sociedad civil y no sólo en una específica forma de gobierno, de acuerdo con lo señalado por Rödel, Frankenberg y Dubiel, y se sustenta en los siguientes presupuestos: en primer lugar, en la existencia de un espacio público político donde se manifiestan los reclamos de los distintos grupos sociales, confluyen los movimientos sociales y se presentan las iniciativas ciudadanas; en segundo, el reconocimiento mutuo de todos los integrantes de la sociedad del derecho a tener derechos, independientemente de sus diferencias culturales; y en tercer término la emergencia de una sociedad civil comprendida más como el espacio del conflicto y de la pluralidad que del consenso y la armonía¹⁵. De esta manera, la sociedad civil está en condiciones de ocupar de manera simbólica el poder político considerado como un lugar vacío, materialmente de nadie y potencialmente de todos, pero del que ninguno puede tener el pleno control porque se correría el riesgo de que se impusiera una determinada forma de igualdad sustancial y se instaurara la concordia absoluta que no permitiría la menor diferencia ni la posibilidad de disentir.

Ante ello, resulta imprescindible avanzar en una construcción de paz que trascienda el ámbito de los espacios institucionales y ponga en el centro la posibilidad de participar desde el disentimiento en el espacio público para llegar a acuerdos, pero también superar situaciones de menosprecio y agravio moral, producto de patologías sociales, que se expresan en conflictos sociales por demandas de reconocimiento, manifestadas a través de muy variadas formas de resistencia y protesta social, a fin de establecer los fundamentos morales de una concepción de justicia a partir del propio análisis de la sociedad.

¹⁵ Rödel, Ulrich *et al*, *La cuestión democrática*, Madrid, Hueriga & Fierro, 1997

El obligado punto de partida es otorgar relevancia a la autonomía de los individuos, para distinguir entre las acciones autónomas y heterónomas, y establecer instituciones sociales cuyo contenido ético posibilite que los sujetos aprendan a ver los deseos del otro como condición de realización de los propios, vale decir, que los fines individuales devengan objetivos. Se trata pues, en suma, de construir paz a partir de instituciones que hagan posibles prácticas normativas en donde la autonomía individual es alcanzada de modo intersubjetivo mediante relaciones de reconocimiento recíproco, a fin de lograr una cultura de la libertad que sea resultado de las luchas por el reconocimiento de quienes han sufrido de desprecio social y cultural.

El desarrollo de las distintas formas de caracterización del conflicto por parte de teóricos de la sociología y la filosofía, destacadamente miembros de lo que se podría denominar la segunda y tercera generación de la Escuela de Frankfurt, así como las maneras de avanzar en procesos de construcción de paz que permitan superar situaciones de conflictividad que trasciendan la idea de una paz liberal sustentada en una modernización conservadora y pongan el énfasis en una paz social o emancipatoria sustentada en los fundamentos morales de una concepción de justicia que permita el reconocimiento recíproco de los grupos sociales y los ciudadanos es el propósito de los tres capítulos que conforman este documento.

Capítulo 1

Socialización y positividad del conflicto.

La centralidad e importancia del conflicto es una realidad incuestionable en las sociedades; en muchas ocasiones los conflictos constituyen el detonador de cambios y transformaciones sociales y políticas que permiten mejores condiciones y calidad de vida para individuos y grupos. El aspecto esencial de los conflictos es que a diferencia de la guerra, en éstos no se confrontan enemigos, sino sólo adversarios dispuestos a estabilizar vínculos sociales y afirmar un proceso de socialización, mediante el mantenimiento de un vínculo entre los actores y el reconocimiento explícito de que se está ante una relación entre opositores.

Una valoración del efecto de socialización que tiene el conflicto, así como del papel positivo y la función social que tiene es propósito de este capítulo, para lo cual se revisan los planteamientos que sobre estos aspectos realizan Georg Simmel y Lewis A. Coser. También, se precisa la diferenciación entre los conflictos de valores, articulados en torno a principios y cuestiones identitarias, y los conflictos de intereses, centrados en cuestiones referentes a la distribución de recursos. Sobre esta temática se recurre a las teorías que en torno a este punto construyeron el sociólogo del derecho Vilhelm Aubert y el economista Albert O. Hirschman. Un tercer punto desarrollado en este capítulo es el referente a la concatenación entre conflictividad social y orden, es decir, como el conflicto contribuye a la estabilidad política y social.

1.1 El efecto de socialización del conflicto.

Entre el conjunto de autores que subrayan la centralidad e importancia del conflicto destaca Georg Simmel. La prolífica obra de este autor tiene como punto de partida el señalamiento de que la acción recíproca entre varios individuos es la base para la existencia de una sociedad¹⁶ y que el conflicto es una forma de socialización, ya que “si toda interacción

¹⁶ Cfr. Simmel, Georg, *Sociología. Estudio sobre las Formas de Socialización*, 2t. Madrid, Alianza Editorial, 1986.

entre los hombres es socialización, entonces, el conflicto, que no puede reducirse lógicamente a un sólo elemento, es una forma de socialización, y de las más intensas”,¹⁷ al precisar que la diada constituida por los competidores u opositores implicados en un conflicto es la unidad sociológica básica y el obligado punto de partida para el desarrollo de las sociedades.

La caracterización del conflicto como elemento de socialización le permitió a Simmel descalificar, enfáticamente, la convicción generalizada entre académicos, políticos y la propia sociedad de que solamente la armonía social podía salvar la sociedad civil de un colapso. Simmel corroboró que la unidad y cohesión de las sociedades modernas sólo es posible mediante una mixtura peculiar de elementos aplacativos y agonísticos. En su estudio titulado *El conflicto* demostró que las sociedades estables están localizadas en el punto medio de una escala en la que las sociedades caracterizadas por un consenso estacionario están puestas en un extremo y sociedades caracterizadas por disolución social puestas en el otro.

Simmel detectó las huellas de una relación en las que se entremezclan disenso y consenso, incluso en conflictos que ya han degenerado en violencia. Mientras que los adversarios en estas luchas continúan para exhibir una buena disposición de sobra a sus opositores, una específica fuerza está presente y potencialmente podría limitar el conflicto. Lo contrapone, con esta forma de definirlo, a la indiferencia, esto es, a la *no-relación* entre individuos, que identifica con la pura negatividad; privilegia el momento de la interacción sobre el de la ruptura, caracterizado por la disociación, en donde no quedan más opciones que el distanciamiento o negación mutua y total, en el mejor de los casos, o el quebranto del otro, en el peor.

El conflicto se constituye en “una protección frente al dualismo que separa y en una vía hacia cierta unidad... sea la que sea y aunque suponga la destrucción de una de las partes..., en sí mismo ya es una resolución de la tensión entre los contrarios”.¹⁸ La

¹⁷ Simmel, Georg, *El Conflicto. Sociología del Antagonismo*, Madrid, Ediciones Sequitur, 2010, pp. 17

¹⁸ *Ibidem*.

pretensión de la paz es entendida sólo como la expresión del hecho de ser síntesis de elementos de que se está contra uno o con uno bajo un concepto superior.

Si para Simmel el rechazo y la disolución de las relaciones sociales tienen como aspecto definitorio la negatividad, se requiere superar esta visión. La manera de hacerlo es mediante el señalamiento de que el conflicto representa un elemento positivo, al tejer desde las negaciones una unidad a la que considera conceptual, pero no fácticamente disyuntiva y subraya la “positividad sociológica del conflicto”,¹⁹ sin eludir que se trata de una acción *sui generis*, al significar la negación de la unidad. Es la presencia de lo negativo en la unidad, el elemento que le permite a Simmel señalar que “los movimientos convergentes de la unidad social están inseparablemente entrelazados con los divergentes”.²⁰

Convergencia y divergencia son elementos constitutivos de toda unidad y esta cualidad le otorga al conflicto su característica de elemento positivo de integración social, en contraste con la perspectiva que lo cataloga como una alteración introducida en el sistema por fuerzas extrañas a él, lo califica como una perturbación, un fenómeno negativo, anómalo, que tiene su origen en la conducta irracional de los individuos, al desafiar las normas de convivencia que han de guiar sus acciones y cuestionar una noción de política limitada al ejercicio gubernativo y administrativo de los asuntos colectivos, mediante ajustes funcionales y posicionamientos formales entre los actores institucionales.

La positividad del conflicto, en el que se articulan en torno a una unidad las convergencias y divergencias, los puntos de consentimiento y disentimiento, está en la capacidad de que individuos u organizaciones sociales para poner en cuestión los fundamentos de un orden social que les conculca derechos y les limita sus posibilidades de desarrollo para lograr una vida digna y buena. Se privilegia la dimensión intersubjetiva como procedimiento en la construcción de acuerdos y la determinación de las normas de convivencia; se reconoce a los individuos como personas y se le garantiza su libertad. La política es entendida como una permanente y constante búsqueda de consensos sobre las normas de convivencia en

¹⁹ *Ibidem*, pp. 18

²⁰ *Ibidem*

contextos de pluralidad política, social y cultural; se hace en el ámbito público que no es entendido como espacio exclusivo del Estado, sino punto de convergencia de una gran diversidad de iniciativas ciudadanas.

El conflicto, que aparentemente rompe con la unidad, contribuye a dirimir divergencias y dualismos y a construir una cierta forma de unidad, articulada en torno a la diversidad. “Al igual que el cosmos, para tener forma, necesita ‘amor y odio’, fuerzas de atracción y de repulsión, la sociedad necesita un combinado de armonía y disonancia, de asociación y lucha, de simpatía y antipatía para definir su forma”,²¹ la sociedad es el resultado de la interacción entre ambas categorías, las tendencias integradoras y disgregadoras son constitutivas de la sociedad y, por consiguiente, son positivas. Las diferencias diametrales conforman una unidad, por lo que es necesario entender que “en el conjunto de la vida, *latu sensus*, también el elemento que se antoja molesto o destructivo, es positivo, aporta, complementa, ejerce su función”,²² la oposición como incompatibilidad puede entenderse como unidad si se asume que “ante el carácter aparentemente destructivo que en lo social puede tener el fenómeno sociológico del conflicto, conviene no olvidar que la unidad engloba a los contrarios”.²³

Los factores disociativos, inherentes al conflicto, están destinados a prefigurar una síntesis. Sin embargo, las ciencias sociales que, según Simmel, sólo tienen como objetos de análisis el individuo y la sociedad (unidad formada por los individuos), excluyen un tercero, el conflicto que no puede ser subordinado a la unidad entendida como cohesión entre elementos sociales, ya que significa su negación, si por unidad se comprende la síntesis de personas, energías y formas constitutivas consideradas en su totalidad.

El conflicto no es la manifestación del interés personal, tampoco la expresión de entes calculadores, es la esencia de la vitalidad colectiva. La oposición por socialización no es, para Simmel, un factor social exclusivamente negativo, sino un elemento que evita el quiebre de una relación, es garante de conflictividad, “oponerse nos permite no sentirnos

²¹ *Ibidem*, pp. 19

²² *Ibidem*, pp. 92 (nota al final).

²³ *Ibidem*.

completamente aplastados en la relación, nos permite afirmar nuestras fuerzas, dando así vida y reciprocidad a unas situaciones de las que, sin este correctivo, habríamos huido”.²⁴ La oposición es un elemento permanente en toda unidad, independientemente de que se manifieste o no exteriormente, contribuye a restablecer un equilibrio, aporta un sosiego; forma parte de la relación “no sólo es un medio para conservar la relación, es una de las funciones en que esta se concreta”,²⁵ es la forma latente del conflicto que le presta virtualidad.

Para Simmel, la aversión, la sensación de ser extraños y hasta enemigos unos de otros, que en caso de contacto derivará en odio y lucha, es lo que le da sentido a las ciudades. En las grandes urbes la antipatía, prelude del antagonismo, y la enemistad asumen una función protectora. El grado de antipatía, así como su aparición y desaparición constituyen la forma urbana de existencia en su enredada unidad y “lo que puede parecer como un elemento de disociación es, en realidad, una de las formas elementales de socialización”.²⁶

El conflicto implica reconocer que “la función integradora del antagonismo resulta evidente en aquellas estructuras caracterizadas por una clara y mantenida división o jerarquización sociales... la animosidad no sólo impide que se desdibujen los límites del grupo... sino que es directamente productiva sociológicamente”.²⁷ Los sentimientos de hostilidad y la sensibilidad de la diferencia son, para Simmel, la fuente de los conflictos, los elementos de socialización.

Asociación y disociación son la forma en que se presenta la interacción entre los hombres, y esta adhesión u hostilidad puede manifestarse de manera muy definida, como sucedía en las épocas culturalmente primitivas, pero también es viable que se exprese de forma turbia, borrosa o indefinida, e incluso que oscile entre sentimientos de unificación y divorcio. Las tensiones como elemento intrínseco a toda unidad son evidencia de que “aunque el antagonismo por sí sólo no constituye una socialización, no es menos cierto que (salvo en

²⁴ *Ibidem*, pp. 21

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, pp. 20

casos marginales) es un elemento sociológico de los procesos de socialización”.²⁸ La función social del antagonismo puede mantenerse escondida o en actitud sigilosa, pero también puede desbordarse hasta el punto de que se fracturen todos los factores de unidad.

Hay conflictos que excluyen todo tipo de factores menos la violencia, como el que existe entre un asaltante o el asesino y su víctima, situación en la que sólo se busca la destrucción pura y simple, se está muy cerca del caso límite de la muerte del otro y el elemento creador de la unidad queda completamente destruido, es igual a cero. Pero con un dique o límite a la violencia, por más insignificante que sea; con la más mínima consideración del otro, existe ya un momento de socialización, aunque sólo tenga el efecto de freno o contención se ha superado la guerra total, la guerra de exterminio, en la que los actores toman la figura de enemigos absolutos y se abre un resquicio para concertar la paz, “un elemento racional común se entremezcla con la hostilidad una vez que la etapa de violencia descarnada da paso a otro tipo de relación, sin que disminuya por ello la hostilidad entre las partes”,²⁹ la divergencia se constituye en el germen de la futura comunidad y aunque a primera vista parece que se fortalece a la oposición, Simmel señala que en realidad se le debilita.

Para Simmel, cuando un conflicto que se origina sólo por el placer de luchar se está también ante un caso extremo pero el deseo de poseer o dominar e incluso destruir al enemigo lo someten a una serie de normas para las partes. Si el objetivo que se pretende se puede lograr por otros medios distintos a la lucha, entonces, es posible acotarlo, enmarcarlo en unos determinados cauces al demostrarse que con otros medios puede lograrse el fin anhelado. Sin embargo, si está definido sólo por intereses subjetivos que son satisfechos mediante la confrontación directa nada lo sustituye, “es su propio fin y razón de ser y ninguna otra forma puede condicionarlo. Estas luchas por el placer de luchar parecen estar determinadas por un impulso formal de hostilidad”,³⁰ que en muchas ocasiones son expresión de lo que se denomina “espíritu de contradicción”, no necesariamente puede ser catalogado como “oposición pura”, pues en tales casos “a menudo se trata de personas que obran así en defensa de causas objetivamente justas, como caballeros defensores de las

²⁸ *Ibidem*, pp. 25

²⁹ *Ibidem*, pp. 26

³⁰ *Ibidem*, pp. 28

minorías”,³¹ aunque en otras situaciones se presenta como instinto de protección con lo que se manifiesta el carácter primario de la oposición, y si el mero placer de luchar es el origen del conflicto, entonces, se agudizan las tensiones y se expresa cada vez más odio al adversario.

Frente a los casos señalados, definidos por el antagonismo, una forma distinta de conflictividad señalada por Simmel es la contienda. Este tipo de interacción supone unificación, reunión entre los contendientes, existencia de normas y reglas entre ellos, “uno se junta para jugar, las partes aceptan, y se someten a unas mismas reglas de juego”.³² Un caso es la lucha lúdica, cuya motivación no es otra que la lucha misma y se manifiesta en los juegos de destreza y en los juegos de azar. Su pulsión va más allá del interés material. Otro caso, distinto al anterior, es la contienda jurídica. En ésta, se prescinde de todo lo que no sea ella misma y se trata de contrarrestar las afrentas que dañan la propia existencia; los adversarios están sometidos a la ley, el combate “se circunscribe a, y procede mediante, la rigurosa unidad de las normas y obligaciones comunes”,³³ y el motivo de confrontación opera en un ámbito objetivo que, al estar separado de los intereses personales, le otorga mayor definición y seguridad. Cualquier sociedad gobernada por leyes define en conceptos normativos la fuerza específica de los conflictos, la ley civil y la ley penal disminuyen significativamente el grado en el que la venganza y la intimidación son toleradas.

La competencia es el tercer tipo de conflictividad señalado por Simmel. En este caso se está ante una lucha indirecta en la cual los adversarios contienden con otros por premios y no contra otros, “la forma pura... no es, de entrada, ni ofensiva ni defensiva, toda vez que el objetivo del combate no está en posesión de ninguna de las partes”,³⁴ se compite por algo que no está en manos de alguno y se persigue el objetivo sin usar la fuerza. Los casos más sintomáticos son atletas que compiten por una medalla, científicos que contienden por renombre, y empresarios que contienden por figuras de venta en los que el fin último es, independientemente de cualquier hostilidad que ellos puedan tener, el interés mutuo.

³¹ *Ibidem*, pp. 29

³² *Ibidem*, pp. 33

³³ *Ibidem*, pp. 35

³⁴ *Ibidem*, pp. 46

Un aspecto relevante de la forma en que Simmel define y tipifica el conflicto es que el autocontrol no representa de igual modo el logro moral en luchas competitivas que en las que tienen como elemento esencial el antagonismo. En el primer caso, éste es resultado tanto del interés estratégico de los adversarios por participar en el mantenimiento de las reglas que constituyen la precondition funcional para sus respectivas prácticas, como de la primacía otorgada a la legalidad para la resolución de diferencias, por lo que se le otorga un valor sumamente bajo e, incluso, en ocasiones de descalifica la venganza y el conflicto como formas de protesta política, y se elude que la cooperación social intrínseca requerida a cada sociedad excede en mucho las censuras de obediencia legítimamente mandatadas.³⁵ No se acepta, al privilegiar la contienda en el ámbito jurisdiccional, que en las sociedades modernas la obediencia externa y la aceptación de la ley resultan insuficientes para garantizar la integración social.

La socialización y necesaria civilidad de los conflictos antagónicos, como son en las sociedades contemporáneas los existentes entre sexos y generaciones, los establecidos por rivalidades étnicas y culturales y en los que se cuestiona la explotación del medio ambiente natural, transita necesariamente por el establecimiento de capacidades más allá de lo legal, para poder gestionarlos, de tal modo que “el término *democracia*, entonces, encarna las formas institucionales y legales, las cualidades psíquicas y culturales que tienen la capacidad para cultivar conflictos sociales. Contario al malentendido común, *democracia* nada tiene que hacer con un consenso prepolítico”.³⁶

Por otra parte, no obstante que Simmel le otorga gran importancia al conflicto como forma de socialización, no se puede soslayar que en su definición, esté implicada la posibilidad de que se destruya a uno de los que entran en una liza, a pesar de la distinción que hace entre conflicto y violencia y, que al precisar la diferencia entre ambas formas de lucha, convoque a reflexionar sobre las características que los distinguen incluso cuando puedan confundirse entre sí.

³⁵ Sobre esta observación al planteamiento de Simmel respecto a los conflictos jurídicos, *Vid*, Dubiel, Helmut, “Cultivated Conflicts” *Political Theory*. Vol. 26, No. 2, april 1998, Princeton, Princeton University, pp. 209-220.

³⁶ *Ibidem*, pp. 210

1.2 La función social del conflicto

Más allá de las observaciones críticas a la manera en que Simmel entiende el conflicto, sería injusto no reconocer que en su texto sobre este tema se enfatiza la socialización como elemento significativo de todo conflicto y la relevancia que tiene éste para la integración social. Un trabajo orientado a la sistematización de estas ideas es la obra de Lewis A. Coser *The Functions of Social Conflict* (1956), elaborado en forma de proposiciones, por considerar que el texto de Simmel “es la más fructífera de las discusiones generales relativas al conflicto social, por tener sus raíces en su dedicación general al análisis del fenómeno social, en términos interdependientes”.³⁷

El objetivo principal del libro de Coser son “las funciones más que las disfunciones del conflicto social, es decir aquellas consecuencias del conflicto social que incrementan más bien que disminuyen la adaptación o ajuste de determinadas relaciones de grupos sociales”.³⁸ Este trabajo lo realiza a partir de definir el conflicto social como “una lucha con respecto a valores y derechos sobre estados, poderes y recursos escasos, lucha en la cual es neutralizar, dañar o eliminar a sus rivales”,³⁹ que en vez de ser sólo factor negativo, disociador, destructor de relaciones sociales realiza muchas funciones que contribuyen a la unidad de un grupo. Esta afirmación no supone negar que algunas de sus formas son ciertamente destructivas de la unidad del grupo o llevan a la desintegración de ciertas estructuras sociales.

Coser deriva, a partir de la obra de Simmel, base de su texto, y específicamente de su afirmación de que el “conflicto es una forma de socialización”, un conjunto de dieciséis proposiciones relativas a las funciones positivas del conflicto social. En la proposición señala la capacidad del conflicto para crear y mantener la identidad de un grupo social con respecto a otros, así como la necesidad de distinguir entre conflictos y sentimientos de

³⁷ Coser, Lewis A., *Las funciones del conflicto social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961, pp. 32

³⁸ *Ibidem*, pp. 8

³⁹ *Ibidem*.

hostilidad. “Las actitudes hostiles son predisposiciones a desplegar formas conflictivas de conducta; por el contrario, el conflicto es siempre una trans-acción”.⁴⁰

En la proposición dos, Coser reconoce que el conflicto no siempre es disfuncional para las relaciones en las que acontece e incluso es necesario para mantenerlas, contribuye a la preservación de los grupos mediante la canalización de las hostilidades internas en un objeto externo, “sirve como un escape para la liberación de hostilidades que, de no contar con ese arbitrio, vendría a romper las relaciones entre los antagonistas,”⁴¹ de tal modo que contribuye a la estabilidad de los sistemas sociales, mediante instituciones que conjuran las explosiones ingobernables, las “instituciones de válvula de seguridad ayudan a conservar el sistema, pues evitan los conflictos que de otro modo serían probables, o reducen sus efectos destructores”.⁴²

Para Coser, es necesario diferenciar entre conflictos reales e irreales. En la proposición 3 señala que los primeros se caracterizan por ser un medio para obtener un determinado fin, lograr un resultado específico y pueden cesar cuando el actor encuentra una manera alternativa de alcanzar sus objetivos “en el conflicto real existen alternativas funcionales con respecto a los medios” y se puede optar entre varias formas de disputa,⁴³ los segundos son un fin en sí mismo, no son ocasionados por los fines rivales de los antagonistas y la definición de antagonista no está orientada hacia el logro de resultados específicos; surgen sólo de la necesidad de descargar hostilidades, liberar la agresividad, es menos estable y “sólo existen alternativas funcionales con respecto al objeto”.⁴⁴

Tratándose de problemas sociales la atención, afirma Coser en la proposición 4, debe centrarse en la interacción de los individuos y no en sus impulsos, señala el papel del mediador que ayuda a eliminar del conflicto los excesos irracionales y agresivos, situación que no obstante propiciará que las partes depongan su conducta antagónica, porque se mantienen las demandas a considerar, “la función del mediador es fundamentalmente

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 40

⁴¹ *Ibidem*, pp.45

⁴² *Ibidem*, pp. 54

⁴³ *Ibidem*, pp. 56

⁴⁴ *Ibidem*.

eliminar la tensión que sólo trata de liberarse, de tal manera que las disputas reales puedan ser zanjadas aparte. Además, el mediador puede sugerir varias formas de resolver el conflicto, señalando las ventajas respectivas y el costo de cada una”.⁴⁵ El mediador sólo despoja a las situaciones antagónicas de los elementos ficticios de agresividad, de tal modo que se generen condiciones para que los contendientes, con apego a la realidad, discutan sobre las demandas divergentes manifestadas en la disputa.

En concordancia con esta proposición, en la 5, señala que el antagonismo es una parte fundamental de las relaciones sociales, aunque subraya que en este enunciado Simmel se refiere principalmente a las relaciones íntimas, precisa que no se puede eludir que la existencia combinada de elementos integradores y desintegradores hacen posible la relación. En estrecha conexión con lo expresado en la proposición 5, en la 6 Coser señala que a mayor intensidad de la relación es también mayor la intensidad del conflicto, lo que provoca mayores divisiones y desintegraciones entre los grupos que absorben la personalidad entera de sus integrantes, en la mayoría de los casos se reprime el antagonismo, pero si éste aparece será intenso y apasionado, situación que se manifiesta con mayor claridad contra aquellos que se alejan del grupo, porque “el ‘enemigo’ de dentro, el renegado o hereje no solamente pone en entredicho los valores e intereses del grupo, sino que amenaza la misma unidad”.⁴⁶ Diferencia ente apostata y hereje y considera a este último como el mayor peligro para la cohesión del grupo, ya que lo divide desde el interior.

Para Coser el impacto y función del conflicto en la estructura de un grupo requiere ser analizada. A esta labor se aboca en el proposición 7. En ella establece una diferencia entre los conflictos que afectan las bases mismas de la relación y los que afectan aspectos menos fundamentales. Los primeros son considerados conflictos sobre asuntos de principio, en tanto que los segundos se refieren a problemas que presuponen la aclaración al mismo principio. A partir de esta precisión, el sociólogo norteamericano establece una clasificación entre aquellos conflictos que afectan las bases del consenso y los que se desarrollan al interior del consenso, y retoma los señalamientos de Simpson y MacIver, al

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 68

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 78

calificarlos como comunales y no comunales. Los primeros son considerados destructores y divisionistas, al no haber unidad de objetivos entre las partes y es imposible llegar a un compromiso. Los segundos están basados en una aceptación común de los objetivos fundamentales y, por eso mismo, es integrador. “La interdependencia aunque es un freno a la tendencia hacia el rompimiento con el sistema, no es un obstáculo a las diferencias de intereses que conducen al conflicto; al contrario, a mayor interdependencia, mayor centralización de la atención en las cuestiones de ventaja relativa”,⁴⁷ es un freno a la ruptura del acuerdo consensual y una base para cierto tipo de conducta conflictiva que no pretende tener consecuencias desintegradoras.

La afiliación a muchos grupos en una sociedad hace sumamente intrincado y confuso el conflicto, situación que le permite tener bases estabilizadoras, mientras que los conflictos claramente definidos en los que convergen todos los integrantes de una sociedad en torno a dos grupos, ponen en cuestión el consenso y la unidad, “las afiliaciones múltiples de grupo, de los individuos, conducen a multiplicidad de conflictos entremezclados en la sociedad. Tal participación fraccionaria puede dar por resultado, entonces, cierta clase de mecanismo equilibrador, que impide la aparición de profundas fisuras sobre un solo eje”.⁴⁸

Los sistemas rígidos, considera Coser que no obstante que pueden canalizar el conflicto a través de instituciones que sirven como válvula de escape y tener éxito, ante la carencia de mecanismos de reajuste a las condiciones cambiantes, permite la concentración de antagonismos que pueden amenazar el consenso. Los sistemas flexibles hacen mucho más remota esta posibilidad; se privilegia el ajuste entre las partes, en lugar de la confrontación extrema. “Los canales institucionales para llevar hasta sus últimas consecuencias tales conflictos parecen constituir un importante ‘mecanismo equilibrador’ en una sociedad”⁴⁹ y los conflictos que alteran el consenso se reducen significativamente.

Para Coser, las sociedades pluralistas, en las que existe una gran diversidad de grupos, se integran en virtud de la multiplicidad de conflictos que surgen con los grupos en los que las

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 85

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 90

personalidades de los integrantes sólo participan fragmentariamente. De este modo, los sentimientos de enemistad pueden convertirse en fuente de integración siempre y cuando la participación de los individuos no sea total. La estabilidad de cualquier relación está en consecuencia, indica Coser en la proposición 8, cimentada más en la presencia de sentimientos hostiles que en la ausencia de conflicto. Este señalamiento le permite a Coser afirmar, en la proposición 9, que son los conflictos con grupos extraños los que incrementan la cohesión interna de una sociedad, al mismo tiempo que intensifican la centralización, con lo que en caso de un desafío será viable, señala Coser en la proposición 10, definir la estructura del grupo y precisar la reacción consecuente para enfrentar al adversario de manera unitaria y, de este modo, evitar que se ponga en riesgo la estabilidad y el consenso.

Si el conflicto externo aumenta la cohesión de un grupo para hacer frente, con toda la fuerza al enemigo, en algunas circunstancias habrá quienes atraigan enemigos para preservar la unidad. En muchas ocasiones ni siquiera el conflicto tiene que ser real, sino sólo señalar que se perciben amenazas externas, con lo cual se garantiza la unidad interna. La intencionalidad de una medida de este tipo es, como se señala en la proposición 11, evitar la disolución del grupo porque no se puede dejar de lado que una vez logrado el propósito ya no hay fin por el que luchar y deben encontrarse nuevos objetivos y extender su campo de acción. “La desaparición del enemigo inicial conduce a la búsqueda de nuevos enemigos para que el grupo pueda continuar empeñado en el conflicto, y de esta manera mantenga una estructura que estaría en peligro de desintegrarse por falta de enemigo”.⁵⁰ Esta pesquisa hace posible, también, la búsqueda del enemigo interno cuando los grupos se enfrentan a la derrota, porque al negarse a aceptar que la pérdida de la lucha es resultado de la fortaleza del adversario, requieren de un disidente en el interior del grupo para justificar que fue por una traición interna que no se logró la victoria.

Coser señala, en la proposición 12, la existencia de dos tipos de conflictos, uno en el que la meta es personal y subjetiva y otros en las que es impersonal y objetivo. La puesta de lo colectivo como lo principal en un conflicto permite que sea mucho más intensa la lucha

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 121

entre las partes que tienen como elemento en común evitar ataques personales. “La convicción de que se habla en nombre de un ‘derecho’ supraindividual o de un sistema de valores fortalece la intransigencia de cada individuo, movilizándolo energías que no estarían disponibles para intereses y metas únicamente personales”.⁵¹ La potenciación de las fuerzas personales responde a que los individuos que forman parte del grupo se asumen como representantes de un conjunto mayor de personas y se vuelven cada vez más conscientes de su peso a través del conflicto.

Las proposiciones 13 a la 16 se refieren al rol unificador del conflicto y a su capacidad para crear asociaciones y coaliciones. Coser despliega la proposición 13, titulada “el conflicto une a los antagonistas” en dos afirmaciones: en primer término señala que el conflicto establece relaciones en donde antes no las había y, en segundo asevera que dicha relación –siempre que no se trate del caso límite del exterminio mutuo- se desarrolla según reglas y normas. En cuanto a la primera afirmación, Coser señala que el conflicto constituye una forma de conocimiento del otro. La relación que el conflicto inaugura suele suponer, además, un cierto terreno común. Si hay un objeto común en discordia, esa misma desavenencia prueba que existe un terreno constituido tanto por un interés común por ese mismo objeto cuanto por una idea común acerca de la legitimidad de la propiedad.

Un aspecto más relevante es que el conflicto es productivo de dos formas interrelacionadas. Por una parte, contribuye a la modificación y creación de leyes que provocan el desarrollo de nuevas estructuras institucionales y el resurgimiento y vitalidad de normas que estaban en estado de latencia pero que son necesarias para la tramitación del conflicto. “Quienes se empeñan en una conducta antagónica hacen penetrar en la conciencia las reglas básicas traen a la conciencia reglas básicas que gobiernan los derechos y deberes de los ciudadanos. De esta manera, el conflicto intensifica la participación en la vida social”⁵² y precisa que lo que realmente une a los participantes son los valores comunes más que el comportamiento antagonista y el mismo conflicto es calificado como un agente por medio del cual se

⁵¹ *Ibidem*, pp. 129

⁵² *Ibidem*, pp. 146

afirman estos valores, además de ser el mecanismo por medio del cual puede realizarse el ajuste a nuevas condiciones.

Coser, en la proposición 14, señala que el conflicto genera un interés en la unificación enemigo, esto es, un interés en que el antagonista tome una forma similar de organización a la del propio grupo. Esta es una condición esencial para que toda confrontación se desarrolle bajo reglas semejantes. En estrecha relación con esta propuesta, Coser, en la proposición siguiente, la quince, señala que el conflicto establece y mantiene el equilibrio del poder. Ante el hecho de que el conflicto es una forma de conocimiento, en ocasiones, sobre todo al evaluar el poder o fuerza respectiva de los contendientes, resulta la única forma de conocimiento. Asimismo, Coser concluye que “el conflicto lejos de ser destructor y desorganizador, puede, de hecho, constituirse en un medio de equilibrar y, por tanto, de mantener a una sociedad como empresa en marcha”.⁵³

La última proposición de la obra de Coser, la 16, establece que el conflicto crea asociaciones y coaliciones entre los que no existía relación alguna, porque la existencia de un enemigo común suprime los pequeños antagonismos entre quienes se unen, se está ante lo que se ha denominado cooperación antagonística, forma de articulación entre dos personas o grupos para satisfacer una necesidad común, en la que se dejan de lado o se suprimen los intereses antagónicos secundarios.

Este tipo de antagonismo conduce a la formación de nuevos grupos con líneas claramente definidas en materia ideológica, lealtades y de valores o a la creación de organizaciones temporales para hacer frente, de manera común, a una amenaza. Un elemento relevante de la formación de estas asociaciones, incluso las temporales, es que con ellas se reduce el aislamiento y la atomización social, además de que “puede incrementar la cohesión y estructurar un sistema social... cooperan para moldear lo que de otra manera sería el caos, y socializan a los individuos, enseñándoles, a lo largo del conflicto, las reglas del orden social”.⁵⁴

⁵³ *Ibidem*, pp. 158

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 161

Para Coser, las coaliciones son la forma más simple de unificación resultante de un conflicto, en ella sólo hay un mínimo irreductible de elementos unificadores, al limitarse sólo a fines instrumentales o propósitos temporales, pero si a lo largo de la lucha conjunta se desarrollan valores y normas comunes se pueden transformar en un grupo de mayor permanencia. Las alianzas constituidas exclusivamente con motivo de un conflicto específico son muy inestables, se conforman por propósitos eminentemente defensivos y desaparecen una vez que se alcanza el objetivo por el que se constituyeron, pueden transformarse “en relaciones de mayor duración por el ajuste gradual de sus transacciones y el surgimiento de fines, lealtades y normas de grupo”.⁵⁵ También, las coaliciones establecidas para que un conjunto de personas o grupos, articulados colectivamente para defenderse de una amenaza, pueden ser detonadoras de la creación de nuevas coaliciones o grupos, por considerarlas peligrosas para ellos. Las asociaciones, con el establecimiento de un mínimo de vínculos entre sus integrantes, conducen a sus miembros, al igual que a sus antagonistas a “una vida social más activa, al ponerlos en contacto directo con el mundo de las relaciones sociales y evitar su retiro a la vida privada de aislamiento apático”.⁵⁶

En las conclusiones a su trabajo, Coser reformula algunas de sus proposiciones recordando que la positividad del conflicto depende de la estructura social en la que ésta ocurra, “los conflictos sociales internos referentes a objetivos, valores o intereses que no contradicen los supuestos básicos en los que se cimienta la relación, tienden a resultar positivamente funcionales para la estructura social. Tales conflictos propenden a posibilitar el reajuste de las normas y de las relaciones de poder dentro de los grupos”,⁵⁷ por el contrario, aquellos en los que los actores no participan de los valores básicos que dan legitimidad al sistema son considerados una amenaza a la integridad de la estructura.

Ante ello, Coser señala que el conflicto tiende a ser disfuncional o, en sus términos, “destructor de la base consensual de la relación” sólo para las estructuras sociales en las que no hay cierto grado de tolerancia o el conflicto está insuficientemente institucionalizado. El sistema social, al permitir la expresión de demandas antagónicas,

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 170

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 171

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 173

reajusta sus estructuras y elimina los riesgos de inestabilidad, los conflictos “pueden servir como medios para eliminar las causas de disociación y para restablecer la unidad. Estos sistemas se proveen... de un importante mecanismo estabilizador”⁵⁸ y de reequilibrio del poder. Los conflictos que cuestionan el consenso social están en función directa de la rigidez de las estructuras, por lo que para Coser no es el conflicto lo que amenaza el equilibrio del sistema, sino la rigidez del sistema que permite la acumulación de enfrentamientos a lo largo de una línea de fractura social.

Aunque ni Simmel ni Coser explicitan las consecuencias específicamente políticas de sus respectivas obras, resulta evidente que ellas ofrecen un armazón conceptual para una teoría de la democracia. De hecho, algunas de las teorías más conocidas se delatan un uso, abierto o encubierto, de sus categorías. De la exposición precedente se sigue que la teoría de Simmel-Coser es suficiente para construir una teoría de la democracia cuyo elemento esencial es el conflicto institucionalizado.

1.3 Conflictos de valores y conflictos de interés.

Al aceptarse que el conflicto es un elemento clave y positivo de la sociedad se supera la simple imputación negativa e irracional que le atribuyen las teorías reivindicadoras de una noción de justicia con validez universal en la que se sustenta una igualdad sustancial y una sociedad homogénea; además de que se constituye en e para una primera clasificación o tipología de los conflictos, centrada en sus procedimientos de resolución o transformación, como lo hace el sociólogo del derecho Vilhelm Aubert, quien establece una clara distinción en términos teóricos y metodológicos, entre conflictos de intereses y de valores, ya que en la realidad generalmente se da un entremezclamiento entre los elementos de ambos modelos.

Los primeros se producen cuando existe una escasez de recursos que impide la satisfacción de los intereses particulares de cada uno de los participantes implicados en el mismo, es decir, en la diada, y se revela como una competición entre las partes involucradas en una

⁵⁸ *Ibidem.*

disputa por la obtención de recursos insuficientes para satisfacer las necesidades o pretensiones de cada uno de los envuelto en esta liza que tiene como punto límite evitar que los beneficios de una de las partes puedan convertirse en pérdidas de la otra, por lo que cada uno de los participantes en el conflicto busca la manera de reducir al mínimo el riesgo de la mayor merma para ambos, a través de negociaciones directas, mecanismo idóneo para la resolución de este tipo de conflictos, al gozar de agilidad, flexibilidad y menor costo, caracteres de los que carecen mecanismos que requieren de la intervención de terceros.

No obstante que los conflictos de intereses se caracterizan por la compatibilidad entre las partes, la coincidencia de los puntos de vista de los confrontados en torno a sus necesidades y aspiraciones comunes, y de que existe un ámbito de intereses convergentes y la aceptación de la validez del bien por el que se lucha, en muchos casos se presentan situaciones en las que la aplicación de la ley y el sometimiento de los contrincantes a la jurisdicción ordinaria se constituyen en el mecanismo para la resolución de este tipo de conflicto. La superación de las discrepancias mediante la intervención directa de los responsables de la vigencia del orden legal propicia que la primigenia díada de competidores sea transformada en tríada e incluso que, desde el punto de vista de Aubert, “un conflicto de intereses... será formulado como un disenso, un conflicto de valor o creencia”.⁵⁹ En un caso de esta naturaleza, Aubert no está invocando la aplicación de leyes de arbitraje o mediación, sólo el sometimiento de los contendientes a la jurisdicción ordinaria, en la que el tercer integrante sería el juez.

Aubert otorga a la ley un rol significativo en la resolución de este tipo de conflictos, al catalogar a los ordenamientos normativos como instrumentos para superar diferencias que trasciende las perspectivas que el mercado, como elemento regulador de la sociedad ofrece para evitar el conflicto social a través de acuerdos emanados de la interacción entre oferta y demanda. Para Aubert, ante la concreción de la negociación interpersonal se resalta la abstracción de la norma, capaz de adaptarse a muy diversas situaciones; frente a la

⁵⁹ Aubert, Vilhelm, “Competition and Dissensus: Two Types of Conflict and of Conflict Resolution”, *The Journal of Conflict*, 7-1, 1963, pp. 33

imprevisibilidad de los posibles acuerdos particulares, se opone la predeterminación legal que ofrece posibilidades de previsión considerablemente mayores.

La ley como instrumento efectivo de superación de las diferencias o resolución de los conflictos entre las partes no está exenta de intencionalidad política. Las disposiciones normativas privilegian unos intereses sobre otros y los convierten en valores dominantes, pero también se constituyen en los procedimientos efectivos para la regulación de la sociedad y en las directrices generales garantes del consenso y el orden social. La ley es, a su vez, un instrumento del poder capaz de darle plena vigencia y valoración a asuntos o cuestiones que antes pudieron ser inapreciados, además de consolidar lo socialmente admitido, al definir un orden social y lo que constituyen actos desafiantes y contrarios a él. Desde esta perspectiva, la inobservancia de las leyes y las instituciones, por parte de un determinado grupo social pondría en riesgo la integración de la sociedad, al cuestionarse lo legalmente establecido, por lo que se establecen sanciones y medidas coercitivas.

Los conflictos de valores, de acuerdo con Aubert, tienen como característica esencial el disenso. Las partes implicadas tienen desacuerdos en lo concerniente a la valoración de algún beneficio o carga respecto a cuestiones religiosas, étnicas, raciales, políticas e ideológicas. Las desavenencias sólo pueden ser superadas mediante la intervención de un tercero y la díada, peculiar del conflicto de intereses, se transforma en tríada, debido a la intervención de un tercer actor, que asume tareas de mediación o arbitraje, a fin de contribuir a la superación de las discrepancias. La mayor presencia de estos conflictos en la vida social se explica por las repercusiones y la propagación que pueden tener las formas y modalidades empleadas para la resolución de estas confrontaciones en situaciones semejantes. No pueden ser superados por la vía de la negociación, como en el conflicto de intereses, será necesaria la intervención de una tercera persona, ya sea un mediador, un árbitro o un juez; y adquiere caracteres más públicos por la trascendencia que su resolución pueda tener para situaciones similares posteriores.

En el conflicto de intereses tiende a resaltarse la proximidad de los contrincantes, así como los puntos de coincidencia entre las partes en lo que concierne a sus necesidades y

aspiraciones comunes. El conflicto de valores, contrariamente, tiende a mantener a las partes alejadas, valoran distintas cosas y se encontrarán menos frecuentemente. Sin embargo, no es menos viable la posibilidad de que este tipo de conflictos se produzcan, como lo evidencian las controversias culturales y religiosas.

En este tipo de conflictos, los procedimientos de resolución no se limitan a un acuerdo entre las partes resultado de negociaciones directas, tampoco se restringe a la intervención de las instituciones para su neutralización y el consecuente sometimiento de las partes al orden legal. Por el contrario, se está frente a confrontaciones por discrepancias religiosas, raciales, ideológicas y étnicas en los que no hay posibilidad de negociación, de que las desavenencias sean procesadas a través de los cauces legales y asimiladas a la institucionalidad social. Se trata de conflictos que cuestionan de manera radical la integración social producto del proceso de unificación nacional que erosionó y subordinó las diferencias culturales y configuró una sociedad homogénea, donde las potencialidades de protesta y las actividades políticas son subsumidas al ámbito del Estado.

La naturaleza de los conflictos propios de las sociedades modernas y el carácter de sus reclamos y demandas han evidenciado que éstos tienen una clara función social. Demostrar esa cualidad de los conflictos es una tarea que emprendió Albert O. Hirschman, con base en el señalamiento de que la pregunta de si los conflictos actúan como “pegamento” o como “solvente” no puede ser decidida en general. Al contrario, requiere que se ponga en sus justas dimensiones y se valore la interacción entre una sociedad específica y sus conflictos, que se considere tanto la economía como la política.

Para responder a la interrogante, Hirschman procede a señalar que se debe entender por conflicto, y lo define en los siguientes términos: “es, sin duda, una característica de la sociedad pluralista de libre mercado que se ha presentado con notable persistencia. Es la contraparte natural del progreso técnico y de la consiguiente creación de nueva riqueza... Los conflictos surgen de las nacientes desigualdades y de las decadencias sectoriales o regionales... En las sociedades que gozan de libertad de expresión y de asociación, las preocupaciones sobre estos asuntos tienden a movilizar al pueblo que se ve directamente

afectado y a los ciudadanos que son sensibles a los sentimientos más o menos compartidos de justicia social”.⁶⁰

La aceptación de que los conflictos son consustanciales a la sociedad se constituyó en el punto de partida para el establecimiento de una clara clasificación en divisibles e indivisibles. Los primeros, característicos de las sociedades de libre mercado, están orientados a obtener más o menos y son susceptibles de solución mediante acciones correctivas y reformas legales e institucionales que impliquen distribuciones más equitativas del producto social. Los acuerdos que hacen factible la resolución de los conflictos negociables son temporales, están relacionados directamente con las circunstancias en que se lograron y pueden ser replanteados en otra oportunidad. Se trata de conflictos que pueden caracterizarse como saludables por ser pilares del sostén de la sociedad, ya que sus formas de solución se constituyen en una importante experiencia acumulativa para “las sociedades pluralistas y de libre mercado que incuban una interminable serie de conflictos... no pueden pretender establecer ninguna clase de orden y de armonía permanentes, a lo único que aspiran es ‘ir saliendo al paso’ de un conflicto al siguiente”,⁶¹ a fin de garantizar la paz mediante la distribución del producto social.

Estos conflictos revisten, para Hirschman, las siguientes características:

- “1. ocurren con mucha frecuencia, y adoptan una gran variedad de formas.
2. Son predominantemente del tipo divisible, y por tanto se prestan al compromiso y al arte del regateo.
3. A consecuencia de estas dos características, los compromisos que se pactan nunca hacen surgir la idea o la ilusión de que representan soluciones definitivas”.⁶²

A diferencia de los conflictos divisibles, los que no lo son se caracterizan por la distancia abismal entre las partes, reclaman “o esto, o...”, se les cataloga en la categoría de no

⁶⁰ Hirschman, Albert O., *Tendencias autosubversivas. Ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 275

⁶¹ *Ibidem*, pp. 277

⁶² *Ibidem*, pp. 279

divisibles y ser propios de sociedades divididas en tendencias de carácter étnico, lingüístico, religioso, racial o sexual, y su resolución es sumamente difícil si no es que imposible debido a que priva el criterio de todo o nada, el predominio de uno u otro de los actores principales. De cara a la radical polarización que distingue a los conflictos no negociables, pareciera que sólo pueden ser superados “mediante la eliminación, sin más, de uno de los grupos contendientes, o mediante un convenio de ‘tolerancia’ de ‘vivir o dejar de vivir’”.⁶³ El contraste entre las formas de solución es evidente. Sin embargo, en ambos casos se percibe que el problema se ha resuelto de una vez por todas. Simple ilusión que no evita pensar en la posibilidad de una sociedad justa, buena, bien ordenada, de la que el conflicto ha sido eliminado.

Es previsible que en sociedades pluriculturales se presenten conflictos de interés. Situación que no presentaría mayor problema que los concernientes al acuerdo respecto a la pérdida en la transacción de bienes susceptibles de reposición e intercambio. En este caso los procedimientos y mecanismos de negociación pueden ser adecuados y producir resultados justos. La condición para que esto sea posible es la igualdad de condiciones entre las partes, lo que muchas veces no es frecuente debido a la existencia de un grupo hegemónico.

Entre grupos e individuos de diferentes identidades culturales también existen conflictos de valores. Sin embargo, no se trata de un disenso sobre la valoración de un hecho o norma por parte de los integrantes de la sociedad que forman parte de un mismo sistema cultural, por el contrario, se está ante un conflicto del que Aubert preconizaba su improbable existencia, debido a su consideración de que grupos culturales distintos no se relacionaban debido a su distancia espacial entre ellos. Sin embargo, con la presencia y contacto que mantienen entre sí diversidad de identidades culturales distintas a la hegemónica, este tipo de conflicto se ha hecho presente. En tales casos, pareciera imposible la negociación de conflictos entre las partes, debido a que las identidades en juego son consideradas simbólicamente muy ricas, a las que no se quiere renunciar, además de que no se vislumbran buenos resultados de la negociación. Estas características de los conflictos los

⁶³ *Ibidem.*

hacen innegociables, situación que propicia la necesidad de un tercero, como mediador o árbitro.

La manera de avanzar en la resolución de los conflictos de valores es diversa. En primer término, se somete a revisión legal su existencia, caso en el que la ley se constituye en el instrumento de lo que es válido socialmente y el poder de definición está ostentado por el grupo hegemónico, con lo que se pone en cuestión la posibilidad de que se proceda con neutralidad y objetividad, así como el hecho de que la vigencia en la ley sea un procedimiento efectivo para la resolución, al privilegiarse el sistema de valores dominante, basado en la protección de intereses individuales y el derecho de propiedad y no desde el ámbito jurisdiccional, sino desde el espacio legislativo, debido a que valores culturales, la mayoría de las veces minoritarios, no inciden, o lo hacen de manera limitada, en la consciencia del legislador y los contenidos de la ley.

En lugar de soluciones fundadas en el uso de la fuerza, orientadas a la aniquilación o eliminación de una de las partes, o en el simple aislamiento de quienes tienen posiciones divergentes respecto al resto de la sociedad, una tercera forma de resolución de estos conflictos es la propuesta por Hirschman, los conflictos intratables o de muy difícil solución pueden transformarse en negociables, en de más o menos, mediante la suscripción de un acuerdo provisional que ambas partes pudieran consensuar. Dicha salida implica la posibilidad de negociar y llegar a acuerdos, impensables en primer término, al transformar el conflicto de valores en conflicto de intereses. Un segundo aspecto de esta mutación es su carácter instrumental, al suponer la consagración de la cultura del conflicto, lograr que las sociedades lo procesen por asumir que es uno de los elementos inherentes a las sociedades, y privilegiar la negociación y el diálogo como procedimiento efectivo para la superación de las discrepancias y la reducción de las posibilidades de inestabilidad política y social.

La modificación del conflicto de valores en conflicto de intereses implica, en primer término, una valoración de que en las sociedades democráticas y de libre mercado todo es negociable, situación que propicia el demérito y descalificación de posiciones sustentadas en consideraciones y criterios culturales que no es posible convertir en asuntos de interés o

cuestiones de más o menos. El optimismo que postula la conversión parece garantizar el acuerdo sin considerar que, en muchas ocasiones, el mismo será inalcanzable o sólo propiciará un conflicto suspendido o sofocado, pero no resuelto.

Un segundo aspecto que ha cobrado relevancia con este cambio en la característica de los conflictos es la preponderancia otorgada a la negociación, lo que ha derivado que en muchas ocasiones sea entendida como un fin en sí misma más que un simple procedimiento. No se puede dejar de lado, que también es más sencillo y ágil para el Estado o el gobierno avanzar, mediante la negociación de conflictos de interés, a su resolución a través del “apoyo económico de una serie de aspectos culturales que son reducidos a simples tópicos para garantizar cierto grado de ‘satisfacción étnica’ que limite e incluso impida un creciente activismo político que podría obligar a replanteamientos más serios en la propia estructura de participación y representación del sistema”.⁶⁴

1.4 Conflictividad y orden social.

El procesamiento de los conflictos no negociables a través de su transformación en conflictos negociables, mediante el diálogo y discusión racional permite observar que se “llega a una respuesta muy similar a la que Parsons dio a lo que llamó ‘problema hobbesiano del orden social’, pues, como hace mucho lo explicó Giddens, a pesar de lo que parece, la sociología de Parsons si le da un lugar al conflicto y de hecho es su punto de partida ‘puesto que el teorema de la integración de propósitos y valores es la base principal de su propuesta de resolución del ‘problema del orden de Hobbes’, definido precisamente en función de la conciliación de intereses divergentes”.⁶⁵

Resulta evidente, que en tal situación, la cuestión crucial a resolver de cara a los conflictos sociales y políticos es ¿cómo se reconstruye el consenso de la sociedad?, ¿cómo se garantiza la conciliación de posiciones valorativas divergentes en términos políticos?,

⁶⁴ Ruiz, Blanca, “Cultura del Conflicto y Diversidad Cultural”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, Vol. 16, Madrid, BOE y Ministerio de Justicia, 1999, pp. 317

⁶⁵ Farfán H, Rafael, ¿Qué es lo Político Hoy: Consenso o Conflicto?, *Metapolítica*, Vol 1, No. 4, México, Centro de Estudios de Política Comparada, octubre-diciembre 1997, pp. 644

¿cómo se da la normalización del conflicto para una efectiva vigencia del orden independientemente de que se considere que el elemento básico en torno al cual se estructura o integra la sociedad es el consenso o el conflicto? Las respuestas a estos cuestionamientos obligan a reconocer que las sociedades actuales no se pueden regular, como sucedía en el pasado, por el predominio absoluto del mercado y una legitimación trascendental del poder político fundada en fuentes religiosas, el culto a la razón y las invocaciones abstractas de la ley y el respeto a las instituciones, con base en explicaciones y justificaciones últimas, externas a las mismas sociedades, que deben ser aceptadas por todos, con la intención de conformar una igualdad sustancial, una cultura de la coherencia en donde la menor diferencia es asumida como una amenaza para la preservación del orden y, por lo mismo se requiere superarla a fin de garantizar la vigencia del consenso social.

Una de las modalidades para lograrlo es la internalización del deber por parte de los ciudadanos, por la vía de la aceptación de que su comportamiento ha de estar en plena concordancia con los señalamientos y directrices dominantes, a fin de evitar que el conflicto se constituya en factor de riesgo para la preservación del orden social. La estabilidad y perdurabilidad de pautas de interacción entre actores sociales, el orden en términos de Parsons, a partir de la cuales son posibles los rasgos institucionales y culturales de la sociedad en su integralidad. En última instancia, la condición de posibilidad de dicha estabilidad y perdurabilidad es la cultura. La única posibilidad de explicar el carácter sistémico del orden social consistía, para Parsons, “en la institucionalización de la cultura dentro de los procesos del sistema social, como pautas de valores internalizadas a través de prolongados procesos de socialización”.⁶⁶

Esto no significa el desconocimiento de la función social del conflicto, sino que las divergencias y desavenencias que se presentan sean procesadas de tal modo que el rencor extremo, la aguda polarización política y social, y la violencia sean impedidos mediante los

⁶⁶ López Gallegos, Alejandro, “Cultura, Política y Discurso Público: Notas Teóricas para una Propuesta de Investigación”, en López, Alejandro y Sergio Tamayo, *Cultura (y) política*, México, UAM-A, 2013, pp. 522. Sobre este tema véase, también, Freund, Jules, *Sociología del conflicto*, Madrid, Ediciones Ejército, 1995 y Howard Ross, Marc, *La cultura del conflicto*, Argentina, Paidós, 1995.

cauces institucionales y prácticas específicas orientados a subsumir sus demandas en la estructura del Estado liberal democrático.

Desde esta perspectiva, el asunto de fondo es la obligada relación entre orden y conflicto, con base en el criterio de que la necesaria vigencia del consenso obliga a la transformación de los conflictos, incluso los de valores o no negociables, para garantizar la estabilidad del orden e incluso promover su desarrollo. La domesticación de los conflictos, a través de la negociación y el diálogo, se vuelve la cuestión prioritaria, a fin de mantener y preservar la paz social, así como evitar que el desorden y el caos propicien o contribuyan a una situación de crisis política.

El propósito esencial del Estado liberal, al aceptar y reconocer el conflicto como un elemento de integración social, no es otro que el de asegurar la preponderancia de una forma de democracia que se restringe a un sistema de gobierno basado en mayorías y la suscripción de acuerdos o pactos para superar las discrepancias y contrarrestar significativamente las contradicciones, con la intención de que se conserve el consenso social.

Este planteamiento podría resumirse en “la normalización del conflicto para la fundación del orden. O... ‘la transformación cualitativa’ del conflicto a través de un *consensus iuris* que permite pasar del enemigo privado al enemigo público... tipo de reconocimiento que permite encauzar y limitar el antagonismo”.⁶⁷ De este modo, el conflicto deriva en un nivel de interacción entre los oponentes que les permite reconocerse y respetarse, con la consecuente neutralización del conflicto que impide su estallamiento destructivo. “En estos términos, el conflicto se convierte en un elemento funcional del orden y actúa para su mantenimiento. Bajo esta perspectiva, se puede asumir la necesidad de una esfera diferenciada de la sociedad encargada de neutralizar y encauzar el conflicto social”.⁶⁸

⁶⁷ Farfán H, Rafael, *op. cit.*, pp. 644

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 644

Sin embargo, pensar hoy en términos de una sociedad homogénea es prácticamente imposible. También resulta insuficiente considerar a los conflictos como elementos inherentes a la estructura de la sociedad que requieren ser normalizados o neutralizados a través de acuerdos o pactos que garanticen una equitativa distribución del producto social o la participación en la vida pública por la vía de los partidos en las contiendas electorales. Reflexionar de este modo elude el hecho significativo de que la democracia ya no se restringe al consenso, soslaya el dato incuestionable de que el Estado constitucional democrático ha dejado de ser el único espacio de ejercicio de la política y que ésta se ha constituido en el espacio real de lucha por la democracia arraigada en la sociedad, como se patentiza con la irrupción de un conjunto de conflictos que tienen como característica esencial la lucha por el reconocimiento recíproco de las diferencias culturales y étnicas de diversos colectivos sociales.

No se cuestionan, en consecuencia, las connotaciones positivas de cualquier acuerdo, sino el uso extralimitado de la negociación y el diálogo para reducir el conflicto a un asunto de intereses, “de más o menos”, ignorando la existencia de posiciones irreductibles, en las que se plantea como cuestión esencial “o esto, o”, además de que se elude el hecho de que los conflictos culturales surgen en el seno de las democracias que se limitan a lo procedimental y representativo. “La cuestión básica no es, pues, conflicto de valores, sino depuración democrática. Y en consecuencia, la pura lógica de la democracia ha de optar por incluir en su dinámica a quienes se encuentran subrepresentados y a aquéllos cuya participación y capacidad de definición se hallan mutiladas por su posición minoritaria y por las coloristas folkloristas... connotaciones con las que se han visto caracterizadas las minorías culturales desde el procedimentalismo abstracto de las mayorías”.⁶⁹

⁶⁹ Ruiz, Blanca, *op.cit.*, pp. 319

Capítulo 2.

El conflicto, elemento productivo de la sociedad.

La gestión y neutralización de la conflictividad social y política, vía acuerdos que posibilitan el progreso de las sociedades, es una perspectiva acotada y restringida al papel de los conflictos en las sociedades capitalistas y democráticas, que elude la situación de que en la contemporaneidad se presentan potencialidades de protesta desde espacios que no están ubicados en los subsistemas económico y político, sino en el ámbito de la reproducción cultural, la integración social y la socialización. Estas nuevas formas de reprobación y crítica a lo existente fueron reflexionadas por integrantes de lo que se ha denominado segunda y tercera generación de la Escuela de Frankfurt, con la intencionalidad de proponer mecanismos que permitan formas de integración social sustentadas en la interacción comunicativa de los individuos.

En este capítulo se señalan las distintas propuestas para lograr esta convivencia, mediante una comunicación exenta de dominación. Para ello, se presentan, en primer término, los planteamientos de Habermas que convergen en la pertinencia de establecer un acuerdo racional basado en metaprincipios inherentes a una ética del discurso, pero también se retoman los señalamientos críticos de Wellmer referentes a que frente a los disentimientos y conflictos, ante las situaciones de contingencia, lo prioritario es una eticidad democrática sustentada en la coexistencia comunicativa de una gran diversidad de ideas de vida buena y valorar el significado que tiene el establecimiento de una esfera pública democrática, a fin de hacer posible, como lo propone Dubiel, la civilización o cultivo de los conflictos.

Una tercera cuestión abordada en este capítulo es la valoración de los conflictos como expresiones y formas de lucha por el reconocimiento por parte de grupos e individuos menospreciados en términos afectivos, de exclusión social y la desvalorización de sus formas de vida individuales y colectivas, tarea que ha emprendido Axel Honneth, a fin de precisar que se debe ir más allá de acuerdos racionales o una eticidad sustentada en nociones políticas de democracia, y establecer como cuestión central que los agravios

morales de grupos de la población son producto de patologías sociales. Los conflictos, en consecuencia, al estar basados en sentimientos de injusticia son conflictos por el reconocimiento.

2.1 Integración social y potencialidades de protesta. Habermas: acuerdo racional.

El énfasis otorgado al conflicto como elemento de integración social, debido a que los objetivos perseguidos por cada parte están interrelacionados, independientemente de las divergencias o incompatibilidades, conforman un sistema constituido por patrones culturales y normativos que guían la acción social, establece roles y funciones para cada una de las esferas que conforman la sociedad. Se está ante lo que podría ser considerado el aspecto sistémico del poder que requiere de medios específicos para hacerse obedecer, por lo que ante riesgos de inestabilidad deberá procesar las discrepancias, a fin de garantizar el orden.

La cuestión que está inmersa en esta percepción de la conflictividad social, es ¿cómo el conflicto contribuye al consenso?, ¿qué mecanismos o procedimientos emplear para procesar los desacuerdos, neutralizar las discrepancias y las contradicciones? La aceptación de que el conflicto es consustancial a la sociedad y que en muchas ocasiones es detonador de cambios ha derivado en su comprensión como elemento que contribuye a la estabilidad de los sistemas sociales, lleva a considerar que se requiere de la creación de instituciones que tengan como función ser válvulas de escape o de seguridad, que funcionan como mecanismos para evitar llevar al extremo las discrepancias, agudizar las tensiones y provocar situaciones de descomposición política y social; otro planteamiento, en concordancia con el anterior, es el de Hirschman, en el que se privilegia la transformación de los conflictos de esto o lo otro (conflictos de valores), en conflictos de más o menos (conflictos de interés), de distribución del producto social. Se asume que el conflicto es una confrontación entre intereses materiales que puede ser dirimida a través de los cauces propios de una sociedad de libre mercado.

Durante un largo tiempo los conflictos predominantes fueron de lucha por el poder y por el reconocimiento de derechos por parte de los trabajadores, estos últimos fueron calificados como de reclamos obreros que surgían de la contraposición entre capital y trabajo, estaban signados por la reivindicación de mejores condiciones en el ámbito productivo, incrementos salariales y medidas de protección social; luchas que, en algunos casos, traían consigo el llamado a una sociedad diferente a la capitalista.⁷⁰ En estas manifestaciones del movimiento obrero la violencia no era modo común de interacción social, no era un recurso utilizado por los actores del conflicto.

En las sociedades contemporáneas, una vez que el conflicto de clases fue institucionalizado y paralizado por el Estado social y la democracia de masas, los potenciales de protesta emanan en otras líneas de conflicto afirma Habermas en *Teoría de la Acción Comunicativa*, tienen origen justo allí donde, si la tesis de la colonización del mundo de la vida está en lo cierto, era también de esperar que surgieran. Para llegar a esta aseveración, el filósofo alemán propone una idea de sociedad que debe ser entendida simultáneamente como sistema y mundo de vida.

Se requiere para ello, de una explicación centrada en torno tanto a la racionalidad propia del mundo de la vida y del sistema, como a la lógica interna de cada uno de los elementos de las sociedades contemporáneas. El punto de partida es la distinción entre “acción comunicativa o interacción simbólica” y “acción instrumental o estratégica”. Esta última busca la consecución de fines y está orientada al éxito; su racionalidad es de carácter teleológico. Por su parte, la racionalidad de la primera, orientada hacia la comprensión intersubjetiva alcanza su plenitud en el ejercicio de la comunicación, busca la consecución del entendimiento entre los participantes en un diálogo, el establecimiento de un consenso conseguido exclusivamente como fruto del ejercicio de la racionalidad dialógica.

Una vez señalado esto, es necesario señalar que el propósito de Habermas es asumir un concepto dual de sociedad que se acredita en una teoría de la evolución social que distingue

⁷⁰ Vid, Abendroth, Wolfgang, *Historia social del movimiento obrero europeo*, Barcelona, Editorial Laia, 1975 y Castoriadis, Cornelius, “introducción”, *La experiencia del movimiento obrero, Vol. I. Como luchar*, Barcelona, Tusquets, 1979

entre racionalización del mundo de vida y aumento de la complejidad de los sistemas sociales, con la intención de captar la conexión entre formas de integración social y etapas de diferenciación sistémica.

El propósito de este planteamiento es establecer una efectiva articulación entre integración social e integración sistémica, es decir, construir una liga entre la reproducción de la sociedad como un todo coherente con sentido para sus participantes, y la reproducción de la sociedad como un sistema autosustentable, constituido a su vez por los subsistemas mercado y Estado que a través de los medios dinero y poder realizan funciones diversas, a fin de coordinar las acciones de los individuos y, de esta manera, lograr la reproducción material de la sociedad. Pero de igual modo que el sistema, para Habermas el mundo de la vida tiene un medio específico que apoya la realización de la integración social, este es el consenso asegurado normativamente o creado comunicativamente.

La aclaración de este punto requiere entender cuál es el significado del mundo de la vida, concepto que para Habermas tiene dos niveles distintos. Por una parte, se refiere a la reserva de tradiciones implícitamente conocidas, es decir, a los supuestos ya existentes que están incorporados en la lengua y en la cultura y a los que recurren los individuos en la vida diaria, por la otra, implica la cultura, la sociedad y la personalidad, componentes estructurales que pueden ser claramente diferenciados el uno del otro. La reproducción de ambas dimensiones del mundo de la vida implica procesos de transmisión cultural, de integración social y de socialización basados en el entendimiento, la coordinación y la socialización, aspectos de la acción comunicativa enraizados en los componentes estructurales de los actos de habla como el proposicional, el ilocucionario e intencional.

Estas correspondencias estructurales son las que permiten a la acción comunicativa el cumplimiento de sus diferentes funciones y servir como el medio adecuado para la reproducción simbólica del mundo de la vida, de tal modo que “la reproducción cultural del mundo de vida se encarga de que, en su dimensión semántica, las nuevas situaciones que se presenten queden puestas en relación con los estados del mundo ya existentes: asegura la continuidad de la tradición y una coherencia del saber que baste en cada caso a la práctica

comunicativa cotidiana”⁷¹, cuya medida es la racionalidad del saber aceptado como válido. Las perturbaciones o ruptura de este proceso de reproducción cultural se manifiesta en fenómenos de pérdida de sentido que llevan a las crisis de legitimación, de orientación y educativa.

En lo que respecta a la Integración Social, ésta se “encarga de que las situaciones nuevas que se presentan en la dimensión del espacio social queden conectadas con los estados del mundo existentes; cuida que las acciones queden coordinadas a través de relaciones interpersonales legítimamente reguladas y da continuidad a la identidad de los grupos”.⁷² Las crisis de integración social se expresan en términos de inseguridad y perturbaciones de la identidad colectiva, anomia y alienación.

Finalmente, la socialización de los miembros de un mundo de la vida se encarga de que “las nuevas situaciones que se producen en la dimensión del tiempo histórico queden conectadas con los estados del mundo existentes; asegura a las generaciones siguientes la adquisición de capacidades de acción generalizadas y provee a la armonización de las vidas individuales con las formas de vida colectivas”⁷³. La crisis de socialización provoca en los actores de un orden social la ruptura de tradiciones, la pérdida de las motivaciones y psicopatologías.

A partir de estos señalamientos, Habermas sostiene que los conceptos de acción comunicativa y del mundo de la vida pueden servir como las categorías básicas de una teoría general de la sociedad, ya que establecen el marco dentro del cual varían los mundos de la vida en su manifestación real y concreta, a la par que revelan los cambios que se presentan en la cultura, la sociedad y la personalidad, componentes estructurales del mundo de la vida, una vez que la reproducción simbólica de la sociedad no se realiza mediante los contenidos de una tradición y un consenso sustentado en bases adscriptivas como la semejanza étnica o el compartir la misma religión o las mismas costumbres, sino a través de

⁷¹ Habermas, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa. Tomo II, Crítica de la Razón Funcionalista*, Madrid, Taurus, 1987, pp. 200

⁷² *Ibidem.*

⁷³ *Ibidem.*, pp. 201

consensos adquiridos derivados de la adhesión a entidades abstractas e inclusivas como la nación, a los que se integran más o menos racionalmente. Se trata de consensos que están sujetos a múltiples riesgos y dependen de las contribuciones cooperativas que en la acción comunicativa hacen los propios individuos.

Con el tránsito del consenso adscrito a los consensos adquiridos, proceso que es caracterizado por Habermas como “linguistización de lo sacro”, se presentan cambios significativos en los tres componentes estructurales del mundo de la vida. En la cultura los núcleos de la tradición garantizadores de la identidad se separan de los contenidos concretos con que estaban estrechamente entrelazados en las imágenes míticas del mundo, en la sociedad cristalizan principios universales como son los principios jurídicos y morales, y en la personalidad se da una separación cada vez mayor de las estructuras cognitivas adquiridas en el proceso de socialización respecto a los contenidos de saber cultural con los que inicialmente estaban integradas en el pensamiento concreto.

El resultado de esta transformación es una diferenciación estructural del mundo de la vida, una separación entre cuestiones de forma y contenido, y una “reflexivización” de la reproducción simbólica, debido a que “cuanto más se diferencian los componentes estructurales del mundo de la vida y los procesos que contribuyen a su mantenimiento, tanto más sometidos quedan los contextos de interacción a las condiciones de un entendimiento racionalmente motivado, es decir, a las condiciones de la formación de un consenso que en última instancia se base en la autoridad del mejor argumento”.⁷⁴ Se está ante la afirmación o negación de posiciones sustentadas en motivos racionales y no míticos o tradicionales, priva el criterio de la argumentación racional para la construcción de consensos, la sociedad ha llegado a una etapa en la que no es posible ya, como en las sociedades tradicionales, la identificación de sociedad y mundo de la vida, sino se está ante una diferenciación entre ambas y, como consecuencia, se tiene una distinción entre dos formas básicas de enfocar el estudio de la sociedad, por un lado como integración social y, por otra, como integración sistémica.

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 206

En el caso de que la integración de la sociedad sea entendida sólo como integración social se está, de acuerdo con Habermas, ante “una estrategia conceptual que... parte de la acción comunicativa y concibe la sociedad como mundo de la vida. El análisis queda entonces ligado a la perspectiva interna de los miembros de los grupos sociales y se obliga a vincular hermenéuticamente su propia comprensión a la comprensión de los participantes”.⁷⁵ Por el contrario, si se entiende la integración de la sociedad como integración sistémica se ha optado por “una estrategia conceptual que presenta a la sociedad según el modelo de un sistema autorregulado. Vincula el análisis a la perspectiva externa de un observador y nos pone ante el problema de interpretar el concepto de sistema en términos que puedan aplicarse a los plexos de acción”.⁷⁶ Sin embargo, ambas estrategias conceptuales, cuando se las toma separadamente, resultan unilaterales, con los riesgos que esto implica para una clara comprensión de la sociedad, que requiere de una combinación de las dos.

La propuesta habermasiana, para la superación del predominio de una u otra modalidad (la sociedad como integración social o como integración sistémica), es la combinación de ambas y, en consecuencia, se debe concebir la “sociedad como un sistema que tiene que cumplir las condiciones de mantenimiento propias de los mundos socioculturales de la vida... o plexos de acción sistemáticamente estabilizados de grupos integrados socialmente”,⁷⁷ como una entidad que en la evolución se diferencia tanto como sistema que como mundo de vida. En el primer caso, la medición se realiza a través de la capacidad de control, en tanto que la separación de los elementos estructurales de la sociedad es indicador del estado evolutivo del segundo. En tales condiciones, se hace evidente el aumento de la complejidad del sistema y la racionalización del mundo de la vida.

La evolución social, por tanto, constituye un proceso de diferenciación biplanar o de segundo orden, en el que por un lado se da una diferenciación entre los aspectos mundo de la vida y sistema, que Habermas denomina como “desacoplamiento”, y por otro, una diferenciación progresiva al interior de cada una de estas dimensiones. “Al aumentar la complejidad del uno y la racionalidad del otro, sistema y mundo de la vida no sólo se

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 214

⁷⁶ *Ibidem*

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 215

diferencian internamente... sino que también se diferencian simultáneamente”,⁷⁸ no sólo yacen paralelos sino que están interconectados “los mecanismos sistémicos tienen que quedar anclados en el mundo de la vida, es decir, tienen que quedar institucionalizados. Más específicamente, la racionalización del mundo de la vida... es condición necesaria para la institucionalización de nuevos mecanismos de integración sistémica”,⁷⁹ cada vez menos atados a estructuras sociales previamente dadas y ligados cada vez más a ámbitos de acción funcionalmente especificados, como el mercado y el Estado, que al ser cada vez más independientes de las estructuras normativas del mundo de la vida toman la forma de subsistemas cuasiautónomos, que representan las esferas de la actividad económica y administrativa.

El mayor aumento de la complejidad sistémica propicia que en la evolución social se llegue a un punto en el que la economía capitalista se constituye en el signo definitorio de la sociedad, sus funciones relevantes no se concentran ya sólo en el Estado, sino que algunas de éstas quedan despolitizadas y transferidas a subsistemas no estatales. Se está ante un nuevo nivel de diferenciación sistémica y la existencia del dinero como un nuevo mecanismo de control sistémico exento de contenidos normativos. La economía se constituye en un subsistema gobernado monetariamente en tanto que regula el intercambio con sus entornos sociales a través del propio dinero. En consecuencia, señala Habermas, “el aparato del Estado se hace dependiente del subsistema economía regido por un medio de control sistémico; ello le obliga a una reorganización que conduce, entre otras cosas, a que el poder político quede asimilado a la estructura de un medio de control sistémico, el poder queda asimilado al dinero”,⁸⁰

De este modo, a la par del dinero, el poder se constituye en un segundo medio de control, mediante el cual la administración gubernamental toma también la forma de un subsistema desconectado, autónomo e independiente del mundo de la vida, cuyo propósito fundamental es la regulación de la sociedad no por la vía de la fuerza, sino a través de la construcción de un consenso basado en la aceptación de las normas y la vigencia de un conjunto de valores,

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 216

⁷⁹ McCarthy, Thomas, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 470

⁸⁰ *Ibidem*, pp.242

en la existencia de un contenido normativo y valorativo común que garantiza la socialización a partir de la introyección de formas de comportamiento que posibilitan la institucionalidad y estabilidad de la sociedad.

La subordinación del mundo de la vida a las coacciones sistémicas de la reproducción material propicia que los procesos de formación lingüística del consenso sean sustituidos en las sociedades modernas por los medios dinero y poder, los cuales se complementan mutuamente. El mercado y la administración pública se constituyen en imperativos sistémicos del desarrollo que se diferencian como subsistemas específicos, útiles sólo para las funciones de reproducción material. El mercado se constituye en el elemento que integra y articula a la sociedad, en tanto que el Estado organiza los rendimientos y las actividades públicas que escapan al sistema mercantil, al mismo tiempo que adquiere una clara acción institucional por las funciones que realiza en materia de adquisición de impuestos y la recaudación fiscal.

Para llegar a este punto, se ha dado un proceso de desacoplamiento entre integración social e integración sistémica y la subordinación del mundo de la vida a las coacciones sistémicas de la reproducción material, entendidas como imperativos funcionales inherentes a la conservación del sistema social, además de que el dinero y el poder se han constituido en los mecanismos o medios efectivos de regulación de la vida social. Los subsistemas económico y administrativo se dedican a satisfacer los requerimientos funcionales para la integración y reproducción de la sociedad, hasta el punto que para Habermas “el mundo de la vida racionalizado posibilita la aparición y aumento de subsistemas cuyos imperativos autonomizados reobran destructivamente sobre ese mismo mundo de vida”,⁸¹ al caer bajo la dependencia de los subsistemas.

Esta situación puede caracterizarse como una mediatización del mundo de la vida vía la monetarización de las relaciones económicas y sus entornos no económicos, o a través de la burocratización de la sociedad, hasta el punto de que se debe comprender la dinámica social en términos tanto de un sistema conformado por los subsistemas cuasi-autónomos, pero

⁸¹ *Ibidem*, pp.263

también como “una diferenciación progresiva dentro de las dimensiones << mundo de la vida>> y <<sistema>>. La primera bajo la rúbrica de <<racionalización del mundo de la vida>>; la segunda adopta la forma de una emergencia de nuevos mecanismos sistémicos que hacen posible superiores niveles de complejidad del sistema y refuerzan la capacidad de la sociedad para gobernarse a sí misma”.⁸²

Para Habermas, esta mediatización deviene en colonización al quedar en peligro la reproducción simbólica, debido a que los componentes estructurales del mundo de la vida son expulsados por los mecanismos sistémicos (el dinero y el poder) de espacios en los que la coordinación de la acción en términos de consenso no tiene sustitución alguna, toda vez que éstos han penetrado en el propio mundo de la vida y lo dominan. Los medios dinero y poder han devenido autónomos, la lógica de la acumulación de capital y la racionalidad burocrática, elementos sistémicos esenciales de la modernidad entran en una relación de intercambio con las esferas privadas y de la opinión pública, pertenecientes al mundo de la vida.

Las formas en que se da este intercambio se expresa en dos dimensiones paralelas. “El subsistema económico intercambia salario por trabajo y bienes y servicios por la demanda de los consumidores. La administración pública intercambia realizaciones organizativas por impuestos y decisiones políticas por la lealtad de la población”.⁸³ Desde la perspectiva del mundo de la vida, en torno a estas relaciones de intercambio cristalizan los roles sociales de trabajador y consumidor, por una parte, y de cliente y ciudadano por la otra, “el mundo de la vida queda subordinado a los imperativos del sistema, los elementos práctico-morales quedan expulsados de las esferas de la vida privada y de la vida pública y la vida cotidiana se monetariza y burocratiza cada vez más”.⁸⁴

Con el dominio de los medios dinero y poder sobre el mundo de la vida, se logra, el socavamiento de la vida privada por el sistema económico y de la esfera de la opinión pública por el sistema administrativo. Se asiste a la normalización del rol del trabajador y la

⁸² McCarthy, Thomas, *op.cit.*, pp. 469

⁸³ Habermas, Jürgen, *op. cit.*, pp. 452-453

⁸⁴ McCarthy, Thomas, *op, cit*, pp. 473

intensificación de su papel como consumidor, en consecuencia, el conflicto de clases queda institucionalizado y el mundo del trabajo domesticado. De igual modo, el ámbito de la política queda pacificado mediante una neutralización de las posibilidades de participación abiertas jurídicamente con la institucionalización del papel del ciudadano y con la función que asume la política social impulsada desde el gobierno para la conformación de los propios ciudadanos en clientes, es decir, consumidores que disfrutan de las ventajas del Estado social. Para Habermas, el “nuevo equilibrio entre el rol normalizado de trabajador y el revaluado rol de consumidor es... el resultado de una ordenación característica del Estado social, que se produce bajo las condiciones legitimatorias que impone la democracia de masas”.⁸⁵

En las condiciones de un mundo de vida racionalizado, la institucionalización del poder requiere, de acuerdo con Habermas, de la legitimación del régimen de dominación política, cuestión básica que en las sociedades contemporáneas sólo puede obtenerse por la vía de procedimientos democráticos de formación de la voluntad política, a través de la competencia partidista en forma de elecciones basadas en el voto.

Pero no puede soslayarse que entre capitalismo y democracia se establece una indisoluble relación de tensión producto de la disputa por la primacía entre dos principios de integración social totalmente opuestos. Con base en los principios de las constituciones democráticas priva, para Habermas, el mundo de la vida sobre los subsistemas autónomos, en cambio desde la dinámica capitalista, propia del sistema económico, se requiere “que el proceso de producción quede desacoplado de orientaciones hacia valores de uso. El mecanismo impulsor del sistema económico hay que mantenerlo lo más al abrigo posible de las restricciones que tiende a imponerle el mundo de la vida”,⁸⁶ así como de las exigencias de legitimación a que se enfrenta el sistema administrativo.

Desde la perspectiva de una teoría de la sociedad, Habermas señala que en el primer caso, el sentido normativo de la democracia puede reducirse a la fórmula de que la satisfacción

⁸⁵ Habermas, Jürgen, *op. cit.*, pp. 494

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 488

de las necesidades funcionales de la economía y la administración tienen su límite en el mundo de vida. En el segundo caso, el sentido sistémico específico del capitalismo puede reducirse a la fórmula de que, siempre que se requiera, las necesidades funcionales de los ámbitos de integración sistémica han de ser satisfechas aún a costa de la tecnificación del mundo de la vida.

Esta situación se hace evidente en las economías altamente desarrolladas, en las cuales el Estado liberal se transforma en un Estado intervencionista que cumple funciones compensatorias respecto a las imperfecciones de la economía de mercado. El Estado social se expande y abre una lógica compensatoria de los efectos negativos que acompañan el funcionamiento progresivo del capital. Habermas señala que este desarrollo responde a una lógica de valor de uso y a una opinión pública colectiva dentro de un sistema de producción que se asienta en el mercado, la propiedad privada y el valor de cambio.

No obstante, Habermas precisa que la institucionalización jurídica del conflicto en torno a la fijación de salarios y condiciones de empleo se convierte, por lo tanto, en los países avanzados, en la base de una política reformista que lleva hacia una pacificación del conflicto de clases en términos del Estado social. El Estado adopta a través de una legislación laboral y social el compromiso de cubrir los riesgos básicos de la existencia de los asalariados y de los sectores estructuralmente más débiles en el mercado (trabajadores, inquilinos, consumidores, etcétera). La política social se ve confrontada con el dilema de tener que absorber los perjuicios e inseguridades extremas de un crecimiento económico regido por la acumulación de capital sin tener que alterar la organización, estructura y mecanismos que dan impulso a la producción económica.

Sin embargo, la pretensión de las regulaciones y prestaciones del Estado social no es sólo lograr la consecución de un equilibrio social, por medio de compensaciones individuales. El Estado social puede incluso corregir tanto efectos externos colectivamente perceptibles en los ámbitos ecológicamente sensibles de la planificación de las ciudades, pero también en lo que respecta a acciones sanitarias, culturales y educativas, además de incidir en el desarrollo social. Pero, un aspecto resulta esencial en proceso de extensión de este tipo de

Estado. Más allá de los límites fiscales a los que se ve constreñido para la realización de la política social y, de esta manera, absorber los efectos disfuncionales de un crecimiento regido por la acumulación de capital, es imprescindible que no se toque “la forma de organización, la estructura y el mecanismo impulsor de la producción económica,”⁸⁷ es decir, el Estado social no puede vulnerar las condiciones de estabilidad a fin de evitar reacciones por parte de los grupos acaudalados, sino que debe garantizar la preponderancia del sistema económico y su reproducción capitalista.

La pacificación del conflicto de clases producto de la existencia del Estado social no debe ser interpretada, sin embargo, como resultado de un compromiso de clases, ya que de este modo sería imposible entender que el antagonismo social es una fuerza generadora de estructuras para el mundo de la vida de los grupos sociales, independientemente de que la desigualdad en las compensaciones refleje una estructura de privilegios que ya no se deriva de situaciones de clase y los conflictos sean provocados por grupos marginales, de tal modo que, según Habermas, con el aumento continuo del nivel de vida de los trabajadores las diferencias sociales devienen soportables y éstos pierden sus rasgos proletarios más irritantes de tal modo que “con la protección de la esfera de la vida privada contra las consecuencias más llamativas de los imperativos sistémicos que operan en el mundo del trabajo, los conflictos en torno a la distribución han perdido su fuerza explosiva”.⁸⁸

A pesar del predominio que tienen los subsistemas económico y administrativo que se manifiesta en la expansión de la monetarización y burocratización de la sociedad y su apropiación de cada vez más áreas de la vida, vía la penetración en la reproducción simbólica del mundo de la vida y el establecimiento de toda la libertad posible mediante toda la dominación posible. Este proceso de agudización de intervención y control de cada vez más ámbitos de la vida social por parte de los subsistemas complementarios mercado y Estado, basados en los medios dinero y poder y su permanente relaciones de intercambio con las esferas de la vida privada y de la opinión pública que forman parte del mundo de la vida, de ninguna manera significa que la inexistencia de conflictos en este ámbito. Por el

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 491

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 494

contrario, la propia forma de tratar administrativamente los problemas acaba estorbando su solución y se hacen patentes nuevos conflictos.

Los conflictos se desvían cada vez más del patrón de la distribución, institucionalizado por el Estado social, ha evidenciado que éstos no tienen su origen en los ámbitos de la reproducción material y, en consecuencia, no quedan canalizados a través de partidos y asociaciones y tampoco pueden apaciguarse en forma de recompensas conformes al sistema. Desde la perspectiva habermasiana, los nuevos conflictos surgen más bien en los ámbitos de la reproducción cultural, la integración social y la socialización; se dirimen en forma de protestas subinstitucionales y, en todo caso, extraparlamentarias; y en los déficits subyacentes a esos conflictos se refleja una cosificación de ámbitos de acción estructurados comunicativamente a la que ya no se puede hacer frente a través de los medios dinero y poder. “No se trata primariamente de compensaciones que pueda ofrecer el Estado social, sino de la defensa y restauración de las formas de vida amenazadas o de la implantación de nuevas formas de vida. En una palabra: los nuevos conflictos se desencadenan no en torno a *problemas de distribución*, sino en torno a cuestiones relativas a la *gramática de las formas de la vida*”.⁸⁹

Se está ante lo que para Habermas, siguiendo a Hilderbrandt, Dalton, Barnes y Kaase, caracteriza como un cambio de la “vieja política” centrada en torno a cuestiones de seguridad económica, social, interna y militar, a una “nueva política” basada en la calidad de vida, la igualdad de derechos, la autorrealización individual, la participación y los derechos humanos. La primera es defendida por empresarios, trabajadores y clase media dedicada a la industria y al comercio, mientras que la segunda encuentra más partidarios en la nueva clase media, en la generación joven y en los grupos de formación escolar caulificada.

Los procesos de erosión en el mundo de la vida, provocados por el crecimiento del complejo económico-administrativo, se expresan ahora mediante la superposición de los nuevos potenciales de conflicto que se superponen a los tradicionales. Se está ante el

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 556 subrayado del autor.

surgimiento de toda una línea de conflicto entre un centro constituido por las capas implicadas directamente en el proceso de producción, interesadas en defender el crecimiento capitalista como base del comportamiento del Estado social, y una periferia constituida por una variopinta mezcla de elementos diversos. A ella pertenecen, afirma Habermas, aquellos grupos que se hallan más bien lejos del espacio productivista de las sociedades tardo-capitalistas, que están particularmente sensibilizados por las consecuencias autodestructivas del aumento de complejidad o que se han visto particularmente afectados por ellas. Los temas de la crítica al crecimiento son el único lazo que une a estos grupos heterogéneos. Para este tipo de protesta, ni los movimientos burgueses de emancipación, ni las luchas del movimiento obrero organizado ofrecen modelo alguno. “Los paralelos históricos hay que buscarlos más bien en el romanticismo social de los movimientos protagonizados por artesanos, campesinos y trabajadores durante el primer industrialismo, en los movimientos defensivos de las clases medias populistas, en los intentos de ruptura de los *lebensreformer*, del *Wandervogel*, etc., alimentados por la crítica burguesa a la civilización”.⁹⁰

La clarificación de los actuales potenciales de protesta y repliegue chocan con grandes dificultades, ya que las escenas, las agrupaciones y los temas cambian con celeridad. Cuando cuajan núcleos organizativos como puede ser un partido o una asociación, sus miembros provienen de ese mismo fondo difuso. Habermas considera entre otros el movimiento antinuclear, el movimiento ecologista, el movimiento pacifista (que incluye el tema del conflicto Norte-Sur), los movimientos articulados en torno a iniciativas ciudadanas; el movimiento alternativo que comprende las experiencias de vida comunal en grandes urbes y zonas rurales, los movimientos de minorías (ancianos, homosexuales, minusválidos, etc.); los grupos parareligiosos, las sectas juveniles, los fundamentalismos religiosos, los movimientos de protesta contra los impuestos, las protestas escolares de las asociaciones de padres, las resistencias contra las reformas modernistas y el movimiento feminista. De importancia internacional son, además, los movimientos autonómicos que luchan por la autonomía regional, lingüística, cultural y a veces también por la autonomía confesional.

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 557

Entre el conjunto de movimientos considerados, Habermas distingue entre los potenciales de emancipación y los potenciales de resistencia y repliegue; considera que tras el movimiento americano en pro de los derechos civiles que ha desembocado en la autoafirmación particularista de las subculturas negras, sólo el movimiento feminista sigue estando en la tradición de los movimientos de liberación burgueses-socialistas; la lucha contra la opresión patriarcal y en pro del cumplimiento de una promesa que lleva ya mucho tiempo anclada en los fundamentos universalistas, reconocidos, de la moral y del derecho, presta al feminismo la fuerza de choque de un movimiento ofensivo, mientras que el resto de los movimientos tienen más bien un carácter defensivo.

Para Habermas, el objetivo de los movimientos de resistencia y repliegue es poner coto a los ámbitos de acción formalmente organizados en favor de los organizados comunicativamente, y no la conquista de nuevos territorios; y afirma que “el feminismo comparte con estos movimientos un núcleo particularista: la emancipación de las mujeres no sólo tiene por objeto establecer una igualdad *formal de* derechos, eliminando los privilegios masculinos, sino también revolucionar formas de vida concretas marcadas por monopolios masculinos”.⁹¹ Por lo demás, el legado histórico de la división sexual del trabajo a la que las mujeres estuvieron sometidas en la familia burguesa hace que éstas dispongan de virtudes éticas distintas, de un registro de valores complementario del mundo masculino y opuesto al de una práctica cotidiana unilateralmente racionalizada.

Dentro de los movimientos de resistencia, señala Habermas que se requiere distinguir entre la actitud de autodefensa de los movimientos posesivos tradicionales y sociales, y otra actitud defensiva que opera ya desde el suelo de la vida racionalizado y experimenta con nuevas formas de cooperación y convivencia. “Sobre la base de este criterio conviene distinguir entre la protesta de las viejas clases medias contra la amenaza que los grandes proyectos técnicos representan para las relaciones vecinales, la protesta de los padres contra la equiparación de las distintas modalidades de escuela, la protesta contra los impuestos y también la mayoría de los movimientos autonomistas, por un lado, y, por otro, los núcleos de los nuevos potenciales de conflicto: los representados por el *movimiento juvenil* y por *el*

⁹¹ *Ibidem*, pp. 558 subrayado del autor.

movimiento alternativo, cuyo foco común lo constituye una crítica del crecimiento centrada en torno a los *temas ecológicos y al tema de la paz*".⁹²

Para una adecuada clasificación, comprensión y evaluación de la confusa y variada expresión de conflictos, se requiere adoptar la perspectiva teórica de la colonización del mundo de la vida, ya que pueden entenderse como una resistencia o reacción defensiva contra el predominio de los imperativos sistémicos.

Los objetivos, las actitudes y las formas de acción difundidas entre los grupos de protesta juveniles resultan comprensibles de entrada como reacciones ante determinados problemas percibidos con una gran sensibilidad como es el caso de los efectos de la gran industria sobre el equilibrio ecológico, de la drástica disminución de los recursos naturales no-renovables y de la evolución demográfica, que requieren de soluciones técnicas que requieren planificarse y realizarse a través de acciones administrativas.

Sin embargo, Habermas considera que "lo que provoca la protesta es la intensiva destrucción del entorno urbano, los destrozos urbanísticos, la industrialización y la contaminación del paisaje, las secuelas médicas de las condiciones de la vida moderna, los efectos secundarios de la industria farmacéutica, etc., es decir, evoluciones que de forma notoria atentan contra las *bases orgánicas del mundo de la vida*".⁹³

Por otra parte, para Habermas, también el miedo a los potenciales de destrucción militar, a las centrales nucleares, a los residuos atómicos, a la manipulación genética, al almacenamiento y utilización central de datos relativos a las personas, etc., cuenta sin duda a su favor con muy buenas razones. Pero estos temores reales se unen con el espanto que produce una nueva categoría de riesgos literalmente invisibles y sólo aprehensibles desde la perspectiva sistémica, que irrumpen en el mundo de la vida pero que simultáneamente desbordan las dimensiones del mundo de la vida. "Estos miedos actúan como catalizadores de un sentimiento de desbordamiento en vista de las posibles consecuencias de procesos

⁹² *Ibidem*, pp. 558-559 subrayados del autor.

⁹³ *Ibidem*, pp. 559 subrayados del autor.

que, dado que técnica y políticamente son puestos en marcha por nosotros, habrían de ser moralmente imputables, pero que a causa del carácter incontrolable que adquieren por su magnitud, ya no pueden ser atribuidos moralmente a la responsabilidad de nadie. La resistencia se dirige aquí contra abstracciones que el mundo de la vida se ve forzado a aceptar”.⁹⁴

Lo que en los movimientos de tipo psicologizante y en la renovación del fundamentalismo religioso se expresa, es lo que, como fuerza motriz, está también detrás de los más de los proyectos alternativos y de muchas iniciativas ciudadanas: el sufrimiento por las renunciaciones que impone y la frustración que genera una práctica cotidiana culturalmente empobrecida y unilateralmente racionalizada. Así, “las características adscriptivas como el sexo, la edad, el color de la piel y también los grupos de vecindad y los grupos de pertenencia confesional, sirven a la construcción y delimitación de comunidades, al establecimiento de comunidades de comunicación que se autoprotegen en forma de subculturas, buscando condiciones propicias para el desarrollo de una identidad personal y colectiva. La revaluación de lo particular, de lo viejo, de lo provinciano, de los espacios sociales abarcables, de las formas de trato descentralizadas, de las actividades desespecializadas, de las viejas tertulias, de las interacciones simples y de los espacios de opinión pública desdiferenciados, representarían tentativas de fomentar, de revivificar posibilidades de expresión y comunicación que yacen sepultadas”.⁹⁵

En este contexto sitúa Habermas también la resistencia contra aquellas intervenciones reformistas que se truncan en lo contrario, porque considera que aunque sus fines declarados sean servir a la integración social, los medios con que han de ser llevadas a la práctica acaban contradiciendo esos propósitos.

Habermas sostiene que lo que está en juego en las nuevas formas de resistencia y conflicto no es la defensa del mundo de la vida sociocultural tradicional, sino de uno en parte ya modernizado. Distingue también entre las defensas de la propiedad y el estatus adquirido en

⁹⁴ *Ibidem.*

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 560

el terreno de un mundo de la vida modernizado y la acción defensiva que comprende experimentos en nuevas formas de cooperación y comunidad. Para el filósofo alemán, en consecuencia, estos últimos forman el núcleo del nuevo potencial del conflicto, sin embargo “se considera a los nuevos movimientos como formas de resistencia y de retirada que buscan detener la marea de los sistemas de acción organizados formalmente a favor de las estructuras comunicativas”.⁹⁶

Aunque representan la capacidad continua del mundo de la vida para resistir la colonización interior y tienen un significado positivo, “Habermas es escéptico respecto a su ‘potencial emancipador’ y sospecha de su naturaleza aparentemente antiinstitucional, defensiva, antirreformista. En resumen, no ve a los nuevos movimientos como portadores de nuevas identidades sociales (rationales) sino como estancados en el particularismo”.⁹⁷ Para Habermas, tampoco están orientados a la promoción de la institucionalización de los potenciales positivos de la modernidad, ni los cree capaces de hacerlo.

El planteamiento central de Habermas es que “los nuevos conflictos surgen, pues, en los puntos de sutura entre sistema y mundo de la vida”,⁹⁸ acerca de aquellos papeles que institucionalizan los medios del dinero y el poder, y median entre las esferas pública y privada y los subsistemas económico y administrativo. Es el rechazo a los papeles funcionalizados del trabajador y el consumidor, del cliente y el ciudadano caracterizan mucho de la acción colectiva. Precisamente estos roles son los blancos de la protesta. La práctica de los movimientos alternativos se dirige contra la instrumentalización del trabajo profesional para fines de lucro, contra la movilización de la fuerza de trabajo por presiones del mercado, contra la extensión de la compulsión a la competitividad y al rendimiento hasta adentro de la misma escuela primaria. También se dirige contra la monetarización de los servicios, de las relaciones y del tiempo, contra la redefinición consumista de los ámbitos de la vida privada y de los estilos de vida personal. Exige, además, que cese el actual tipo de relación de los clientes con los organismos públicos y que estos últimos se

⁹⁶ Cohen, Jean y Andrew Arato, *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 590

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Habermas, Jürgen, *op. cit.* pp. 560

reorganicen participativamente... Finalmente, aquellas formas de protesta que van desde las explosiones sin objetivo alguno hasta las provocaciones e intimidaciones violentas, pasando por las violaciones calculadas o surrealistas de las reglas (al estilo del movimiento americano pro derechos civiles y de la protesta estudiantil), niegan las definiciones del papel de ciudadano y la reducción de la política a las rutinas de la imposición <<racional con arreglo a fines>> de intereses”⁹⁹.

Desde el punto de vista de Habermas, los desafíos a los movimientos de estos papeles son puramente defensivos; representa los esfuerzos de los actores colectivos para la formación de contrainstituciones dentro del mundo de la vida para limitar la dinámica interna de los sistemas de acción económico y político-administrativo. “Estas contrainstituciones desgajarían, por un lado, del sistema económico un segundo sector, informal, no orientado al lucro, y, por otro, opondrían al sistema de partidos nuevas formas de una <<política de primera persona>> de tipo democrático-radical y a la vez expresivo. Tales contrainstituciones anularían precisamente aquellas operaciones abstractivas y neutralizadoras mediante las que el trabajo y la formación de la voluntad colectiva han quedado conectados en las sociedades modernas a interacciones regidas por medios”.¹⁰⁰

De este modo, para Habermas, mientras que la empresa capitalista y el partido de masas generalizan sus ámbitos de penetración social a través de los mercados de trabajo y de la producción de espacios públicos controlados, y procuran mantener a distancia, reproduciéndolas a entornos sistémicos, aquellas esferas del mundo de la vida que son las únicas en que pueden formarse las identidades personales y colectivas, las contrainstituciones desdiferenciarían una parte de los ámbitos de acción formalmente organizados, los sustraerían al acoso de los medios de control y restituirían esas zonas liberadas al mecanismo coordinador de la acción que representa el entendimiento.

A fin de avanzar en este propósito, Habermas considera necesario privilegiar un tipo de racionalización acomodado al mundo de la vida, se requiere expandir las áreas en que la

⁹⁹ *Ibidem*, 561

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 561

acción se coordina por vía de un acuerdo alcanzado comunicativamente, es decir, “un mundo de la vida comunicativamente racionalizado habría de ser capaz de desarrollar por sí mismo instituciones con que poner coto a la dinámica interna de los subsistemas regidos por medios y subordinarlos a decisiones tomadas en una comunicación libre de coacción”.¹⁰¹ Centrales entre estas instituciones son aquellas que se encargan de asegurar un funcionamiento efectivo de la ciudadanía en la opinión pública, a través de conflictos que adquieren una evidencia plena como expresión de formas discursivas de una voluntad racional por la que todos y cada uno de los participantes en este proceso, en el que han tenido la oportunidad de participar en la discusión, podrían llegar a alcanzar un acuerdo o un consenso sobre aquellos intereses susceptibles de generalización, capaces de convertirse en interés común.

Se trata, en última instancia, de que el proceso de formación discursiva de una voluntad racional signifique lo mismo que el proceso de formación democrática, por lo que es posible afirmar que la acción comunicativa entraña, para Habermas, una concepción participativa de la democracia. En tales condiciones, resulta imprescindible asumir una idea de libertad en referencia a formas de vida e instituciones de una sociedad; se requiere entender la libertad no sólo en términos de derechos fundamentales sino de una forma intersubjetiva de vida, “la libertad no designa ya un espacio de acción definido por derechos, sino una forma normativamente señalada del trato consigo mismo y con los otros, una capacidad de elegir entre los fines posibles y los fines correctos... una libertad no sólo de hacer lo que yo quiera hacer, sino también de querer lo que es bueno”.¹⁰²

Se está ante lo que puede catalogarse, con base en Wellmer, como una tentativa comunalista de formulación de metaprincipios de libertad. La finalidad del establecimiento de estos metaprincipios, más allá de las concreciones espacio—temporales, sería formular las condiciones para determinar que ciertos contenidos puedan ser considerados como legítimos. En el caso de Habermas, estos metaprincipios son coincidentes con las condiciones estructurales que posibilitan el discurso racional, una autodeterminación

¹⁰¹ McCarthy, Thomas, *op. cit.* pp. 478-479

¹⁰² Wellmer, Albert, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Catedra-universitat de Valencia, 1996, pp. 44

racional libre de coerción, donde racional no significa, como en el modelo individualista, “racional con arreglo a fines”, sino razón deliberante, reflexiva y comunicativa, que se manifiesta en el modo de abordar racionalmente pretensiones de validez intersubjetivas de todo tipo.

Para Habermas, han de privilegiarse los principios del discurso racional, que son “concernientes a la institucionalización de la libertad pública y a la formación democrática de la voluntad, desde la perspectiva de estos metaprincipios, los derechos de propiedad aparecen como contenido posible de un consenso democrático”,¹⁰³ se le otorga preponderancia a un acuerdo racional inherente a las personas, que necesariamente llevaría a la formación de un consenso que permitiera distinguir entre legitimidad y legalidad, con la inevitable consecuencia de que el conflicto, elemento consustancial a toda sociedad, queda subsumido a este acuerdo.

El diálogo como referente del deber ser, puede interpretarse también como el elemento esencial de un consenso racional, de una teoría consensual de la verdad, una verdad que según Habermas trasciende las contingencias históricas por lo que puede postularse como principio de universalización válido. Las pretensiones de validez susceptibles de considerarse válidas o verdaderas serían, según esta ética discursiva, aquellas alcanzadas en un consenso discursivo “bajo condiciones de una situación ideal de habla”, sólo posible a partir de condiciones de equidad respecto a las oportunidades de realización de diversos actos de habla y el rasgo de la liberalidad en el cambio de planos del discurso.

Finalmente, cabe enlazar todo lo anterior con la visión habermasiana del devenir histórico. La institucionalización de esta moral, ligada sólo a los principios del consenso alcanzado dialógicamente, es expresión de un grado de desarrollo moral y societal aún más profundo, y también de una innegable modernización a través de la cual la moral se “desconvencionaliza”. Este tránsito hacia una sociedad postradicional tendría su reflejo en la cada vez más compleja “convencionalización” del derecho. La legitimidad de los órdenes

¹⁰³ *Ibidem*, pp. 60

sociales, ahora, descansaría cada vez más en la legalidad, cuya institucionalización se ha ido realizando bajo los principios de la ética discursiva.

La constitución de un poder comunicativo es, para Habermas, el mecanismo idóneo para influir sobre el sistema político. Se toma como monopolio propio los fundamentos a partir de los cuales se racionalizan las decisiones administrativas, de tal modo que las instituciones gubernamentales no fundan su reconocimiento en la fuerza, sino en su reconocimiento como instancias legítimas. Se está ante un poder logrado a través de la comunicación. En Habermas, la política es consenso y comunicación.

2.2 Disentimientos y contingencia. Wellmer: eticidad democrática.

La preponderancia otorgada a la construcción de un acuerdo racional obliga, según Wellmer, a formular la cuestión de si la concepción comunalista de la libertad puede dar suficientemente razón a una libertad negativa, sustentada en los derechos fundamentales, “de cómo puede tratarse el problema de la legitimación de una esfera de libertad negativa desde una perspectiva comunalista”¹⁰⁴

Para Wellmer, el reconocimiento de las capacidades de regulación o control de un mercado libre constituye una primera modalidad de legitimación. El énfasis en la producción y distribución mercantil de los bienes, así como la relevancia que tiene el dinero en la actividad económica han permitido que la economía en términos de mercado se interprete como contenido de un consenso democrático. Este tipo de legitimación de una esfera de acción económica estratégica es integrada por Habermas en su teoría de la acción comunicativa.

La segunda modalidad de legitimación está centrada en el problema de la justicia distributiva, cuestión que es abordada de manera sistemática por John Rawls en el libro *Una teoría de la justicia*, principalmente en lo que establece como su segundo principio de justicia, en el que se afirma que “una distribución desigual de bienes y oportunidades

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 61

materiales sólo puede considerarse justa si redunda en ventaja de los más desfavorecidos”.¹⁰⁵ La valoración otorgada a este principio por su relevancia para las desigualdades ligadas a una economía mercantil permite considerarlo, en el marco de la preeminencia otorgada a una esfera de libertad negativa, como una justificada comunalista.

El tercer tipo de legitimación en favor de una esfera de libertad negativa es el único que plantea un problema para el comunalismo. La preponderancia otorgada a lo que Wellmer denomina, con base en lo señalado por Hegel, como “el lado positivo de la libertad negativa” sustentada en el reconocimiento de los derechos individuales, permite que se le considere el supuesto básico de la libertad comunal, de una libertad racional basada en la argumentación y el libre asentimiento. “La libertad negativa... sólo representa en el mundo moderno un presupuesto de la libertad comunal en la medida en que representa a la vez condiciones bajo las que los individuos tienen derecho a *no* ser completamente racionales”,¹⁰⁶ ya que sólo de esa manera la racionalidad comunal puede considerarse obra de los individuos y la libertad comunal constituirse en expresión de su libertad individual.

La libertad negativa como libertad comunal implica, necesariamente, que se reconozca el derecho de los hombres a su autodeterminación, a actuar libremente, a una individualidad emancipada y expresar sus puntos de vista, por más que puedan considerarse fuera de toda lógica, ya que en última instancia estarían justificados desde una perspectiva distinta.

La cuestión nodal planteada por Wellmer es que a diferencia de Habermas resulta necesario precisar con toda claridad que las condiciones de un discurso racional y un discurso democrático, no se identifican, no son idénticas. Las primeras se formulan recurriendo a un metaprincipio del diálogo racional, mientras que las correspondientes al discurso democrático “sólo pueden formularse recurriendo a un principio de iguales derechos individuales; pero la categoría que representan los derechos individuales no puede deducirse conceptualmente de ningún principio de racionalidad”.¹⁰⁷

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 62

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp. 63

¹⁰⁷ *Ibidem*, pp. 66

El predominio de la perspectiva comunalista con base en que los metaprincipios del discurso racional son el único fundamento de una concretización democrática de los derechos individuales, como lo establece Habermas, constituye un fracaso para Wellmer, quien considera que la sustancia normativa de las culturas democráticas modernas no se puede inferir de una racionalidad discursiva que se constituye en el principio trascendental de la libertad comunal. Hacerlo significa limitar e incluso descalificar cualquier revisión, crítica o disenso.

Si se parte de la premisa de que las condiciones de un discurso democrático descansan en la igualdad de oportunidades reales de participación política, entonces, resulta improcedente sustentarlo en un metaprincipio del discurso racional o en una norma moral específica, como lo hace Habermas. Por el contrario, según Wellmer se requiere de un principio universalista de libertad negativa, para lo cual retoma los planteamientos realizados por John Rawls, en particular el principio de igual libertad, primer principio de justicia, a fin de privilegiar una concepción universalista de libertad comunal, en el sentido de lo que para él es una forma democrática de eticidad.

De este modo, es posible retornar a una concepción comunal de la libertad para el mundo moderno, a la que le es inherente un dualismo normativo de sociedad civil y Estado, lo que contrasta con la concepción de la racionalidad comunicativa que no incorpora ningún principio de libertad negativa y considera que los aspectos atomistas de la sociedad civil sólo se justifican desde la perspectiva de una reducción de la complejidad, en términos de problemas de regulación y control, cuando “desde el punto de vista de un principio de libertad negativa no es la *reducción* sino la *generación* de complejidad el rasgo reconciliador propio de ese aspecto de <<disociación>> o <<desgarramiento>> que... es constitutivo de la moderna sociedad civil”.¹⁰⁸

Si la libertad negativa no puede ser elemento constitutivo de un principio de racionalidad, entonces, resulta evidente que el principio de los derechos del hombre no puede ser implicado directamente en un principio de racionalidad ni en normas específicas que

¹⁰⁸ *Ibidem*, pp. 70 subrayados del autor

podrían justificarse en un consenso racional democrático, que sólo propicia una condición restrictiva de aquello que podría constituir el contenido legítimo de un consenso democrático.

De lo expuesto con anterioridad se puede concluir, con base en lo señalado por Wellmer, que en el mundo moderno no coinciden libertad y razón. Y esto se evidencia al aceptar que el principio de iguales derechos de libertad y de racionalidad comunicativa se remiten mutuamente, en una dialéctica mucho más compleja de lo imaginado, pero también que no se implican en ningún sentido transparente, diáfano. Antes bien, como aclara Wellmer, “en el mundo moderno no coinciden libertad y razón aun cuando la pretensión de libertad sea una pretensión racional y el *telos* de la libertad negativa sea una libertad pública, racional”.¹⁰⁹

El reto de una propuesta sustentada en las divergencias y los disentimientos como la base de un consenso democrático es, para Wellmer, avanzar en la construcción de una propuesta sustentada en la articulación entre la racionalidad comunicativa y la idea de libertad comunal, a pesar de la falta de coincidencia entre libertad y razón. El punto de conexión es la conformación de un espacio público de comunicación y discusión en el que los derechos de autodeterminación son ejercidos como derechos políticos, a fin de hacer efectiva la autodeterminación democrática.

Una tarea de esta envergadura, si no es posible la coincidencia entre libertad y razón, obligadamente tiene que ir mucho más allá de una concepción procedimental de la racionalidad sustentada en un acuerdo ético entre individuos iguales y libres, como la propuesta por Habermas, la cual permitiría que “mediante el procedimiento de la argumentación la libertad quedara ligada a la solidaridad y a la racionalidad, una concepción procedimental de la racionalidad definiría... el núcleo normativo de una forma postradicional de libertad comunal”.¹¹⁰

¹⁰⁹ *Ibidem*, pp. 71

¹¹⁰ *Ibidem*, pp. 72

Sin embargo, al partir Wellmer de la idea de que ningún principio de libertad negativa está implicado en una concepción procedimental de la racionalidad, ésta no puede ser la base en torno a la cual se fundamente una idea postconvencional de solidaridad, la cual requiere de un espacio de libertad negativa, porque “sólo sobre la base de tal libertad son pensables formas simétricas de reconocimiento, son pensables convenios voluntarios y es pensable un consenso racional entre iguales”.¹¹¹

La intencionalidad de Wellmer al reivindicar una forma democrática de eticidad, única manera posible de reconciliación para las sociedades modernas, es subrayar que el proyecto de la modernidad, ligado a una idea universalista de la libertad, es perpetuamente inconcluso e implica el final de la utopía, que no representaría ningún bloqueo de las energías utópicas, sino más bien su reconfiguración, transformación y pluralización. Se pone el énfasis en la imposibilidad de que se realice un ideal o fin de la historia y se señala que se ha entrado en la fase postmetafísica de la modernidad, sustentada en los impulsos libertarios, el universalismo moral y el revisionismo democrático. En esta etapa, la idea de libertad lleva inmersa una tensión entre las concepciones de libertad negativa y positiva, entre los fundamentos del individualismo y el comunalismo, los cuales son irreductibles el uno al otro, y coexisten en interacción permanente al constituirse en ingredientes básicos de sociedades fundadas no en un acuerdo racional, sino en el reconocimiento de las diferencias, en los disentimientos.

La idea de democracia en las sociedades postmetafísicas, según Wellmer con base en Walzer, sólo puede entenderse como un proyecto en el que los valores fundamentales liberales y democráticos se remiten y entrelazan mutuamente los unos a los otros. La cuestión de fondo es la necesaria conexión entre derechos fundamentales liberales y participación democrática, la imposibilidad de soslayar que “la propia tradición liberal lleva inscrito un correctivo de tipo comunitarista; y por cierto de forma que los derechos fundamentales liberales dependen de una extensiva participación democrática, es decir, de

¹¹¹ *Ibidem.*

una forma de *eticidad democrática*”,¹¹² al establecer que se encuentran al mismo nivel la praxis comunitaria y los derechos fundamentales.

Esta formulación es resultado del diagnóstico de la sociedad moderna realizado por Hegel, en el que hay un momento de desgarramiento o disociación, momento particularista que garantiza el derecho del individuo a desarrollarse en conformidad con preferencias e intereses subjetivos, y el momento universalista que opera tanto como fundamento necesario de la particularidad, pero también como poder sobre él y como su fin último. Los dos momentos constituyen la condición de posibilidad de la libertad negativa moderna centrada en los derechos de propiedad.

La posición de Hegel se fortalece con la participación democrática, entendida como la forma en que se recupera la solidaridad social destruida por el potencial disociativo de la libertad negativa. Para Wellmer, en este aspecto es de suma relevancia la propuesta de Tocqueville al centrarse en la cuestión de la libertad en el mundo moderno, es decir, en “las condiciones de posibilidad de una forma democrática de eticidad bajo las condiciones de un derecho formal igualitario”.¹¹³ Desde esta perspectiva, sólo a través de la participación democrática pueden restablecerse y renovarse, sin coerciones, los vínculos comunicativos entre los individuos que amenazan con romperse. Se cancela cualquier probabilidad de elementos comunes de tipo sustancial, debido a que en las sociedades liberales y democráticas no hay idea de vida buena, orientaciones valorativas o identidades culturales exentas de revisión y crítica; no es viable entender la democracia como homogeneidad, como igualdad sustancial, sino asumir su carácter transgresivo, admitir que todo consenso es susceptible de crítica.

El aspecto esencial de una propuesta de esta naturaleza es la reciprocidad o conexión inestable entre derechos fundamentales liberales y principios democrático- participativos, cimentada en una relación de tensión. La razón de ello es que “en la protección de los derechos fundamentales liberales se constituye un yo liberal que es transgresivo en un

¹¹² *Ibidem*, pp. 83 subrayado del autor.

¹¹³ *Ibidem*, pp. 53

sentido potencialmente amenazador para las formas de vida comunitarias, pero también para las de tipo democrático”,¹¹⁴ puesto que tales derechos son derechos de disociación o separación, derechos a decir que no, a desligarse, a siempre empezar de nuevo. Esta característica de los derechos individuales constituye la condición de posibilidad de una forma postradicional de eticidad democrática, pero también una potencial manifestación de crítica e impugnación anticomunitaria de las formas de vida moderna.

Ante el riesgo de que predomine la visión liberal o la perspectiva comunitaria o frente a la simple competencia entre ambos enfoques, Wellmer señala que resulta imprescindible el establecimiento de espacios o mecanismos que garanticen su equilibrio. Uno de estos ámbitos se encuentra “en las estructuras plurales y descentrales de una <<*civil society*>> democrática, en una red de asociaciones, instituciones y espacios públicos autónomos por debajo del nivel del Estado”.¹¹⁵ Son estas estructuras las que hacen posible una eticidad democrática entendida como un conjunto de valores, normas y principios que conviertan a la participación ciudadana en referente indiscutible de la sociedad, pero también la forma en que se coligan los valores liberales y la legitimidad democrática en la unidad política de una comunidad.

Para Wellmer, el Estado democrático tiene como uno de sus elementos definitorios el pluralismo y la cultura política de una sociedad civil democrática, pero señala también que sólo en este tipo de Estado puede desarrollarse una sociedad civil como la mencionada, de la que formaran parte las organizaciones civiles que contengan un fuerte potencial de participación social, porque es en ella y a través suyo que se construye ciudadanía. La civilidad imprescindible de una democracia sólo se adquiere en el conjunto de organizaciones que constituyen la base para la adquisición de las virtudes cívicas.

La sociedad civil, en tales condiciones, no puede entenderse como subordinada a lo político, sino como una esfera de interacción social entre la economía y el Estado compuesta ante todo por la esfera íntima, en particular la familia; las esfera de las

¹¹⁴ *Ibidem*, pp. 86

¹¹⁵ *Ibidem*, pp. 87 en inglés en el texto.

asociaciones, los movimientos sociales y las formas de comunicación pública, con indiscutible presencia y arraigo social. Es esta cualidad lo que hace imposible la restauración de un republicanismo entendido como “una doctrina integral y unitaria en la que la energía y el compromiso se focalizan primariamente sobre el ámbito de lo político... Es una doctrina adaptada... a las necesidades de comunidades pequeñas homogéneas, en las que la sociedad civil es una sociedad radicalmente indiferenciada”.¹¹⁶

El impulso republicano, en la contemporaneidad, no puede articular a la sociedad en torno a una única idea, a una certeza absoluta o a un macrosujeto en el que se concreta o manifiesta el pueblo como homogeneidad y al que se le puede atribuir una voluntad general y, por tanto, la posibilidad de establecer un bien común sustentado en lo político, en la idea tradicional de que el poder es una sustancia poseída por un individuo o grupo a fin de realizar sus intereses en contra de toda resistencia; noción excluyente que presenta como general y universal un determinado proyecto político, con la consecuente descalificación, supresión e incluso eliminación de cualquier propuesta distinta.

Por el contrario, el republicanismo debe sustentarse en el reconocimiento de la pluralidad conflictiva de las sociedades, en el criterio de que existen diferentes, múltiples y diversas concepciones de vida buena e infinidad de orientaciones valorativas que compiten entre sí. La multiplicidad de ideas de bien revela que el bien común encarnado en las instituciones liberales y democráticas no es el único lugar de la vida buena, sino que éste sólo es punto de cruce de una gran diversidad de opciones coexistentes.

La eticidad democrática, en consecuencia, no puede aceptar una formulación basada en términos sustanciales, sino, indica Wellmer, sólo es posible enunciarla en términos formales o procedimentales, ante la falta de un componente ético, más allá del discurso democrático, que pueda generar la cohesión social y la vinculación intersubjetiva. Este núcleo procedimental permite que haya una manera de tratar las diferencias irreductibles y los conflictos irresolubles, inevitables en las sociedades modernas liberales y heterogéneas, sobre la base de presupuestos y exigencias contextuales concretas, dada la particularidad de

¹¹⁶ Walzer, Michael, “The Comunitarian Critique of Liberalism”, citado en Wellmer, Albert, *op. cit.*, pp. 89

cada caso. Lo procedimental, por lo tanto, “designa un modo de tratar los conflictos y disentimientos en el que la orientación por las condiciones normativas del discurso democrático mismo no representa ciertamente el único hilo conductor pero sí el único hilo conductor irrebalsable a la hora de formar un juicio”.¹¹⁷

La reducción de la sustancia ética a lo procedimental lleva aparejada, inevitablemente, la institucionalización del conflicto y la imposibilidad de pensar en términos de unidad, de que se otorgue validez absoluta a un determinado programa o ideal político. La eticidad democrática es sólo una forma de coexistencia comunicativa e igualitaria de un sinfín de ideas, se encarna en la voluntad libre de las personas, en el derecho de la particularidad, momento de desgarramiento, de disociación, de negatividad que no tiene más remedio que expresarse en conflictos, por lo que no es posible fundir democracia y virtudes civiles en una totalidad sustancial, en un ente unitario neutralizador de lo político, en un Estado que sólo administra los asuntos colectivos. Se privilegian los atributos “de un trato comunicativo y no coercitivo con los disentimientos, los conflictos, las heterogeneidades y las rupturas, así como las virtudes de una vida sin síntesis últimas ni soluciones definitivas”.¹¹⁸

La alternativa propuesta por Wellmer significa una superación crítica de la propuesta habermasiana. Por una parte, frente a la ética formalista- monológica que privilegia la asociación de seres racionales entre los que no habría nada que se opusiera a un armonioso consenso de sus voluntades, es decir, al logro de un sentido en el que las normas establecidas como legalmente obligatorias delimitan espacios compatibles de acción, reivindica la ética discursiva que privilegia la igual participación de todos los concernidos en las discusiones públicas de normas políticas a fin de alcanzar un acuerdo o consenso racional sobre los intereses susceptibles de generalización. Por la otra, aporta una nueva interpretación falibilista de la ética discursiva, con la finalidad de anular la interpretación teórico—consensual de Habermas que desemboca en un discurso con resonancias del

¹¹⁷ Wellmer, Albert, *op. cit.*, pp. 90

¹¹⁸ *Ibidem*, pp. 92

“reino de los fines” propio de la ética formalista, al proponer una “situación ideal de habla”.¹¹⁹

El propósito de Wellmer es lograr un progreso moral orientado por la eliminación del sin-sentido y no con el perfeccionamiento o con el logro de un sentido, como lo plantea Habermas. El “final de partida” al que se refiere no es sólo con la modernidad sino de la modernidad y señala que se está ante una modernidad irreconciliable, la cual significa una crítica a la idea metafísico-política de la reconciliación última o verdad definitiva, hegemónica en la mayoría de los proyectos de esta tradición, pero también el adiós a toda utopía de la reconciliación.¹²⁰

La eticidad democrática de Wellmer está compuesta por los principios liberales y democráticos, que reconocen y protegen la existencia de las tradiciones e identidades culturales que les sustentan en una modernidad sin reconciliaciones últimas o soluciones definitivas a los problemas sociales, esto es, en el seno de una modernidad que ha entrado en su fase postmetafísica. Lo propio de la modernidad social, en referencia a los órdenes sociales tradicionales, es el reconocimiento de la separación y articulación de la esfera de socialidad conocida como sociedad civil, situada entre el Estado y la economía. La polis, que en su articulación clama el principio democrático del discurso, se coordina en el esquema wellmeriano con la sociedad civil, la cual llama por el contrario a las libertades negativas, es decir, esos espacios de reflexión fundados en el derecho del individuo de retrotraerse frente a lo público.

La eticidad democrática sería, entonces, la contraparte de la eticidad simple propia de las formas de vida e Instituciones de los órdenes sociales tradicionales que nos remitía a un consenso adscriptivo y adquirido. La eticidad democrática sólo es factible por la existencia de múltiples espacios públicos donde los ciudadanos buscan colectivamente las soluciones a las continuas contradicciones de la vida social, es decir, una serie de espacios comunicativos donde se construyen acuerdos provisionales y revisables entre los miembros

¹¹⁹ Cfr. Wellmer, Albert, *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona, Anthropos-UAM-I, 1994.

¹²⁰ Cfr. Jiménez Redondo, Manuel, “Introducción” en Wellmer, Albert, *op. cit.*

de la sociedad, a sabiendas de que cualquier acuerdo está lejos de ser considerado como definitivamente racional, porque nunca es posible sustituir la conflictividad social por la pura argumentación en sentido fuerte, totalizador o totalizante hasta el punto de que devenga en metafísica.

El concepto de eticidad democrática va tomando forma propia por medio de la negación de las concepciones vigentes que se desenvuelven en la perspectiva de la reconciliación, así como a través de la afirmación ante el reconocimiento de ciertos principios propios de la modernidad en su fase postmetafísica. Para Wellmer, los principios liberales y democráticos de la modernidad irreconciliable son los únicos compatibles con el reconocimiento del otro y son esenciales en una política de la diferencia; estos principios, al ser autorreflexivos, exigen la institucionalización de un espacio público o “comunal de libertad pública” que sustituye las formas de solidaridad de base sustancial característica de las sociedades tradicionales; y, en cierto sentido, metaprincipios que no definen un nuevo consenso sustancial, sino sólo la posibilidad de enfrentamientos, sin coerciones ni violencias, a los disentimientos, de tal modo que el consenso y la solidaridad se establezca en el nivel más abstracto.

El contenido normativo de la eticidad democrática está ligado a pretensiones de validez inherentes a un consenso en torno a las normas de justicia en las que se sustenta un orden civil garante de la libertad de los individuos, base de su reconocimiento recíproco como personas, como sujetos de derechos que comparten un orden normativo común, a fin de encauzar las diferencias sin poner en riesgo la convivencia. Esto no implica la supresión del conflicto, sino sólo su sometimiento a reglas para evitar el desbordamiento de la violencia, reconocer al enemigo como enemigo político y no absoluto, como aquel con el que se tiene que convivir y es posible negociar y llegar a acuerdos, la construcción de consensos.¹²¹

¹²¹ Para una interpretación del conflicto de este tipo, Cfr, Serrano Gómez, Enrique, *Filosofía del conflicto político*, México, Miguel Ángel Porrúa-UAM-I, 2001, en específico prólogo e introducción. También Cfr, Serrano Gómez, Enrique, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*. México, Grupo Editorial Interlínea, 1996, en particular el capítulo de conclusiones.

El conflicto es catalogado como un fenómeno insuperable en cualquier sociedad, que no debe ser reducido a una visión dicotómica entre guerra o paz, sino que obliga a valorar en su dimensión las formas que adquiere y admitir que “no se accede a la paz social suprimiendo el conflicto, sino creando las instituciones y procedimientos que hagan del enemigo político el competidor o el adversario [el oponente] conforme a derecho”,¹²² de tal modo que la disidencia no debe ser entendida como asunto de seguridad a atenderse por la policía o el ejército, sino como una de las formas de expresión más claras y evidentes de lo que en las sociedades contemporáneas es la política.

Tratar y convivir con las disidencias es intrínseco a un Estado democrático de derecho. Las formas de convivencia social establecidas no son, en consecuencia, resultado de un acuerdo racional previo ni de una decisión arbitraria de una autoridad, sino el producto de la contingencia y el conflicto. La cultura democrática de una sociedad manifiesta la eticidad democrática mediante el reconocimiento de la contingencia con las consecuencias que ello trae aparejado, como “podrían ser un mayor grado de tolerancia, la disponibilidad a revisar convicciones, la disponibilidad a vivir con pluralidades, la disponibilidad a buscar nuevas descripciones e interpretaciones de viejos problemas, o la disponibilidad a escuchar lo que otros tienen que decir”.¹²³ Este reconocimiento implica el reconocimiento de que los seres humanos finitos y mortales que existen contingentemente construyen su propio sentido en la relación con otros seres humanos finitos y mortales que a su vez existen contingentemente. En tal caso, las tentativas de hacer vinculantes socialmente ideas metafísicas, teológicas o científicas resultan desacreditadas.

La contingencia resulta fundamental por los efectos subversivos que tiene para cualquier cultura que pretenda sustentarse en principios últimos, base de una sociedad homogénea, porque esas consecuencias “se transforman en argumentos adicionales en favor de los principios liberales y democráticos legitimados a través de una fundamentación negativa, que se expresa como destrucción de los fundamentos intelectuales del dogmatismo, del

¹²² Serrano Gómez, Enrique, *Filosofía del conflicto político*, op. cit., pp. 41. En torno a esta cuestión, el autor plantea que es necesario encauzar y limitar el conflicto, transformarlo, lo que deriva en el riesgo de su neutralización o normalización, al asumir que debe derivar en un nivel de interacción entre las partes que se oponen y llega a ser compatible con la estabilidad del orden y actúa para su mantenimiento.

¹²³ Wellmer, Albert, *Finales de partida...*, op. cit., pp. 184

fundamentalismo, el autoritarismo, así como de la desigualdad moral y jurídica”¹²⁴ a la vez que apuntala a las instituciones liberales y democráticas.

2.3 Conflictividad y espacio público. Dubiel: conflictos cultivados.

Si pensar en términos de una sociedad homogénea es prácticamente imposible, también resulta insuficiente considerar a los conflictos como elementos inherentes a la estructura de la sociedad que requieren ser normalizados a través de acuerdos o pactos que garanticen una equitativa distribución del producto social o la participación en la vida pública por la vía de los partidos en las contiendas electorales. Reflexionar de este modo elude el hecho significativo de que la democracia ya no se restringe al consenso, soslaya el dato incuestionable de que el Estado constitucional democrático ha dejado de ser el único espacio de ejercicio de la política y que ésta se ha constituido en el espacio real de lucha por la democracia arraigada en la sociedad, como se patentiza con la irrupción de un conjunto de conflictos que requieren ser procesados. La conformación intersubjetiva de vida cuenta como sus componentes más distintivos a las instancias de deliberación pública y a la constitución de la opinión pública a través de sus canales formales en el Estado e informales en la sociedad civil.

Resulta evidente lo insuficiente de una gestión o transformación de los conflictos de valor o irresolubles en negociables dentro del ámbito de las sociedades pluralistas y de libre mercado, como lo plantea Hirschman, a partir de su clasificación en conflictos divisibles e indivisibles. De igual modo, la diferenciación entre “conflictos identitarios”, en los que al menos uno de los participantes colectivos en estos movimientos tuvo que luchar por principio por su reconocimiento como una voz pública relevante y como un contendiente estratégico entre otros, y “conflictos estratégicos” levantados en sistemas sociales que impulsaron a la gente a perseguir sus intereses sobre una base competitiva, en donde la acción colectiva es guiada ultimadamente por la persecución racional de los intereses de los grupos sociales, tampoco es viable.

¹²⁴ *Ibidem*, pp. 190

Para Dubiel, “esta clasificación llegó a ser una manera correspondiente a la distinción de Hirschman”;¹²⁵ y señala que un aspecto sustancial de los conflictos identitarios o estratégicos es la lógica y la manera en que se presentan las demandas políticas. Los estratégicos tienden a tener el carácter de una oferta negociable y, por lo tanto, siempre están orientados hacia un compromiso logrado, por lo que las demandas emitidas por actores que no están plenamente constituidos son primariamente simbólicas: buscan atención pública y asegurar la identidad del grupo para dar sentido a sus acciones con base en un atributo cultural o conjunto relacionado de signos culturales, como los movimientos étnicos o fundamentalistas.

La distinción entre conflictos estratégicos (divisibles) e identitarios (indivisibles) tiene para Dubiel sólo un valor heurístico-analítico, dado que en la realidad se dan de una manera entrelazada, inextricablemente entrelazada, reacia a disociaciones tajantes. Además, una diferencia absoluta entre dos extremos fracasaría en captar la verdadera naturaleza del conflicto, situado en la zona gris entre el paradigma de conflicto indivisible y el paradigma de conflicto divisible, por lo que “las manifestaciones empíricas de lo que Hirschman vio como conflictos divisibles e indivisibles actualmente nada tienen que hacer –en estricto sentido- con conflictos sociales”.¹²⁶

Para el sociólogo alemán, los conflictos divisibles se restringen a negociaciones salariales de rutina entre representantes del trabajo y el capital, se trata sólo de un proceso de intereses equilibrados de acuerdo a los procedimientos y reglas establecidas y pactadas por las partes contendientes, por lo que esta disputa representa una manejable competencia estratégica entre poderes institucionalizados. De igual modo, los conflictos indivisibles, sustentados en una identidad, tampoco constituyen en sentido estricto un conflicto social, porque están representados por la guerra civil total, “en el que cada parte está profundamente convencida que su sola esperanza por supervivencia física y cultural tiende en la completa destrucción de sus adversarios. Si en el ejemplo previo el uso del término

¹²⁵ Dubiel, Helmut, “cultivated conflicts” *Political Theory*. Vol. 26, No. 2, april 1998, *op. cit.* Esta traducción y las siguientes de este artículo son mías.

¹²⁶ *Ibidem.*

conflicto exagera el caso, en esta instancia el término es también débil. En un evento tan radical como la guerra civil total, uno encara la lógica de una guerra de exterminio”.¹²⁷

No obstante la descalificación que hace de la tipificación entre conflictos divisibles e indivisibles, Dubiel reconoce el señalamiento de Hirschman de que los conflictos irreconciliables pueden aparecer de esta manera porque se carece de los procedimientos para procesarlos, por lo que considera necesario desarrollar un modelo teórico que sirva como base realista para proposiciones, reglas y procedimientos que hagan posible transformar enemigos irreconciliables en adversarios civiles. Lograr esta modificación radical requiere reconocer que es entre el manejo estratégico de intereses y la lógica de guerras exterminadoras, que se ubica el conflicto social verdadero. “Por un lado, el conflicto social difiere de la lógica de guerra de exterminio en demostrar la autolimitación y tolerancia... Por el otro lado, el conflicto social difiere de la competencia manejada en que la validez de procedimientos por compromisos alcanzados no puede estar presupuesta”.¹²⁸

La premisa esencial o, de acuerdo con Dubiel, “el mínimo consenso” de un conflicto entendido en esos términos radica en el derecho reconocido mutuamente de otros a coexistir. Se establece una relación entre “Nosotros” y “Ellos”, que trasciende tanto la lógica de competidores, como la de aniquilación sustentada en la distinción amigo-enemigo. De esta manera, se desplaza el modelo dual de conflicto de Hirschmann.

La civilización de los conflictos indivisibles, sin caer en el planteamiento de Hirschman centrado en transformarlos en conflictos negociables, cuya característica es limitarlos a una competencia por más o menos recursos o salario, es una cuestión esencial. La propuesta de conflicto social de Dubiel privilegia el fortalecimiento de la esfera pública democrática sobre la simple negociación entre grupos estratégicos compitiendo por lo irrelevante en términos políticos. Para el modelo de conflicto social propuesto por Dubiel, “que considera la dimensión estratégica de divisibilidad como inextricablemente entrelazada con la dimensión identitaria de indivisibilidad es materia civilizar conflictos sociales

¹²⁷ *Ibidem*. Subrayado del autor.

¹²⁸ *Ibidem*.

aparentemente irreconciliables por medio de la adhesión a formas democráticas de resolución de conflictos”.¹²⁹

El proceso de civilizar guerras civiles, para Dubiel consiste de tres etapas. En primer término la tregua, la pacificación y, ultimadamente, cesación del conflicto civil en la forma de violencia física o matanza mutua. “En esta fase, los participantes en la guerra civil no comparten un marco normativo de referencia dominante. Todos los principios normativos son particularistas y reflejan sólo la autoadscripción etnocéntrica de cada parte. “Intervenciones que intenten cultivar conflictos deben, entonces, principiar por respetar completamente la alteridad de los adversarios. Durante esta fase inicial del proceso civilizatorio, las partes conflictuadas no pueden ser consideradas actores políticamente soberanos, porque su conducta está gobernada exclusivamente por presiones externas tales como faltas en bienes esenciales y la buena voluntad de poderes externos y otros grupos que respaldan la tregua”.¹³⁰

Un segundo momento está definido por el acceso de los grupos rivales a un orden legal común asegurado por un externo o mediante la autoridad que tiene la capacidad de imponer sanciones. La disputa se concentra en una reflexión civil de la vieja irreconciliabilidad y en la acusación de los primeros combatientes a los otros de desviarse de lo recíproco, de las bases estratégicas del consenso que garantiza la convivencia civilizada. “Los en otro tiempo grupos adversarios no abogan simplemente más extensos intereses particularistas sobre y contra los intereses particulares de sus adversarios. Los grupos también llegan a ser ciudadanos en la medida en que ellos llegan a convertirse, concediendo en prácticas simbólicas que son medio para impedir que contención estratégica vire en hostilidad violenta”.¹³¹

Finalmente, la formación de una esfera pública democrática de cuyas propiedades emerge una suerte de moralidad pública que desplaza el conflicto al plano del discurso crítico. “Unos ciudadanos acusan a otros de desviarse de principios y normas cuya legitimidad

¹²⁹ *Ibidem.*

¹³⁰ *Ibidem.*

¹³¹ *Ibidem.*

todos reconocen... Es peculiaridad del discurso democrático que actitudes, opiniones e intereses que llegaron a ser parte de una discusión mutua terminen cambiados por esto. En este sentido, el concepto de actor político o de sujeto colectivo –que corresponde a un empíricamente claro grupo social en el caso de la rivalidad estratégica- en la etapa final del proceso civilizatorio llega a ser difuso. Es ahora más apropiado hablar de relaciones complejas de influencia o de redes de actores sociales”.¹³²

El resurgimiento e irrupción de minorías culturales y diversidad de grupos sociales le permite a Dubiel plantear que el espacio público sólo puede ser entendido como “dispositivo simbólico de la democracia”, que no pertenece funcionalmente a un partido, organización o persona en particular, por lo que la idea de democracia y de construcción de la paz se amplía significativamente, se asiste a la vinculación directa de la sociedad civil, constituida como autónoma, con el Estado, con base en el criterio de que éste no es el único espacio de la política, sino que, por el contrario, hay un redescubrimiento de lo político manifestado en una diversidad de sitios, áreas y ámbitos sociales, hasta el punto de que Rodé, Frankenberg y Dubiel, en seguimiento de lo planteado por Lefort, señalan que el lugar del poder ha quedado literalmente vacío.¹³³ “El resultado es una despersonalización tanto de la sociedad como del poder. Ambos se enfrentan en lo sucesivo como *civil society* y régimen absolutista... En el interior de la sociedad despersonalizada se hacen posibles los conflictos relativos al proyecto de una nueva ordenación social y gubernamental... Aunque de hecho el régimen absolutista ha caído, los ciudadanos y asociaciones de la sociedad civil que se configura a sí misma son capaces de crear un nuevo *significado social imaginario*, esto es, la imagen de sí mismos como sociedad autónoma y capaz de obrar, que decide su destino y su historia”.¹³⁴

La caracterización de la sociedad civil como imaginario colectivo es el punto de partida para asumir que el conflicto, el disenso, las divergencias, las discrepancias, las desavenencias, las diferencias son elementos consustanciales a las sociedades contemporáneas, por lo que a diferencia de épocas en las que el poder era ocupado o

¹³² *Ibidem*.

¹³³ Cfr, Rodé, Ulrich, et al, *La cuestión democrática*, op. cit., pp. 137-193

¹³⁴ *Ibidem*, pp. 144 subrayados de los autores.

personificado por una persona (el monarca o mandatario) o un grupo específico (el dominante) y subordinaba a toda la sociedad a su concepción del mundo, sus criterios y mandatos, ahora se presenta una permanente confrontación o discordia entre la sociedad y la posición del poder, por lo que la idea de lo político no puede circunscribirse al consenso, ya que de esa manera se soslaya la existencia de minorías culturales que luchan por su reconocimiento y se privilegia la preservación de un determinado orden institucional que garantiza la unidad y la homogeneidad sociales, con el riesgo que ello puede significar en términos democráticos, al abrirse la posibilidad de que predominen formas heterónomas con base en una certeza o igualdad sustancial y se desconozca que la pluralidad social y la contingencia forman parte ineludible de cualquier sociedad, ya que no hay ninguna sustancia ética más allá del discurso democrático que pudiera generar una vinculación intersubjetiva.

Democracia y construcción de paz no pueden restringirse al consenso, sino que implican, obligadamente, la aceptación del conflicto como un elemento intrínseco y consustancial a la sociedad. El conflicto se constituye en centro y eje de la socialización. “En el conflicto salen a la luz las relaciones sociales a veces antagónicas, determinadas por intereses diferentes, en las cuales cada uno puede reconocerse en el otro”¹³⁵ y, en consecuencia, se revela su efecto civilizador. Los adversarios no se relacionan unos con otros sólo de manera estratégica, ni tratan a los adversarios como simple objeto de disposición, administración o cuidado. El oponente no puede ser considerado enemigo extraterritorial o absoluto.

Una cultura de paz no se constriñe al consenso o a la concordia absoluta, con base en la invocación abstracta de la ley y el respeto a las instituciones, pero tampoco al mero conflicto o la total discordia, que propicie una situación de caos, desorden y confusión. Esta cultura requiere de la necesaria interacción entre consenso y disenso, concordia y discordia para garantizar una convivencia civilizada, en la que converjan la mayoría y las minorías culturales. Se trata inevitablemente de la conformación de una armonía disonante, que no tiene que concluir en un acuerdo o consenso que exprese los resultados de la negociación y el diálogo, procedimientos para el procesamiento y atención de los conflictos, sino que

¹³⁵ *Ibidem*, pp. 165

puede servir como mecanismo adecuado para la canalización de cualquier disenso, la incorporación del conflicto a la dinámica social y, por lo tanto, la resistencia a abandonarlo a la simple acción estratégica y, en el caso de que ésta no resulte o sea insuficiente, se recurra al uso de la coerción y la violencia, con la intencionalidad de restablecer el orden social.

La concordia discorde, al privilegiar la argumentación sobre la coerción, el diálogo sobre la violencia, supone inevitablemente una comunidad de comunicación incompatible con la total discordia y la ausencia de diálogo, pero también conlleva de manera implícita la imposibilidad de que el intercambio de opiniones y puntos de vista se constituya en el procedimiento para la instauración de la concordia absoluta, de un tipo de consenso que suponga la homogeneización de las personas y, en última instancia, la anulación de las diferencias y las singularidades.

Una sociedad fundada en el principio de la necesaria convergencia entre consenso y conflicto, entre afinidades y divergencias, deberá tener como premisa básica la idea de que en ella existen personas y, por lo mismo, la concordia discorde tendrá que propiciar la más amplia comunión de intereses entre estos sujetos con base en el reconocimiento de su común participación en la condición humana, sin que ello implique la subordinación absoluta de todos a una determinada posición, por lo que siempre deberá haber espacio para el desacuerdo ante la imposibilidad de pensar en términos reduccionistas de carácter histórico o natural.

Las personas pueden organizarse por su identidad cultural, racial, étnica, religiosa, lingüística, para de esa manera generar formas genuinas de solidaridad e incluso configurarse como comunidades de comunicación que “constituyen muchas veces la única posibilidad de ‘intercomunicación’ con que cuentan sus miembros y hasta la única defensa frente a la ‘incomunicación’ impuesta por el racismo, el prejuicio etnocéntrico o la división clasista de la sociedad”¹³⁶. Las iniciativas de estas comunidades para la superación de las

¹³⁶ Muguerza, Javier, “Habermas en el “reino de los fines”. (variaciones sobre un tema kantiano)”, *Dianoia, Anuario de Filosofía*, No. 33, México, UNAM-Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 48-49

barreras que las incomunican de las demás, implica admitir la ampliación de la comunidad de comunicación. Si, por el contrario, se asumen posiciones excluyentes y se presentan como las verdaderas por lo que subordinan y someten a otras, entonces, se constituirán en un obstáculo infranqueable para la conformación de una sociedad plenamente democrática y una verdadera cultura de paz.

La aceptación de las diversas minorías culturales como actores sociales y políticos, de ninguna manera ha de derivar en la preponderancia de una de ellas sobre las otras, pero tampoco en una simple consideración marginal o secundaria por parte de la sociedad o el Estado, cuando el propósito es reconocer que el poder hoy, a diferencia del pasado, no se encarna en un determinado líder político, un mandatario o un partido, sino que es un lugar vacío que puede ser ocupado por todos a condición de que ninguno de ellos se presente como el hegemónico, porque de ese modo se establecería como reguladora de la sociedad, una nueva cosmovisión y se excluye o, cuando menos, se subordina a las otras formas distintas de pensar y a las diversas manifestaciones culturales, hasta el punto de tratarlas como objetos y no aceptarlas como claras expresiones de sujetos sociales que han visto limitados y conculcados sus derechos.

La concordia discorde no sólo implica la existencia de un espacio de desacuerdo, en el sentido de la falta de consenso entre la población, sino que también acepta como consustancial a las sociedades las diferencias y discrepancias por cuestiones políticas, culturales, ideológicas o religiosas, que se manifiestan como disidencias, protestas y resistencias, ante los embates y las pretensiones homogeneizadoras de las sociedades liberal-democráticas.

Desde esta perspectiva, el reconocimiento de los miembros de la sociedad como sujetos de derechos decididos a construir un Estado democrático sustentado en la concordia discorde, que implica la aceptación del consenso y el disenso, de convergencias y divergencias, en un contexto de enfrentamientos civilizados y no violentos de pareceres, de tal modo que puedan superarse las diferencias y garantizarse la convivencia civilizada y pacífica, es el principio básico de cualquier sociedad sustentada en la valoración de que el conflicto debe

ser cultivado o civilizado, al asumir el relevante papel de éste para trascender visiones sustentadas en una identidad sustancial o la homogeneidad y, en contraste, privilegiar un espacio público donde confluyen los distintos, diversos y diferenciados reclamos, demandas y exigencias de las organizaciones civiles, los movimientos sociales y las minorías culturales, además de suscitarse las luchas sociales y culturales, y producirse el aprendizaje moral y político por parte de los ciudadanos. El propósito final es reconocer que, a diferencia de tiempos pretéritos, hoy la integración política se da a través del conflicto más que del consenso,¹³⁷ se debe privilegiar una democracia deliberativa, cuyo trasfondo sería la eticidad democrática planteada por Wellmer, ya que sería a través de la discusión pública que se haría evidente la lucha por el reconocimiento.

Agravios morales y reconocimiento. Honneth: Eticidad postradicional.

Sin embargo, para Honneth la eticidad deba ser entendida, no sólo como la forma ética de la democracia, sino la forma ética de las sociedades morales. Wellmer cree que “la eticidad es la noción para la forma de vida de la ciudadanía democrática... la eticidad debería ser la noción para ciudadanos morales, pero no sólo en su rol de ciudadanos políticos, sino en su rol de miembros de sociedades morales... la eticidad no es sólo una noción política”.¹³⁸ En este sentido, los derechos consagrados en las constituciones y los distintos ordenamientos legales son conquistas obtenidas de los conflictos y las luchas sociales que tienen como base las exigencias de reconocimiento por parte de diversos grupos y organizaciones civiles que han visto seriamente limitadas y, en algunos casos, hasta reprimidas y negadas sus identidades y derechos. Es en esos hechos sociales, caracterizados la mayoría de las veces simplemente como actos violentos y sin sentido, donde se manifiestan de forma más palpable las reivindicaciones de los derechos de las minorías culturales.

La centralidad de un actor colectivo que reivindica su lugar como integrante de una sociedad moral, le permite a Honneth señalar que la propuesta de Habermas, sustentada en consideraciones articuladas en torno a la idea de un proceso de aprendizaje suprasubjetivo

¹³⁷ Para este asunto, *Cfr*, Maestre, Agapito, “Ensayo preliminar”, en Rodel, Ulrich, *et al*, *op. cit.*, pp. 7-25.

¹³⁸ Pereira, Gustavo, “Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth”, *Andamios*, Vol. 7, No. 13, México, UACM, mayo-agosto 2010, pp. 323.

impulsado por sistemas sociales, sólo va a propiciar la imposibilidad de “interpretar el proceso de racionalización social como un desarrollo en el que los grupos sociales luchan por su modo de entender la ulterior evolución y configuración de las instituciones sociales; al mismo tiempo, con este paso, se habría asignado a las orientaciones de la acción y las ideas de valor específicas de grupo un papel prácticamente decisivo en el proceso de reproducción de las sociedades”.¹³⁹ Al no privilegiarse a los grupos de acción en el plano conceptual de la teoría de la sociedad de Habermas y conectar directamente el ámbito relativo a los sujetos individuales de acción con el ámbito de los sistemas de acción entendidos sistémicamente, sin tener en cuenta el nivel intermedio de una praxis social de los grupos integrados, se privilegia una visión sistémica.

La reducción por parte de Habermas de la acción social a acción comunicativa es lo que propicia, según Honneth, la disociación de las esferas sistémica, con los subsistemas de la economía y de la política y sus respectivos medios, el dinero y el poder, que aseguran la integración de la sociedad, y el mundo de la vida, cuyo medio es el lenguaje. Una visión de las sociedades modernas como órdenes sociales en que ambas categorías se contraponen como esferas autónomas lleva implícito, para Honneth, el surgimiento de dos ficciones complementarias, 1) la existencia de “organizaciones de acción vaciadas de sustancia normativa” en el ámbito sistémico, que obedecen sólo a imperativos funcionales y están separados de los procesos de integración del mundo de la vida, y 2) la presencia de “esferas de comunicación vaciadas de poder”, en el interior del mundo de la vida, cuya reproducción se reduce sólo a imperativos lingüísticos.¹⁴⁰

En síntesis, para Honneth, el poder “sólo es concebido en el ámbito de la integración sistémica como un medio de coordinación de la acción social, por lo que todos los procesos presistémicos de constitución y reproducción de dominio tienen que desaparecer del horizonte; por otro lado, los rendimientos de integración social del mundo de vida se observan de tal forma en esas esferas de la acción social que sirven para la reproducción

¹³⁹ Honneth, Axel, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*, Madrid, A. Machado Libros, 2009, pp. 418

¹⁴⁰ *Vid, Ibídem*, pp. 437

simbólica de una sociedad, que todos los procesos de formación de consenso moral internos a una organización tienen, asimismo, que desaparecer”.¹⁴¹

Frente a estas ficciones y sus consecuencias, que contradicen tanto la preponderancia del planteamiento teórico de la acción en el caso sistémico, como el significado de los procesos intraorganizacionales de la interacción social para el funcionamiento del mundo de la vida, Honneth señala que la teoría del poder de Foucault demuestra la existencia de formas preestatales y situacionales del ejercicio cotidiano de la dominación que existen en la reproducción de una sociedad, por lo que la política no se limita al consenso, sino siempre está presente la posibilidad de que irrumpa como conflicto que atraviesa cualquier tipo de interacción, incluida la comunicativa. La centralidad del conflicto en las sociedades contemporáneas obliga a “un entendimiento del orden social como una relación comunicativa institucionalmente mediada entre grupos integrados culturalmente que, en la medida en que el ejercicio del poder se distribuye de forma simétrica, tiene lugar en el medio de la lucha social”.¹⁴² Para Honneth, entonces, sólo una elaboración más consistente de una versión alternativa de la teoría comunicativa de la sociedad “es capaz de entender adecuadamente esas organizaciones sociales que Adorno y Foucault malentendieron en términos de relaciones complejas de poder proclives a un funcionamiento totalitario como formas frágiles que dependen para su existencia del consenso moral de todos sus participantes”.¹⁴³

Sin embargo, al privilegiarse por parte de Habermas la separación entre sistema y mundo de la vida, con las consecuencias que se derivan, Honneth considera que se elude que las reivindicaciones de los derechos se dan por la vía de distintas modalidades de resistencia y protesta social, formas de descontento que van mucho más allá de un acuerdo racional o de procesos deliberativos y se fundan en luchas por el reconocimiento, caracterización que le permite establecer una lógica moral de los conflictos sociales.

¹⁴¹ *Ibidem*, pp. 441

¹⁴² *Ibidem*, pp. 444

¹⁴³ *Ibidem*.

Para la sustentación de esta idea, Honneth toma como punto de referencia la filosofía de Hegel en el período de Jena, principalmente el *Sistema de la eticidad* de 1802-03 y la psicología social de Mead. El filósofo alemán sostiene que la reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, ya que los sujetos sólo constituyen su identidad si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción, porque solamente en virtud de este recorte pueden conceder expresión social a las siempre crecientes pretensiones de su subjetividad. En esa misma medida, sostiene Honneth, el genérico proceso histórico de individuación se liga al presupuesto de una simultánea expansión de las relaciones de reconocimiento. De ahí que los cambios sociales normativamente orientados sean impulsados por las luchas moralmente motivadas de grupos sociales, que encarnan en el intento colectivo de proporcionar la implantación de formas ampliadas de reconocimiento recíproco institucional y cultural.¹⁴⁴

La formulación general de un modelo normativo Honneth la estructura a partir de tres formas de reconocimiento recíproco diferenciadas, que permiten entender la vinculación intrínseca las necesidades morales de un individuo y los diversos tipos de autorreferencia individual. A estas formas de reconocimiento corresponden igual número de formas que tiene el sujeto de establecer relaciones sociales, ellas son la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima.

La primera forma de reconocimiento recíproco es el amor y en él los sujetos se confirman en su naturaleza necesitada y se reconocen como sujetos de necesidad, “en la experiencia recíproca de atención amorosa los dos sujetos se saben unificados, porque en su necesidad son dependientes del otro ocasional”,¹⁴⁵ y como las necesidades y los afectos sólo pueden confirmarse porque son directamente satisfechos o rechazados, el reconocimiento adquiere el carácter de aquiescencia y aliento afectivos. “Esta relación de reconocimiento está ligada

¹⁴⁴ Cfr, Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica-Grijalbo-Mondadori, 1997, pp. 114-115.

¹⁴⁵ *Ibidem*, pp. 118

a la existencia corporal del otro concreto y los sentimientos de uno al otro propician una valoración específica”.¹⁴⁶

La segunda forma de reconocimiento es la igualdad jurídica que rige las relaciones entre miembros de la comunidad política. Honneth sustenta esta forma con base en Hegel, en la reivindicación del principio de que los hombres son seres racionales y libres, en tanto que personas, por lo que con esta forma de reconocimiento siempre se designa la específica constitución de las relaciones de derecho modernas, cuya pretensión se extiende a todos los hombres en tanto que seres iguales y libres, a través de la materialización que supone la positivización jurídica de derechos, como derechos fundamentales universalistas.

El sistema de derecho puede ser entendido como expresión de los intereses generalizables de todos los miembros de la sociedad, porque con ello y sólo entonces penetra en la relación de reconocimiento del derecho una forma de reciprocidad nueva y ambiciosa: “los sujetos de derecho se reconocen, porque obedecen a la misma ley, recíprocamente como personas que pueden decidir racionalmente acerca de normas morales en su autonomía individual”.¹⁴⁷

La tercera forma de reconocimiento es la asentada en la solidaridad, ligada al presupuesto de relaciones sociales de valoración simétrica entre sujetos individualizados y autónomos. Este tipo de relaciones se denominan solidarias porque no sólo despiertan tolerancia pasiva, sino participación activa de las personas con que uno se relaciona, “pues sólo en la medida en que yo activamente me preocupo de que el otro pueda desarrollar cualidades que me son extrañas, pueden realizarse los objetivos que nos son comunes”.¹⁴⁸ Simétrico en este caso no es sinónimo de igual medida, sino “que todo sujeto, sin escalonamientos, tiene la oportunidad de sentirse en sus propias operaciones y capacidades como valioso para la sociedad”.¹⁴⁹

¹⁴⁶ *Ibidem.*

¹⁴⁷ *Ibidem*, pp. 135

¹⁴⁸ *Ibidem*, pp. 159

¹⁴⁹ *Ibidem.*

La contraparte de estas formas de reconocimiento, sostiene Honneth, son las formas de menosprecio o de negación del reconocimiento, por las cuales se lesiona a las personas en la autocomprensión que deben ganar recíprocamente, esto se produce al trastornar la autorreferencia práctica de una persona, es decir, la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima, de tal manera que le es arrebatado el reconocimiento de sus pretensiones de identidad.

La confianza aprendida en el amor, en la capacidad de coordinar en forma autónoma el propio cuerpo es violentada a través del menosprecio práctico, en el que a un hombre se le retira violentamente la disposición de su propio cuerpo. Lo distintivo de la lesión física que esto supone, y que se manifiesta en forma paradigmática en la violencia o en la tortura, no radica en el dolor sino en el sentimiento de estar indefenso frente a la voluntad de otro sujeto. La consecuencia de esta forma de menosprecio es la pérdida de la confianza en sí mismo.

La segunda forma consiste en modos de menosprecio personal caracterizados por la exclusión de un sujeto de ciertas pretensiones individuales y el despojo de derechos, cuyo cumplimiento social una persona puede legítimamente reclamar en tanto que miembro pleno y participante en términos de igualdad del ordenamiento institucional de la sociedad. “Lo específico de tales formas de menosprecio, como se presenta en la desposesión de derechos o en la exclusión social, no consiste solamente en la limitación violenta de la autonomía personal, sino en su conexión con el sentimiento de no poseer el estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso”.¹⁵⁰ La experiencia de la exclusión social va unida a una pérdida de autorrespeto en tanto que su capacidad de autoperibirse como un sujeto igual a los demás se ve socavada.

La tercera forma de menosprecio se refiere negativamente al valor social de la persona o el grupo, a través de la desvalorización de modos de vida individuales y colectivos que derivan en la injuria o la deshonra. La valoración social de una persona se produce en el horizonte de la tradición cultural de una sociedad, y dentro del mismo se designa la medida

¹⁵⁰ *Ibidem*, pp. 163

que se le otorga a cierto tipo de autorrealización. “Esta jerarquía social de valores se constituye de tal manera que escalona formas singulares de vida y modos de convicción como menos válidos o que presentan insuficiencias, y luego sustrae a los sujetos concernidos toda posibilidad de atribuir un valor social a sus propias capacidades.”¹⁵¹ Esta forma de reconocimiento presupone la experiencia vital de cargas y responsabilidades compartidas, por lo que incluye el elemento afectivo de la empatía solidaria.

La degradación evaluativa de determinado modelo de autorrealización tiene como consecuencia que quienes se encuentran afectados no puedan referir a su modo de vida como algo a lo que la comunidad le asigna una significación positiva. La consecuencia es la pérdida de la autoestima personal y la imposibilidad de autocomprenderse como alguien estimado en sus capacidades y características distintivas.

Estas formas de menosprecio tienen una doble función, en primer lugar nos permiten identificar distintas formas de sufrimiento que manifiestan diferentes tipos de vergüenza social, mientras que en segunda instancia hacen posible que se identifique aquello que es requerido para asegurar la identidad y la integridad del ser humano a través de la experiencia del reconocimiento intersubjetivo.

La vergüenza puede entenderse como el menoscabo del sentimiento del propio valor. El sujeto, al vivir el rechazo de su acción, se experimenta como alguien de menor valor social de lo que previamente había supuesto. Este sentimiento genera disonancia cognitiva entre lo que alguien puede desear y la imagen que le es devuelta por la sociedad. Esto tiene una posible respuesta adaptativa a la situación como estrategia de reducción de la disonancia y que anula el conflicto.

Sin embargo, dentro de las reacciones que provocan sentimientos de vergüenza, además de la paralización adaptativa, el menosprecio puede disparar una lucha por el reconocimiento, a través de una resistencia política. Pero sólo “si ya está listo el medio de articulación de un

¹⁵¹ *Ibidem.*

movimiento social, la experiencia del menosprecio puede devenir fuente motivacional de acciones de resistencia política”.¹⁵²

Para Honneth, si bien no todas las formas de resistencia se basan en la violación de pretensiones morales, ya que también hay luchas sustentadas en intereses materiales y en la competencia por bienes escasos, no se puede soslayar que en muchas ocasiones este tipo de conflictos están estrechamente relacionados a pretensiones normativas de reconocimiento, por lo que puede afirmarse que todo acto de resistencia remite, en última instancia y por su origen, a un espacio de experiencias morales. Ejemplifica esta afirmación con E. P. Thompson y Barrington Moore quienes, con base en trabajos históricos, proporcionan evidencias en contra de las teorías utilitaristas, al señalar que los movimientos sociales obedecen a una lógica moral que tiene que ver una lógica de reconocimiento.

Las formas de desprecio, que se evidencian en sensaciones morales de injusticia y sentimientos de menosprecio, son las que impulsan a la resistencia y el conflicto, son las detonantes de exigencias colectivas de ampliación de las relaciones de reconocimiento basada en una eticidad postradicional o formal, que va más allá de una concepción limitada a la justicia apoyada en normas morales, al asumirse que se está ante una clara situación de desorden, anomia o patología social que no se restringe a violaciones de principios de justicia, sino a serios daños morales de la sociedad, que ponen en riesgo la integración social, la posibilidad de que sus miembros tengan una vida buena además de justa.

A diferencia de Nancy Fraser quien con base en un “dualismo” de perspectivas de concepción de la justicia hace una caracterización binaria de los conflictos (de distribución y reconocimiento) y el reconocimiento “es tratado como una categoría normativa que corresponde a todas aquellas reivindicaciones políticas que son formuladas actualmente bajo el título de política de identidad”¹⁵³, Honneth plantea un “monismo normativo” y afirma que la lucha por el reconocimiento no se restringe a un simple criterio identitario, sino incorpora, también, a los conflictos por redistribución de recursos. El sustento de los

¹⁵² *Ibidem*, pp. 169

¹⁵³ Honneth, Axel, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Barcelona, Katz editores, 2010, pp. 36

conflictos de reconocimiento no está sólo en lo “cultural”, sino en “la dimensión cotidiana de los sentimientos morales de injusticia”.¹⁵⁴ Es este elemento, inherente en cualquier conflicto, el que permite afirmar que el reconocimiento es el concepto central en una teoría de la justicia, y tiene una importancia fundamental no “porque exprese los objetivos de un nuevo movimiento social, sino porque ha demostrado que es la herramienta adecuada para desentrañar las experiencias sociales de injusticia en su conjunto”.¹⁵⁵

El conflicto no se limita a intereses materiales de autoconservación o de lucha por el poder ni a una cuestión redistributiva, tampoco se restringe a la construcción de un acuerdo racional basado en condiciones lingüísticas de un entendimiento libre de dominio o a una expresión discursiva de diversidad de grupos identitarios que participan en el espacio público, a través de la deliberación, para la construcción de acuerdos o la interacción entre consenso y disenso, ni a una tensión entre sistema y mundo de la vida como lo plantea Habermas.¹⁵⁶

Por el contrario, para Honneth, el centro de interés deben ser las causas sociales responsables de la violación sistemática de las condiciones de reconocimiento. “La atención del análisis contemporáneo se tiene que desplazar de la autonomización de los sistemas a la deformación y el deterioro de las relaciones sociales del reconocimiento”,¹⁵⁷ origen de formas estructurales de desprecio. Sin embargo, de ello no ha de derivarse que, de origen, éste sería algo moralmente bueno; “el reconocimiento social puede ser buscado tanto en pequeños grupos militaristas, cuyo código de honor está dominado por la práctica de la violencia, como en la arena pública de una sociedad democrática.”¹⁵⁸

De cara a esta situación, en la que se expresa una disyuntiva, se debe tener claridad en que a pesar del fuerte motivo para la protesta y la resistencia social, no es posible deducir de una teoría comunicativa o una ética discursiva que enfatiza la participación igualitaria en el

¹⁵⁴ Fraser, Nancy y Axel Honneth, “¿Distribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico, Madrid, Ediciones Morata, 2006, pp. 92

¹⁵⁵ *Ibidem*, pp. 106

¹⁵⁶ Cfr. Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., pp. 560

¹⁵⁷ Honnet, Axel, *La sociedad del desprecio*, Madrid, Editorial Trotta, 2011, pp. 138-9

¹⁵⁸ *Ibidem*, pp. 145

marco de pretensiones generales de validez, que el sentido normativo de su crítica es compartido por los afectados por experiencias de desprecio, deshonra y humillación.

Una interrogante desafiante emana de lo anterior y es planteada por Honneth con brillantez y lucidez: “¿cómo tendría que estar constituida una cultura moral que diera a los afectados, a los despreciados y a los excluidos, la fuerza individual de articular sus experiencias en el espacio público democrático en vez de vivirlo en contraculturas de violencia?”,¹⁵⁹ pregunta con la cual cobra enorme importancia la necesaria articulación entre conflicto y democracia, a fin de avanzar en un proceso de construcción de paz, sustentado en la necesaria articulación entre consenso y disenso, en la construcción de comunidades de comunicación basadas en el reconocimiento recíproco de quienes convergen en un espacio social, desde el cual se emprenden iniciativas políticas que permitan procesar las discrepancias y los disentimientos, sin soslayar el hecho evidente de que en los agravios morales y las injusticias sociales anida la violencia.

¹⁵⁹ *Ibidem.*

Capítulo 3.

Construcción de paz

Ante la evidencia indiscutible de que el conflicto es consustancial a la sociedad y no sólo tiene una función positiva sino también productiva en la evolución moral de las sociedades, resulta necesario considerar cómo se deben no sólo gestionarlos o administrarlos, sino transformarlos para avanzar hacia una construcción de paz que trascienda los criterios y lineamientos propios de una liberalización institucional de raigambre modernizadora-conservadora, pero también que no se constriña a una construcción de Estado basada en el predominio de la seguridad pública, en la securitización de la sociedad de cara a la presencia de grupos armados irregulares que desafían al Estado e imponen su poder en zonas y áreas territoriales específicas. La cuestión prioritaria es el emprendimiento de iniciativas que sean la base de la construcción de una paz emancipatoria que atienda las causas de la violencia no sólo física, sino también cultural y estructural, pero que también establezca mecanismos para la convergencia desde la divergencia, o el establecimiento de una armonía disonante que permita la consolidación de una cultura de la libertad desde la propia realidad social.

Avanzar en esta labor es propósito de este capítulo, para lo cual se hace una reconstrucción de las distintas formas de construcción de paz, se señalan las críticas a las visiones hegemónicas de raigambre liberal y construcción de Estado, y se señalan las directrices generales, con base en Honneth, de lo que debe ser una construcción de paz emancipatoria sustentada en un entramado de instituciones morales articuladas a partir de prácticas del reconocimiento recíproco que contribuyen a la formación de la autonomía del individuo, sin eludir que siempre existe la posibilidad de que el conflicto se haga presente.

3.1 Concepto y operacionalización de la construcción de paz posbélica.

La idea de construcción de paz está vinculada a la conflictividad violenta en la postguerra fría y al marco de las Naciones Unidas, supone una ruptura con el tipo de intervenciones

características de la era bipolar en el que predominaron mandatos relacionados esencialmente con el mantenimiento de la paz. Sin embargo, su origen está directamente relacionado con el ámbito académico. Fue Johan Galtung quien a mediados de la década de los setentas del siglo pasado presentó una primera definición de este concepto vinculado directamente con un conflicto armado y el modo en que tenía que ser superado, mediante la erradicación de las causas de fondo que habían provocado la violencia.

Para Galtung, la construcción de paz es entendida en una doble dimensión. Por un lado, “paz es la ausencia/reducción de todo tipo de violencia (directa, estructural y cultural” y, por el otro, “aquello que tenemos cuando es posible transformar los conflictos de forma creativa y no violenta”.¹⁶⁰ El primer enunciado de esta definición tiene implícito lo que para quien ha sido considerado el padre de la moderna investigación para la paz, la paz negativa y la paz positiva. La primera significa la ausencia de violencia o de guerra, mientras que la segunda implica la ausencia de violencia cultural y estructural. El segundo enunciado está centrado en la creación del contexto que permita la transformación de los conflictos en oportunidades creativas y constructivas, es decir, no centrarse sólo en su administración, sino que supone un paso adelante en el camino marcado por la mayor experiencia en gestión de conflictos, negociación y mediación, en la medida que se aprovecha la existencia del conflicto para la construcción de paz, a través de compromisos a largo plazo que involucran a toda la sociedad. Otros académicos, entre los que destaca John Paul Lederach, también dieron relevancia a la construcción de paz en esta segunda acepción. Para este autor la transformación de conflictos en relaciones más pacíficas y sostenibles implica “innovación, desarrollar ideas y prácticas que vayan más allá de la negociación de los

¹⁶⁰ Galtung, Johan, “Three Approaches to Peace: Peacekeeping, Peacemeaking and Peacebuilding”, *Peace, war and defence- Essays in Peace Research*, Vol. 2, Copenhaghe, Christian Ejlers, 1996, pp. 282-304, citado en Romeva I Rueda, Raül, *Guerra, posguerra y paz*, Barcelona, Icaria Editorial, 2003, pp. 47. Por violencia cultural Galtung entiende “la suma de todos los mitos, glorias y traumas que sirven para justificar la violencia directa” y por violencia estructural “la existencia de una determinada estructura represiva, explotadora o alineadora, y que a su vez provoca injusticias, desigualdades y privaciones a determinados grupos”, Galtung, Johan, *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución*, Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 1998, pp. 15

asuntos e intereses sustantivos... que abarca, produce y sostiene toda la serie de procesos, planteamientos y etapas necesarias”.¹⁶¹

Sin embargo, no fue sino hasta los años noventa del siglo pasado que adquirió relevancia el planteamiento de la construcción de la paz mediante la transformación de conflictos, como consecuencia del incremento de conflictos armados y la violencia en todas las regiones del mundo, que propició una gran preocupación por parte de diversos países y organismos internacionales, situación que propició un cambio en la ONU sobre las políticas a emprender desde esa organización, pasando de la tradicional de “mantenimiento de la paz” a la de “construcción de paz”, expresada en el Programa por la Paz impulsado por Boutros Boutros-Ghali, en el que se presenta un mapa conceptual del nuevo tipo de misiones en el que se diferenciaba entre diplomacia preventiva, mantenimiento de la paz, imposición de la paz y construcción de la paz posbélica, definida esta última como “las medidas destinadas a individualizar y fortalecer estructuras que tiendan a reforzar y consolidar la paz a fin de evitar una reanudación del conflicto”.¹⁶² Las actividades a emprender fueron desarme y restablecimiento del orden, custodia y posible destrucción de armas, repatriación de refugiados, apoyo en materia de capacitación y adiestramiento del personal de seguridad, observación de elecciones, protección de los derechos humanos, reforma y fortalecimiento de las instituciones gubernamentales y promoción de procesos tradicionales y no tradicionales de participación política.¹⁶³

Las iniciativas y actividades desarrolladas por la ONU fueron precisándose cada vez más en distintos documentos hasta perfilar una agenda sobre la materia conformada por un conjunto de medidas y acciones a realizar al final de un conflicto para restablecer las bases de la paz e ir mucho más allá de la mera ausencia de guerra, entre las que se incluye la

¹⁶¹ Lederach, John Paul, *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*, Bilbao, Bakeaz, 1998, pp. 47-55

¹⁶² Boutros-Ghali, Boutros, *Un programa de paz. Diplomacia preventiva, establecimiento de la paz y mantenimiento de la paz*, New York, ONU, 17 de junio de 1992. A/47/277-S/24111, párrafo 21, citado en Romeva I Rueda, Raúl, *op. cit.*, pp. 46

¹⁶³ Sobre estas medidas *vid*, Mateos Marín, Oscar, *La construcción de paz posbélica. Análisis de los debates críticos a través del caso de Sierra Leona*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, 2011, pp. 44, consultada en <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/96422/omm1de1.pdf?sequence=1>, agosto de 2014.

reincorporación de los combatientes a la sociedad civil, fortalecimiento del imperio de la ley, fortalecimiento de los derechos humanos mediante la vigilancia, educación e investigación de los atropellos pasados y presentes, asistencia técnica para el desarrollo democrático y promoción del empleo de técnicas de solución de conflictos y reconciliación.

No sólo la ONU utilizó el concepto de construcción de paz y contribuyó a su definición. De igual modo lo hicieron una gran diversidad de organizaciones no gubernamentales y organismos bilaterales y multilaterales. Estos optaron, también, por un significado en el que se privilegia la atención a la violencia cultural y estructural, así como la necesidad de transformar los conflictos mediante intervenciones integrales y multidimensionales de largo plazo, con las que se pretende alcanzar una paz sostenible y duradera. Sin embargo, en los últimos años, principalmente como respuesta a los actos terroristas del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos, la construcción de paz se vincula directamente con la construcción de Estado.

La construcción de paz posbélica, que se fue consolidando como el predominante a nivel internacional por sobre del paradigma de mantenimiento de la paz característico de la época de la guerra fría, puede ser calificada como un paradigma liberal que se articula en torno a los ejes de seguridad y gobernanza, democratización-participación, liberalización económica y recuperación social, y justicia transicional. Esta estrategia ponía en el centro los conceptos de justicia y satisfacción de las necesidades humanas básicas, estaría estrechamente vinculado con la propuesta de seguridad humana hecha por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo en 1994 y que sería retomada por la ONU.

La intencionalidad de establecer este concepto fue pasar de una noción de seguridad interpretada de forma estrecha, en cuanto seguridad del territorio ante el riesgo de un conflicto entre Estados, privilegiándose la protección contra los desafíos externos mediante la adquisición de armamento a fin de mantener la paz, a una centrada en la seguridad de la población, transitar de una seguridad mediante los armamentos a la seguridad mediante el desarrollo humano sostenible. Este tipo de seguridad tiene cuatro características: 1) es una preocupación universal, por ser pertinente a la gente de todo el mundo ante el conjunto de

amenazas que les son comunes, como el desempleo, los estupefacientes, el delito y la violación de los derechos humanos; 2) sus componentes son interdependientes, el hambre, la enfermedad, la contaminación, el tráfico de estupefacientes, el terrorismo, los conflictos étnicos y la desintegración social ya no son acontecimientos aislados, confinados dentro de las fronteras nacionales. Sus consecuencias llegan a todo el mundo; 3) la prevención temprana, ya que es menos costoso hacer frente a esas amenazas con antelación a su presencia concreta; 4) está centrada en el ser humano, está preocupada por la forma en que la gente vive y respira en una sociedad, la libertad con que puede ejercer diversas opciones, el grado de acceso al mercado y a las oportunidades sociales, y la vida en conflicto o en paz. Sus componentes son seguridad económica, seguridad alimentaria, seguridad en materia de salud, seguridad ambiental, seguridad personal, seguridad de la comunidad y seguridad política.

En este paradigma de construcción de la paz se privilegia una visión más holística e integral, al incorporarse no sólo aspectos militares, relacionados con la contención de las partes enfrentadas o la supervisión de un alto el fuego, sino también políticos o socioeconómicos.

Para Cramer, con el modelo de construcción de paz se pretende que la comunidad internacional favorezca una “triple transición” en cualquier país que enfrenta un conflicto armado: una social que permita pasar de la guerra y la violencia a la paz y la reconciliación; una política que posibilite pasar de un gobierno en estado de guerra o bien de la ausencia de gobierno a un régimen parlamentario y representativo, y una económica que haga viable ir de una economía de guerra, inefectiva y centralizada, a una economía de mercado más transparente y efectiva.¹⁶⁴

Las acciones que se consideran en el ámbito de seguridad y gobernanza son el desarme, desmovilización y reinserción; la reforma de los sectores de la seguridad y de la justicia; el imperio de la ley; y la lucha contra la corrupción. En el ámbito de democratización y

¹⁶⁴ Cramer, Christopher, *Civil war is not a stupid thing, Accounting for violence in developing countries*, London, Hurst & Company, 2006, citado en Mateos Marín, Oscar, *La construcción de paz posbélica, op. cit.*, pp. 29

participación política se inscriben acciones orientadas a reformar la administración pública; reformas constitucionales para el establecimiento de derechos civiles y políticos; formación y fortalecimiento de partidos políticos; la promoción y protección de los derechos humanos; incorporar y favorecer el enfoque de género; el fomento a las organizaciones de la sociedad civil; realización de elecciones y promover procesos de participación e inclusión política; y descentralización de tareas administrativas.

En la tercera esfera se engloban tanto aspectos humanitarios o vinculados a políticas de desarrollo hasta los de carácter más económico y destacan la construcción de infraestructura, generación de empleo y medidas para el mejoramiento de la calidad de vida, así como políticas macroeconómicas que contribuyan a lograr un mayor crecimiento económico, pero también el fomento de la inversión privada en las actividades productivas.

Las estrategias de la justicia transicional constituyen el cuarto componente de la construcción de paz. Uno de los principales objetivos en esta materia es la promoción de la recuperación psicosocial y la reconciliación entre las partes enfrentadas y transformar las actitudes y relaciones para que la violencia armada deje de ser considerada como una forma de resolver incompatibilidades y disputas que pueden existir entre los diferentes grupos sociales y políticos.¹⁶⁵ La justicia transicional implica, también, el esclarecimiento de los abusos, a fin de garantizar la rendición de cuentas y hacer justicia; mecanismos judiciales y no judiciales, entre los que se encuentran indemnizaciones, búsqueda de la verdad, reformas institucionales e investigaciones.

La realización de estas acciones, con una visión integral y transversal de construcción de paz permite la superación de las confrontaciones bélicas y los conflictos armados. De ahí la pertinencia de que se logre una efectiva y eficiente articulación y coordinación entre los distintos actores que participan en el conflicto, a fin de garantizar que no se reanuden las hostilidades, luego de un período de paz.

¹⁶⁵ Vid Diehl, P. F. y D. Druckman, *Evaluating Peace Operations*, London, Rienner Publishers, 2010. Citado en Mateos Marín, Oscar, *op. cit.*, pp. 42

Con posteridad a la guerra fría, el modelo de construcción de la paz desde una perspectiva liberal se ha consolidado como el hegemónico, al asumir que el conflicto es un elemento característico de las sociedades y que se requiere procesarlo a través de los cauces institucionales a fin de evitar situaciones de inestabilidad. La aceptación del conflicto como inherente a la sociedad y que tiene una función positiva de integración social está estrechamente vinculada a los planteamientos de Louis A. Coser y Hirschman, respecto a que se cuenta con los medios y procedimientos idóneos para transformarlos en acuerdos negociables y es posible su neutralización.¹⁶⁶ Se trata de una transformación radical en relación con el planteamiento que lo caracteriza como una forma irracional y anómala que obliga a que el Estado tome decisiones ante la pérdida del monopolio político. “Estado de excepción” lo denominaba Carl Schmitt, en el que los conflictos extremos no pueden ser resueltos a través de los cauces legales o por una deliberación racional, sino mediante decisiones tomadas por el soberano, quien detenta el poder y al ejercerlo para preservar la unidad política revela su naturaleza dictatorial. Con ello se demuestra lo señalado por Schmitt en el primer capítulo sobre el concepto de soberanía, en el que señala que “todo orden deriva de una decisión... También el orden jurídico, al igual que cualquier otro, se basa en una decisión y no en una norma”.¹⁶⁷

El decisionismo político podría considerarse como doctrina expresamente pensada para neutralizar los efectos virtualmente anarquistas; al remplazar la voluntad ciudadana por la voluntad del soberano, Schmitt busca superar las consecuencias desintegradoras a través del Estado, único valor cierto en la vida social para garantizar la paz, la seguridad y el orden.

Frente a esta manera de resolver el conflicto, claramente autoritaria, el planteamiento del paradigma liberal resulta un gran avance, subraya que la paz es algo más que la ausencia de guerra y tiene que ver con la reducción, superación y evitación de todo tipo de violencias, así como con la capacidad y habilidad de sociedad y gobierno para transformar los conflictos. De tal modo que en lugar de tener una expresión violenta y destructiva, las situaciones de conflicto pueden ser oportunidades creativas, de encuentro, comunicación,

¹⁶⁶ Vid capítulo 1

¹⁶⁷ Schmitt, Carl, *Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía*, en Orestes Aguilar, Héctor, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 25

cambio, adaptación e interacción entre los distintos actores; se asume que las sociedades son plurales y complejas y se requiere de permanente interlocución y dialogo con quienes, mediante sus actos de protesta, inciden en la vida pública.

Este enfoque privilegia la construcción colectiva de la paz, por encima de la pacificación vía la decisión soberana. Se pone el énfasis en la instrumentación y realización de políticas públicas a través de la capacidad y eficacia directiva del gobierno en lo que respecta a los cuatro componentes ya señalados de construcción de paz. Se pone la prioridad en la acción de gobierno, en su actividad directiva, no en el Estado o en su constitución política, como es el caso del enfoque que descalifica el conflicto, ni en la estructura del sistema social o económico.

El aspecto nodal de este enfoque de construcción de paz trasciende la modalidad gubernamental de dirigir a la sociedad que se sustenta en el hecho de que la sociedad sólo puede ser objeto y destinatario del ejercicio de gobierno, pero no sujeto que impulsa iniciativas y demanda su participación en los asuntos públicos. El reconocimiento del conflicto y sus formas de procesarlo ponen el énfasis en el proceso directivo de la sociedad y el establecimiento de formas deliberativas para la superación de los problemas y el procesamiento de la conflictividad social, mediante la definición de normas y políticas a seguir para la obtención de resultados sociales, mediante la participación de la ciudadanía. En contraste con el modelo centrado en el gobierno, en este se asume la necesidad de una relación entre gobierno y sociedad en la que participan una gran diversidad de actores en el diseño y realización de las políticas públicas y la dirección de la sociedad ya no se logra mediante el control gubernamental, sino a través de la interacción permanente de sociedad y gobierno.

Se está ante un sistema que responde a una estructura más compleja de la sociedad por la “diferenciación estructural” de sus subsistemas de acción, pero también por la gran diversidad de conflictos, que requieren ser procesados a través de los cauces institucionales, con base en el respeto a la autonomía de los ciudadanos y las organizaciones civiles que impulsan muy distintas iniciativas sociales. Se consolida una nueva forma de capacidad

directiva del gobierno que no tiene bajo su control a la sociedad.¹⁶⁸ Se estaría ante un enfoque que se podría denominar “paz como gobernanza” mediante el que “el Estado liberal está llamado a proporcionar el marco para la creación de paz a nivel local, estatal e internacional”.¹⁶⁹

3.2 La construcción de paz ante la presencia de grupos armados irregulares.

Desde principios del nuevo milenio, han irrumpido en la sociedad grupos armados irregulares, que pueden ser catalogados como actores no estatales, que mediante distintas acciones y ofensivas bélicas han demostrado la existencia de lo que podría ser denominado, de acuerdo con Michael Duffield, conflictos postpolíticos o desideológicos, en las que convergen cada vez más el crimen organizado y las violaciones a los derechos humanos, que son denominados por Mary Kaldor “nuevas guerras”, para Peter Lock “violencias difusas” o por el propio Duffield “redes de guerra”. El énfasis en estos marcos de análisis está puesto en el carácter interno de estas guerras, civiles en su mayor parte, y en su mayor autonomía respecto de las de fines del siglo XX. Para Herfried Münkler, el rasgo más destacado de estas nuevas confrontaciones bélicas es la asimetría entre los contendientes que se ven obligados, sobre todo los más débiles, a estrategias del tipo de guerra de guerrillas o el terrorismo. Otros autores han subrayado la economía política de los nuevos conflictos y la rentabilidad que a algunos grupos les producen estas guerras.

Las nuevas guerras, para Mary Kaldor, deben interpretarse en el marco de la globalización, aprovechan las experiencias de la guerrilla como de la lucha contrarrevolucionaria, comprenden una gran variedad de grupos, entre los que se encuentran paramilitares, bandas criminales, fuerzas policiales, grupos mercenarios y ejércitos regulares, pero también unidades escindidas de dichos ejércitos. Organizativamente son muy descentralizadas y actúan con una mezcla de cooperación y confrontación, además de hacer uso de tecnología avanzada. La participación en la guerra es baja y el paro es muy elevado, además de que

¹⁶⁸ Sobre esto, *vid*, Aguilar Villanueva, Luis F., *Gobernanza y gestión pública*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, capítulo 1, pp. 35-135

¹⁶⁹ *Vid*, Richmond, *Peace in international relations*, London, Routledge, 2008, citado en Mateos Marín, Oscar, *op. cit.*, pp. 111-112

dependen enormemente de los recursos externos, las unidades de combate se financian mediante el saqueo y el mercado negro.¹⁷⁰

Por su parte, para Duffield, las nuevas guerras se presentan como una red en la que se entretejen factores internacionales e internos de todo tipo, que son los que sostienen la violencia. Desde los flujos de dinero ilícito, el tráfico de armas o de personas, hasta el flujo de información e influencia política. Estas guerras son percibidas, la mayoría de las veces, como caóticas y frutos de la violencia elemental, cuando en verdad se trata de expresiones de intereses de muy diversos actores.¹⁷¹ Un aspecto relevante de la obra de Duffield es la relación entre seguridad y desarrollo, con base en el señalamiento de que las políticas de cooperación al desarrollo se han hecho más radicales, al pretender incidir en la prevención de conflictos, la transformación de las sociedades, la reforma de las instituciones representativas, con base en el referente de la economía liberal de mercado. A diferencia de épocas pasadas “el papel de la ayuda externa a los países en crisis sitúa estas políticas de desarrollo no como respuestas a las necesidades sino como parte de un sistema emergente de gobernanza global”.¹⁷²

Un aspecto distintivo de estas “nuevas guerras” es la presencia de grupos armados en algunas áreas y zonas geográficas de algunos países, con capacidad de control y dominio en esos territorios, hasta el punto de imponer parcelas de poder y riqueza, elemento revelador de la existencia de entornos de facto, espacios al margen de la ley, lugares de violencia exacerbada, con alto número de homicidios, en los que predominan los mercados grises y negros, el contrabando, el hurto, el secuestro, la extorsión, la toma de rehenes y la trata de personas, el pago por protección, el tráfico de armas y las redes de delincuencia organizada. La percepción de la población de que este tipo de actitudes y comportamientos es normal constituye un indicador de que la violencia ha devenido en un fenómeno cotidiano y se ha constituido en el denominador común de las relaciones sociales.

¹⁷⁰ Kaldor, Mary, *Las nuevas guerras*, Barcelona, Tusquets, 2001, pp. 15-29

¹⁷¹ Vid, Duffield, Michael, *Gobierno mundial y las nuevas guerras. La convergencia del desarrollo y la seguridad*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2004.

¹⁷² Rey Marcos, Francisco, “Prólogo” a Duffield, Michael, *Gobierno mundial y...*, op, cit, pp. 3

La centralidad de la violencia, que se ha convertido en característica definitoria de un determinado lugar y elemento regulador de la convivencia, revela la capacidad de estos grupos para tener el control de los territorios e, incluso, sustituir al Estado y demostrar que “la fragmentación de amplias zonas territoriales de los Estados en feudos dominados por los ‘señores de la guerra’ que compiten entre sí es la forma más visible de esta clase de erosión del monopolio del uso de la violencia”,¹⁷³ y emprenden estrategias para aterrorizar a la población, realizan reclutamientos forzosos de menores y muertes ejemplarizantes muy violentas como forma de señales al enemigo.

La pérdida de capacidad de coacción por parte del Estado en algunos espacios de un territorio nacional ha sido considerada como fragilidad y resquebrajamiento no sólo del orden político, sino del propio orden social. La ausencia de una normatividad adecuada, la erosión de la autoridad y la debilidad o fragilidad del Estado de derecho que regule las relaciones sociales son evidencia de que la sociedad se ha vuelto incapaz de ejercer su acción reguladora y que esta tarea es asumida por la violencia, con lo que se revela una situación excepcional, que se manifiesta como obstaculización del normal funcionamiento de la sociedad, debido de la perturbación del orden colectivo y el proceso de desintegración social, derivado del predominio de intereses egoístas (el control de un territorio), sobre los imperativos públicos (la vigencia del Estado), con la consecuente conformación de espacios en los que imperan formas particulares de dominación, alternativas al derecho formal y contrarias a las que realiza el Estado. Desde una dimensión jurídica se está ante la presencia y predominio de poderes fácticos y una fragilidad de Estado.

Para el Global Peace Index, el mundo ha sido menos pacífico desde 2008, por la presencia de este tipo de conflictos, que empezaron a ser los característicos con posterioridad a los ataques del 11 de septiembre de 2001, por lo que es posible afirmar que a diferencia de la estrategia de construcción de paz de los años noventa, centrada en la idea de paz positiva, en la actualidad los conflictos son considerados como crímenes a ser juzgados o enmarcados en la legalidad. Priva el criterio de la seguridad y el imperio de la ley, el actor

¹⁷³ Boege, Volker *et al*, “Gobernanza y ciudadanía en los órdenes políticos híbridos: Un cambio de perspectiva en la noción de ‘construcción del estado’”, en Mesa, Manuela (Coord), *Crisis y cambio en la sociedad global. Anuario 2009-2010*, Madrid, Ceipaz-Fundación Cultural de la Paz-Icaria, 2009

central para la operacionalización de la estrategia son las fuerzas armadas, la seguridad es el prerrequisito del desarrollo, y no a la inversa como sucedía en la anterior estrategia cuya finalidad era la gestión de los conflictos a través de políticas públicas y la construcción de un orden democrático-liberal. El paradigma dominante es la paz negativa, ausencia de confrontación y de violencia directa, y construcción de Estado como construcción de paz mediante instituciones fuertes orientadas a erradicar el problema de los llamados Estados frágiles y generar opciones de seguridad que propicien procesos de desarrollo socio-económicos.

Independientemente de que muchos países son democracias políticas o poliarquías, se ha evidenciado que hay espacios no monopolizados por el Estado, lo que supone la existencia de instituciones o normas informales que gobiernan las interacciones sociales, además de proveer de relativa certidumbre a las propias relaciones de convivencia, ser aceptadas por quienes interactúan y que poseen validez en ese espacio geográfico. Estas normas están dotadas, también, de poder coercitivo a pesar de que no se encuentran respaldadas por la violencia estatal, por lo que es posible afirmar que se está ante otra institucionalidad, distinta a la estatal, pero que es funcional en donde existe para garantizar la convivencia en esas zonas, de tal manera que no son pensadas como mecanismos que interfieren con el normal funcionamiento de las instituciones formales, sino que hay un entrecruzamiento entre ellas.

Para O'Donnell, el punto neurálgico no es la falta de un régimen político democrático que implica la realización de elecciones competitivas e institucionalizadas, así como un conjunto de libertades ciudadanas, sino la fragilidad del Estado, el cual incluye al menos cuatro dimensiones: la organizacional, administrativa o burocrática, que tiene asignadas responsabilidades para el logro o protección de algún aspecto del bien o interés público general; la dimensión legal, entramado de reglas que penetran y codeterminan numerosas relaciones sociales que establecen un orden, respaldado con una garantía coactiva centralizada sobre un territorio; la tercera dimensión es la ideológica, por la que el Estado se constituye en el centro de la identidad colectiva de los habitantes y estaría por encima de los conflictos y los clivajes sociales, o cuando menos debería prevalecer sobre ellos. La

última dimensión es la de filtro, cuya función es regular que tan abiertas o cerrados son los espacios y fronteras que median entre el “adentro” y el “afuera” del territorio y la población que delimita.

Estas dimensiones no pueden ser atribuidas *a priori* a un Estado. Para O’Donnell se trata de tendencias y se requiere constatar si se han materializado completamente, si hay un alto grado de homogeneidad del Estado, territorial y funcionalmente. En torno a esta cuestión, el politólogo argentino señala que “en muchas de las democracias que están surgiendo, la efectividad de un orden nacional encarnado en la ley y la autoridad del Estado se desvanece no bien nos alejamos de los centros nacionales y urbanos. Pero aún allí se pone de manifiesto la evaporación funcional y territorial de la dimensión pública del Estado”.¹⁷⁴

Esta forma de pensar el Estado lleva al autor a explicar en términos dicotómicos la presencia de espacios sociales sustraídos del dominio del Estado, lo que conducirá a un espacio social dividido, donde una de sus partes es regulada de manera universalista por el derecho estatal y otra donde el Estado se encuentra ausente y es remplazado por poderes privados o fácticos que compiten con él. O’Donnell analiza estos espacios a través de un mapa cromático en el que se ubican zonas azules, verdes y marrones, para precisar las maneras en que el Estado se encuentra presente o ausente en ellas, en función de la eficacia del sistema burocrático-administrativo y la efectividad del sistema legal, es decir, en términos de su funcionalidad y control legal del territorio. Estas dimensiones no son equivalentes, ya que la existencia de un lugar carente de legalidad es indicativo de la falta del rasgo esencial del Estado, el dominio territorial; en tanto que en el ámbito funcional, al centrarse en la operación administrativa, no está directamente relacionado con el elemento distintivo del Estado, el monopolio de la violencia legítima en un territorio, sino con la manera en que éste interviene.

La distinción entre las dimensiones legal y administrativa es esclarecedora respecto, por una parte, a la debilidad o ausencia del Estado en un territorio, es decir, su incapacidad para

¹⁷⁴ O’Donnell, Guillermo, “Acerca del estado, la democratización y algunos problemas conceptuales. Una perspectiva latinoamericana con referencia a países poscomunistas”, en *Desarrollo Económico, Revista de Ciencias Sociales*, Vol. 33, No. 130, Buenos Aires, IDES, 1993, pp. 169

imponer la ley o garantizar su vigencia de manera homogénea en todo el territorio y, por otro, a la disfuncionalidad, debido al mal funcionamiento o desempeño de ciertos aparatos estatales.

Con base en la caracterización de O'Donnell sobre el Estado, las zonas marrón indicarían una baja o nula presencia de ambas dimensiones, tanto la funcional como la territorial, es decir burocracias ineficaces e ineffectividad de su sistema legal, que se evidencia en el aumento de los delitos, intervenciones ilícitas de los cuerpos policiales en algunas zonas, prácticas de tortura, ejecuciones sumarias, tráfico de drogas y armas, trata de personas, etcétera. La situación deriva en que “los poderes locales (tanto los públicos formales como los de facto) establecen circuitos de poder que operan según procedimientos incompatibles, cuando no antagónicos, con la legalidad que supuestamente regula el territorio nacional. Estos son sistemas de poder privado (o mejor dicho, de poder privatizado, pues muchos de los principales actores ejercen cargos estatales) en los que varios derechos y garantías de legalidad democrática no tienen efectividad. Esta situación se extiende a numerosas relaciones privadas generalmente resueltas, aun por el poder judicial de esas regiones, sobre la base de las asimetrías de poder existentes entre las partes. Si bien dichas regiones, neofeudalizadas, poseen organizaciones estatales... la obliteración de la legalidad les quita a los círculos de poder regional, incluso a los organismos estatales, la dimensión *pública*, legal, sin la cual el Estado nacional y el orden que este sustenta desaparecen”.¹⁷⁵ Se refiere una alteración de la dimensión pública del Estado, cooptado por poderes privados y relaciones privadas. El Estado de todos se convierte en el instrumento de algunos, alterando la igualdad ante la ley y convirtiéndose en desigualdad producto de una desviación de sus burocracias, lo que conduce a la desaparición del Estado y del orden legal que sostiene.

A las zonas marrones se le oponen las zonas azules, que son aquellas caracterizadas por un alto grado de presencia del Estado en términos funcionales y territoriales, por lo que el Estado se encuentra efectivamente presente. Sin embargo, resulta pertinente también prestar atención a las prácticas de gobierno como formas de intervención estatal que no deben ser deducidas de la noción de Estado, ya que ello conduce a plantear disfuncionalidades o

¹⁷⁵ *Ibidem*, pp. 169-170

debilidades del mismo, sino como prácticas y efectos propios sobre el orden social, que no necesariamente se encuentran fuera del marco de la ley y que con su intervención contribuyen a construir y reproducir dichos espacios.

Las zonas marrones se explicarían a partir de, por un lado, la debilidad del Estado en su dimensión territorial, ya que padece de ciertas incapacidades para garantizar de modo efectivo los derechos que enuncia formalmente en todo el territorio y, por el otro, de la disfuncionalidad del Estado en su dimensión funcional o administrativa, ya que sus burocracias actuarían mal, no actuarían como Estado, sino como particulares.

Un cuestionamiento resulta pertinente ante esta situación, ¿qué sucede cuando el mismo Estado (no por debilidad o disfuncionalidad) constituye a partir de sus propias políticas y acciones gubernamentales zonas marrones?, se está ante el hecho evidente de que la ausencia de la ley o su aplicación dispareja resultan insuficientes para explicar prácticas de gobierno que, sin ser ilegales y sin suponer un mal funcionamiento de las burocracias, contribuyen al establecimiento de zonas con baja o nula presencia de las dimensiones territorial (vigencia de la ley) y funcional (administración) del Estado.

Se está ante una clara delimitación que enuncia la existencia de dos diferentes tipos de órdenes, regidos por lógicas diferentes y con finalidades diferentes. Mientras uno se encuentra atado a formas de regulación fuertemente arraigadas o sostenidas por poderes privados, con fines particularistas, el otro es una modalidad de regulación formal vía mecanismos institucionales y que los guía una finalidad universalista. En el primer caso se está ante un Estado débil o frágil y poderes privados fuertes, por lo que se requiere de una corrección del Estado sobre la base de un modelo deseable que se encuentra ausente o en franca debilidad, concepción que se agudizaría aún más tras los atentados del 11 de septiembre de 2001.

Los ataques terroristas de esa fecha constituyeron un claro punto de inflexión en los modelos de construcción de paz. Se retornó al discurso de la seguridad y el orden, a fin de hacer frente a la fragilidad de los Estados y lograr su fortificación. La construcción de paz

(peacebuilding) es entendida como construcción de Estado (statebuilding) y se sustenta en la idea de que se requiere institucionalizar antes que liberalizar, impulsada desde visiones diferentes por Roland Paris y Francis Fukuyama, así como por parte de organizaciones internacionales. Entre los aspectos que destacan quienes enfatizan la existencia de Estados frágiles se encuentra el que éstos se constituyen en espacios en los que florecen las redes criminales, por lo que se requiere emprender estrategias de seguridad, ante los riesgos y amenazas que significan las organizaciones delictivas para la estabilidad y el orden. Se privilegia una línea de acción basada en el principio de que la seguridad es la base del desarrollo, y no al revés como fue plantado en los años noventa, al responderse más a las prioridades estratégicas de los estados que a las necesidades de la población.

La propuesta de institucionalizar antes que liberalizar se basa en que la prioridad debía ser minimizar los efectos desestabilizadores de la liberalización política y económica en contextos postconflicto, por lo que se debían de retrasar reformas hasta que las instituciones tuvieran capacidad para gestionar las tensiones; las reformas deberían ser graduales e incrementales, a fin de evitar la agudización de diferencias; y se deberían precisar claramente los aliados de las acciones transformadoras. El propósito debería ser el fortalecimiento de las instituciones como el procedimiento más efectivo para transitar de la guerra a la paz.

La reforma del sector seguridad es una de las prioridades estratégicas de quienes impulsan la idea de profundizar en la construcción de Estado como construcción de paz, aun a costa de que se tengan que sacrificar recursos hacia otros ámbitos, como el político y el social, que pueden ser más importantes en un contexto posbélico.

El nuevo consenso estatista no implica un retorno al planteamiento clásico del mantenimiento de la paz característico de la guerra fría, por el contrario, como afirman Newman y Richmond, este enfoque concilia aspectos conservadores y liberales y se está ante lo que puede ser denominado modelo liberal-realista, en el que “el realismo ofrece una paz fundamentada en un nivel elemental de orden, mientras que lo liberal ofrece un proceso

complejo que construye una forma de paz universal mucho más ambiciosa basada en la idea de gobernanza”¹⁷⁶

3.3 Los disensos a la construcción de paz liberal.

El enfoque de la construcción de paz liberal no ha estado exento de desacuerdos en lo que se refiere a sus contenidos y no sólo en lo que concierne a posiciones ideológicas, como las señaladas en el párrafo anterior. En primer término destacan los disensos en torno a los resultados de la construcción de paz posbélica, ya que se han obtenido algunos no deseados que han propiciado, en muchos casos la agudización de las tensiones locales e incluso, en algunos países, a la “recreación” de las causas que generaron la violencia. En segundo lugar, el aparente éxito de las operaciones de paz al lograr una cierta estabilización y normalización de un buen número de conflictos habría favorecido la consolidación de una paz negativa (eliminación de la confrontación y violencia directa) más que el logro de una paz positiva, pues en muchos casos no mejoraron las condiciones de vida de la población, y la transformación de los conflictos.

Un segundo desacuerdo tiene que ver con la aparente viabilidad y consistencia del modelo de paz liberal. Se ha privilegiado una intervención fundamentada en contradicciones e incluso, como lo ha señalado Cramer, en “fantasías”.¹⁷⁷ Las mayores inconsistencias están en su carácter exógeno, vertical (impulsado desde instancias institucionales y avalado por las élites políticas y económicas, sin considerar las opiniones de otros grupos sociales) y etnocéntrico, al basarse en una serie supuestos principios universales. De igual modo, no se consideran las condiciones y el contexto local en el que se presentan los conflictos armados, ni organizaciones sociales y políticas locales, de las cuales no se puede soslayar su incidencia y participación para una efectiva construcción de paz.

Para Oscar Mateos, este segundo disenso estaría planteando “un problema de sostenibilidad, como en el caso del primer disenso, pero también un problema de

¹⁷⁶ Mateos Marín, Oscar, *op. cit.*, pp. 141

¹⁷⁷ En torno a este tema, *vid* Cramer, Chris, *op. cit.*

legitimidad ya que las poblaciones locales son principalmente entes receptores que no suelen participar en la configuración de estos procesos”.¹⁷⁸ Se está, en este caso, ante lo que puede definirse como una paz sin política, debido a que la construcción de paz es entendida como una tarea eminentemente técnica y en el fondo ésta no está contribuyendo a la necesaria relación entre sociedad y Estado en condiciones de civilidad.

Un tercer disenso tiene que ver con las agendas que los actores tienen al impulsar las acciones. Los elementos principales de las críticas están centrados en torno al concepto de poder y subrayan que la construcción de paz es entendida como un mecanismo para regular y contener los espacios conflictivos, sin voluntad de transformación real, se ha privilegiado el desarrollo de métodos biopolíticos y gubernamentales para la lograr la construcción de paz, y la aplicación de nuevas formas de dominación que ha generado resistencias locales que, muchas veces, no son visualizadas y, por supuesto, consideradas en la construcción de paz, que ha derivado en cuestionamientos en torno a la legitimidad de los resultados obtenidos con el modelo liberal de construcción de paz.

Para quienes señalan que la construcción de paz sólo ha propiciado la contención de espacios conflictivos, la intencionalidad de esta estrategia sólo ha sido reprimir la inestabilidad y modernizar aquellos espacios en los que se presentan serios desafíos políticos a las instituciones y, de ningún modo, lleva implícito el propósito de transformar los conflictos, sino tan sólo lograr la estabilización, mediante la aplicación de medidas liberales que producen o agudizan las condiciones que propiciaron los conflictos. En estos procesos se privilegian modelos jurídicos formales sobre los múltiples puntos locales de manifestación de conflictos. Para Laura Zanotti, el poder no debe ser entendido únicamente como una instancia sistémica desde la que emanan decisiones para el conjunto de la población, sino “unos mecanismos infinitesimales que tienen su propia historia, su propia trayectoria y sus propias técnicas y tácticas” y el gobierno no debe ser entendido sólo como “el derivado de un conjunto de formas e instituciones, sino como un conjunto de mecanismos, prácticas, conocimientos y acuerdos institucionales situados en el contexto de

¹⁷⁸ Mateos Marín, Oscar, *op. cit.*, 146

la construcción de paz con el objetivo de transformar los Estados inestables y sus conductas”.¹⁷⁹

De acuerdo con Zanotti, quien en su texto pone en el centro de la interpretación de la construcción de paz el pensamiento de Foucault, el régimen internacional de postguerra fría habría operado de acuerdo a dos trayectorias principales, la denominada disciplinabilidad institucional y la gubernamentalidad, modalidades del mantenimiento del orden por encima del Estado o cualquier centro único de poder. La primera se refiere a la reforma de las instituciones de Estados potencialmente inestables, mientras que la segunda opera a través de la proliferación de mecanismos de conocimiento internacional y control. Desde la década de los noventa paz, democracia y desarrollo habrían sido problematizadas en forma que privilegian las reformas institucionales, la disciplina y los mecanismos reguladores como elementos claves para garantizar la seguridad.

Las posiciones críticas han señalado que la construcción de paz sólo ha generado una nueva forma de dominación. Para Vivienne Jabri “la paz liberal debe ser entendida, primero, como un ‘proyecto de guerra’ que tiene en la noción de ‘humanidad’ su principio organizativo y legitimador fundamental y cuyo objetivo es la gestión biopolítica de la población. En este sentido, la paz liberal perseguiría la ‘gubernamentalización’ de las sociedades postcoloniales, a la vez que se encargaría de despolitizar los conflictos sociales en estas sociedades para convertirlos en asuntos técnicos”,¹⁸⁰ de tal modo que no se trata de un proyecto emancipador, sino de un proyecto que refuerza la concepción jerárquica de las subjetividades, al no reflejarse los intereses de las víctimas.

De cara a la intencionalidad que le confieren a los proyecto de construcción de paz sus críticos, ellos han planteado que no se puede desconocer los desafíos que se le han presentado desde las comunidades locales, en formas de resistencia, para exigir el tipo de paz que consideran idóneo, desde lo que para Felix Guattari son “territorios existenciales”,

¹⁷⁹ Zanotti, Laura, “Taming chaos: A foucaultian view of UN peacekeeping, democracy and normalization”, *International peacekeeping*, Vol. 13, No. 4, 2006, pp. 151, en http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13533310500436524#.VbaTMPI_Oko, consultado el 25 de octubre de 2013. traducción mía.

¹⁸⁰ Mateos Marín, Oscar, *op. cit.*, pp. 158

espacios desde los que se desarrolla la singularización, recurriendo a sus costumbres y reivindicando sus formas de vida.¹⁸¹ Se está ante lo que se puede denominar, también, “infrapolítica de construcción de paz”.

Desde esta perspectiva, es necesaria una cierta conducta o práctica para avanzar en una construcción de la paz sustentada en la consideración respetuosa, que tiene que ir mucho más allá de la tolerancia, la cual se ejerce con indiferencia y de manera pasiva. Se debe poner en el centro el reconocimiento de los miembros de la sociedad como sujetos de derechos y deberes decididos a establecer un autogobierno colectivo, a construir un Estado democrático sustentado en la concordia discorde, que implica la aceptación del consenso y el disenso, del acuerdo y la divergencia, en un contexto de enfrentamientos civilizados y no violentos de pareceres, de tal modo que puedan superarse las diferencias y garantizarse la convivencia civilizada y pacífica, con base en la aceptación de que el conflicto tiene una función positiva de integración social y es motor para el desarrollo y la transformación política de las sociedades.

El obligado punto de partida, como lo establecen Rödel, Frankenberg y Dubiel, con base en lo señalado por Claude Lefort, es un dispositivo simbólico que presupone la existencia de un espacio público político donde confluyen los distintos, diversos y diferenciados reclamos, demandas y exigencias de las organizaciones civiles, los grupos sociales y las minorías culturales, además de suscitarse las luchas sociales y culturales, producirse el aprendizaje moral y político por parte de los ciudadanos, y que tienen lugar los cambios en la valoración social.¹⁸²

En este espacio público se hace evidente la disposición de los miembros de la sociedad a reconocerse recíprocamente estos derechos, a luchar activamente por ellos y a respetar las diferencias y discrepancias, así como del recíproco reconocimiento de los miembros de la sociedad civil como individuos libres e iguales, que se constituyen como sociedad civil plural, ya que es en ella donde se produce la construcción de la ciudadanía, por lo que

¹⁸¹ Guattari, Felix, *Las tres ecologías*, Valencia, Pre-textos, 1990, pp. 17

¹⁸² Rodell, Ulrich et al, *La cuestión democrática*, op. cit., Capítulos IV y VI

queda cancelada la posibilidad de que una vida buena u orientaciones valorativas sustanciales se encuentren más allá de la revisión y la crítica.

En consecuencia una efectiva cultura de paz, es decir una política adecuada hacia los otros no puede entonces, como señala Giacomo Marramao, “ser la que pregona la exportación de la libertad, sino aquella que favorece una levitación de procesos en favor de los derechos y de la democracia, sobre la base de vías y métodos totalmente autónomos. La dinámica global después de 1989... nos demuestra que cada tentativa de imponer un modelo-estándar, etnocéntrico y hegemónico de modernización está destinado inevitablemente a producir una extensión y profundización de los conflictos. Aquí está el verdadero nudo. Y aquí es donde el Occidente arriesga fracasar, enviando al mundo entero a un estado de guerra civil endémica”.¹⁸³

3.4 La construcción de paz social o emancipadora.

Una construcción de paz social o emancipadora no es tanto una propuesta metodológica concreta como un discurso político que busca remover los fundamentos de la paz liberal. En este sentido, esta visión no rechaza la necesidad de intervenir en contextos que hayan padecido un conflicto, pero establece algunas condiciones que considera irrenunciables.

En general, la paz emancipadora requiere partir del reconocimiento de que el conflicto es intrínseco y consustancial a las sociedades, tiene no sólo una función social positiva, sino también productiva; que surge a partir de la creciente demanda de reconocimiento de la autonomía de los individuos y su capacidad de autoorganización. Esta forma de construcción de paz requiere, con base en la propuesta de Honneth también de una eticidad postradicional, que al igual que el concepto de eticidad democrática, es un transfondo de valores y costumbres que originan la posibilidad de organizar un plan de vida y garantiza las condiciones para el logro de la autonomización, que sólo puede alcanzarse mediante la interacción con otros sujetos.

¹⁸³ Marramao, Giacomo, *Tras Babel: Identidad, pertenencia y cosmopolitismo de la diferencia*, Santiago de Chile, CEPAL-ASDI, 2009, pp. 27

Una construcción de paz emancipadora deberá sustentarse en la centralidad de los intereses y necesidades de la población local a la hora de configurar la agenda de paz, así como la importancia de considerar a los actores no estatales (como por ejemplo las ONGs locales, las organizaciones de la sociedad civil, los grupos de mujeres, las autoridades tradicionales, etc.) como importantes referentes de ideas innovadoras y de prácticas potencialmente emancipadoras. Partiendo de estos dos aspectos, el reto radica en desafiar los patrones habituales de la construcción de paz liberal como son su “estatocentrismo” (la idea de que los Estados son los únicos actores importantes en el conjunto de las relaciones internacionales), su “estatismo” (la idea de que el Estado nación representa la única forma ideal de comunidad política) y su “militarismo” o “securización” (la priorización que suele hacerse por los aspectos militares por encima de los valores sociales y civiles).

Entre los autores que han considerado esta línea de construcción de paz destaca John Paul Lederach, quien se ha referido a la idea de construcción de paz desde abajo (*peacebuilding from below*). Este planteamiento esencialmente comunitarista parte de la idea de que para reconstruir sociedades afectadas por un conflicto violento es necesario crear el espacio político, económico y social en el que los actores locales puedan identificar, desarrollar y utilizar los recursos necesarios para construir una paz justa.¹⁸⁴

Lederach distingue tres niveles de liderazgo en una sociedad postconflicto:

- i) el *nivel alto*, donde se encuentran los líderes y máximos dirigentes de todo tipo (políticos, militares, religiosos), caracterizándose por una menor capacidad de compromiso con la realidad y donde la flexibilidad es limitada;
- ii) el *nivel medio*, integrado por personas independientes y con prestigio que no están directamente implicados en política (líderes respetados en diversos sectores, líderes étnico/religiosos, académicos/intelectuales, líderes humanitarios), en el que su falta de afiliación refuerza su flexibilidad.

¹⁸⁴ Lederach, John Paul, *op. cit.*

- iii) el *nivel bajo*, formado por actores locales y miembros de la sociedad civil (comisiones locales de paz, líderes de ONGs autóctonas, promotores de la comunidad, funcionarios locales de sanidad, líderes de campos de refugiados) que son los que experimentan el conflicto de forma más directa, por tanto, son los que esperan ganar más de la mejora de las relaciones intercomunales. El progreso en este nivel crea espacios para mayores compromisos en los otros niveles.

No obstante, en opinión de Lederach, es realmente el nivel intermedio (basado en las relaciones y los contactos, mediador y no coactivo) el que goza de verdadera influencia en el proceso de construcción de la paz.¹⁸⁵ Los enfoques comunitaristas como el de Lederach suelen además enfatizar la importancia de la tradición y del contexto social como elementos que determinarán la legitimidad y la apropiación de determinadas visiones del orden político, de la justicia o de la ética.¹⁸⁶

Este tipo de concepciones podrán contribuir realmente a un enfoque más emancipador, preocupado por una relación mucho más cercana con lo local y con el fomento de la apropiación local, y a la vez muy crítico con cualquier forma externa de coacción, condicionalidad o dependencia que el modelo de la paz liberal suele fomentar. Esto sólo será posible mediante un enfoque de la construcción de paz que, en efecto, parta de una construcción de abajo hacia arriba (*bottom-up*) y que tenga como única obsesión las necesidades y el bienestar de la población y la aspiración de alcanzar un escenario de mayor justicia social. Para la consecución de este objetivo los movimientos sociales y el conjunto de actores sociales de la realidad local deben ser considerados como primordiales.¹⁸⁷

En este sentido, para contribuir a la emancipación de las comunidades que padecen opresiones concretas será fundamental la creación de comunicación sin dominación y en el que la intersubjetividad es mantenida en lugar de ser disfrazada o deslegitimada. Para la paz social, este enfoque permitirá crear un marco institucional que promueva una ecuación dual

¹⁸⁵ *Ibidem*, pp. 74

¹⁸⁶ Mateos Marín, Oscar, *op. cit.*, pp. 191

¹⁸⁷ *Cfr. Ibidem*, pp. 189-195

de una paz engendrando emancipación humana de manera consensuada en lugares que trasciendan tanto lo local como lo global.

La cultura de paz emancipatoria está sustentada en el reconocimiento de la diversidad cultural, que valla mucho más allá de la tolerancia respecto a las diferencias; es necesaria, también, una participación activa, como forma de intervención en la reconfiguración de la comunidad de vida en el sentido de un incremento de universalidad basada en libertad e igualdad, elementos imprescindibles para la conformación de una cultura deliberativa que permita la articulación de distintas concepciones del mundo, la concordancia entre ideas y proyectos, con base en el respeto activo en lugar de la tolerancia pasiva, porque sólo a través del involucramiento conjunto de cada persona es posible darle significación a la práctica social y, de ese modo, pasar de la indiferencia a la consideración respetuosa. La tolerancia puede ejercerse con indiferencia, el respeto activo no.

El punto de partida es, inevitablemente, la articulación entre justicia y realidad social o, como Honneth lo señala “esbozar una teoría de la justicia a partir de los requisitos estructurales mismos de las sociedades actuales”.¹⁸⁸ Se trata, en suma, de reconstruir aquellas exigencias normativas centrales (en tanto depositadas en la reproducción histórica misma de la sociedad moderna y en la constitución de la autonomía individual) que representan el punto de vista moral de una concepción de justicia, vale decir, perfilar una teoría de la justicia en tanto análisis de la sociedad.

La articulación entre filosofía moral y teoría de la sociedad implica que se considere la medida en que la reproducción y legitimación de los órdenes sociales depende, de manera fundamental, de una orientación compartida por sus miembros -manifiesta en instituciones, prácticas y rutinas de acción- en torno a ciertos ideales y valores éticos centrales; siendo ellos los que, además de expresar los objetivos de la cooperación social constituyen el punto de vista moral de una concepción de justicia y de un juicio crítico referido a la realización parcial o defectuosa de aquellos valores en las prácticas sociales

¹⁸⁸ Honneth, Axel, *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Madrid, Katz Editores, 2014, pp. 16

institucionalizadas. "Se critica, en cada caso, que una institución entendida como 'ética' podría representar mejor, de manera más completa o amplia, los valores que sirven a la reconstrucción de la eticidad como guía superior".¹⁸⁹

Un primer elemento a considerar es la idea de libertad en tanto que autonomía del individuo, valor ético central de las sociedades modernas. Es la idea de libertad individual, núcleo ético de las distintas concepciones modernas de justicia, lo que se acredita, sostiene Honneth, tanto en el ámbito de la ética filosófica, como en los movimientos sociales de la modernidad que aspiran a la libertad. "No existe casi agrupación social alguna que haya estado implicada en luchas por el reconocimiento social después de la Revolución Francesa que no haya escrito en sus estandartes el lema de la libertad individual".¹⁹⁰ Los partidarios de los movimientos revolucionarios, las defensoras de la emancipación de la mujer, los miembros del movimiento obrero y los combatientes de los movimientos de derechos civiles, todos ellos han luchado contra formas jurídicas y sociales del menosprecio, incompatibles con las exigencias de autoestima y autonomía individual, porque estaban convencidos de que la exige iguales oportunidades de libertad para cada persona.

El horizonte ético de la idea moderna de justicia queda entonces así delimitado: "En la modernidad de la sociedad, el reclamo de justicia sólo puede ser legitimado públicamente cuando se hace referencia, de una u otra manera, a la autonomía del individuo; no es la voluntad de la comunidad, no es el orden natural, sino la libertad individual la que constituye la piedra normativa fundamental de todas las ideas de justicia".¹⁹¹

El paso siguiente, entonces, es clarificar los distintos modelos de libertad que encuentran expresión en el discurso moral de la modernidad y concreción institucional en variadas esferas de acción social constitutivas de las sociedades modernas. Honneth distingue así -siguiendo solo parcialmente la clásica distinción de I. Berlin- tres modelos de libertad: negativa, reflexiva y social. La primera concepción, abierta por Hobbes y proseguida principalmente por la tradición liberal -aun cuando Honneth incluye también aquí la

¹⁸⁹ *Ibidem*, pp. 23

¹⁹⁰ *Ibidem*, pp. 31

¹⁹¹ *Ibidem*.

filosofía de Sartre- concebiría la libertad de manera exclusiva a partir de la limitación de las influencias externas sobre la concreción de la voluntad del individuo y, desde ahí, a un orden social justo como el que surge a partir de un contrato entre intereses particulares, mutuamente egoístas, que son garantizados jurídicamente.

El punto crítico de esta concepción radicaría por sobre todo en su incapacidad de determinar si los fines que orientan a una voluntad concebida como libre son, a su vez, también libremente determinados. Y es esta limitación la que intenta superar el modelo de libertad reflexiva al subrayar la distinción entre acciones autónomas y heterónomas: una idea de autolegislación de los fines de la propia voluntad constituye el núcleo ético de esta concepción de libertad. Sin embargo, esta concepción carecería a su vez de un abordaje de las condiciones sociales, institucionales, que hacen posible no solo el ejercicio, sino desde ya la constitución misma de la libertad; siendo ello lo que determina, por último, el tránsito hacia un modelo de libertad social.

En este modelo se acentúa la dimensión institucional, ética, de la libertad: no basta con concebir a ésta como una aspiración subjetiva, es la misma realidad objetiva la que ha de ajustarse a este criterio. Y el núcleo de este modelo radicaría entonces en aquellas instituciones sociales cuyo contenido ético posibilita que los sujetos aprendan a ver los deseos del otro como condición de realización de los propios, vale decir, que los fines individuales devengan objetivos. La libertad social “se basa en una idea de instituciones sociales según la cual los sujetos se relacionan unos con otros de manera tal que pueden concebir a su contraparte como otro de sí mismos”.¹⁹² La autonomía individual es alcanzada de modo intersubjetivo mediante relaciones de reconocimiento recíproco.

Las posibilidades de la libertad se expresan, para Honneth, en lo que denomina libertad jurídica y la libertad moral. La primera está constituida por los derechos subjetivos de libertad que poseen el contenido ético central de posibilitar una abstracción de las exigencias sociales en nombre de una autonomía privada garantizada jurídicamente. La libertad moral, por su parte, posibilita que la propia acción se oriente con base en una

¹⁹² *Ibidem*, pp.67

concepción del bien determinada autónomamente. Si bien ambas constituyen fundamentos morales, institucionales, centrales en las sociedades democrático-liberales, Honneth subraya que poseerían límites constitutivos y, por tanto, relevarían su carácter de concepciones todavía parciales de libertad que dan lugar a patologías sociales cuando son generalizadas como modelos de interacción social y autocomprensión individual: en el caso del derecho, la juridificación de ámbitos informalmente, comunicativamente, constituidos; en tanto que en el caso de la libertad moral, la formación de un moralismo rígido.

Para Honneth, la realidad de la libertad se expresa en la concreción histórica y normativa de la libertad social, a través del establecimiento de un entramado de instituciones morales articuladas a partir de prácticas del reconocimiento recíproco que contribuyen a la formación de la autonomía del individuo en los ámbitos de las relaciones personales (amistad, relaciones íntimas y familia), el mercado y la formación de la voluntad democrática.

En el caso de la familia, por ejemplo, más allá del diagnóstico contemporáneo de su crisis, Honneth subraya que una serie de cambios sociales recientes -la transición de un estilo de enseñanza autoritario hacia uno más bien cooperativo; el ingreso de la mujer en el mercado laboral y las consecuencias de las luchas sociales en la disolución de los roles clásicos de género; la aceptación progresiva de una pluralización de las formas de familia, entre otros- acarrearán implicaciones positivas en términos de reconocimiento recíproco: "Lo que poco a poco empieza a cobrar forma institucional por esta vía conflictiva es la realización de una promesa normativa que acompañó a la familia moderna... que cada uno de sus tres miembros -padre, madre e hijo- deba estar incorporado en ella con los mismos derechos y en la particularidad de su subjetividad y, en consecuencia, debe obtener la atención y empatía que corresponden a la propia necesidad"¹⁹³.

Esta misma contraposición entre realidad social y fundamento moral está en el centro de la consideración del mercado en tanto esfera del reconocimiento. Siguiendo una idea de Hegel, Honneth destaca que la acción mediada por el mercado no puede comprenderse solo

¹⁹³ *Ibidem*, pp. 217

a partir de un encadenamiento estratégico, vaciado de normatividad, de intereses particulares, pues ello haría imposible tanto la cooperación como la legitimación social. La economía de mercado poseería así fundamentos morales, que podrían catalogarse como una cierta eticidad, referidos a una exigencia normativa de realización de una libertad social: "Dicho en conceptos del reconocimiento, esto significa esto que los actores económicos deben haberse reconocido como miembros de una comunidad cooperativa antes de otorgarse mutuamente el derecho de maximizar su provecho en el mercado".¹⁹⁴

Desde ahí, Honneth reconstruye el desarrollo histórico que esta exigencia normativa ha encontrado tanto en la esfera del consumo como en el mercado de trabajo, hasta arribar al diagnóstico de que las reformas neoliberales y la desregulación de los procesos de globalización, en tanto han desmontado los mecanismos institucionales que harían posible el ejercicio de la libertad social, pueden comprenderse como un desarrollo fallido de aquella promesa normativa, se trata, pues, de una "desocializada representación del mercado".

Por último, la formación de la voluntad democrática es analizada por Honneth a partir del desarrollo, necesariamente articulado, de la esfera pública democrática y del Estado democrático de derecho, y enfatiza que toda concepción centrada normativamente sólo en los requisitos jurídicos para la construcción de una voluntad deliberativa y de un ejercicio del poder legitimado democráticamente es errada, "se necesita de igual modo una consideración de los componentes no-jurídicos como las costumbres y los estilos de comportamiento, para no perder de vista que en los órganos estatales de ejecución los principios de la igualdad de derechos pueden ser practicados... de manera democrática o autoritaria."¹⁹⁵

Para Honneth, se requiere de un descentramiento del derecho en relación con la justicia. Una regulación jurídico-política de las esferas familiar, mercantil y de construcción de la voluntad democrática en muchos casos no es el centro activo de todo el orden institucional.

¹⁹⁴ *Ibidem*, pp. 254

¹⁹⁵ *Ibidem*, pp. 419

En el ámbito de las relaciones personales y en el de las transacciones económicas las oportunidades de realización de los principios fundamentales de expansión de la libertad que tienen lugar en las distintas esferas de reconocimiento fueron producto de transformaciones mediadas por el conflicto. El derecho sólo viene a institucionalizar legalmente, con posteridad, mejoras ya logradas a través de la lucha. "El motor y el medio de los procesos históricos de la realización de los principios de la libertad institucionalizados no es en primer lugar el derecho, sino que son las luchas sociales... Por eso, también la orientación de la teoría de justicia contemporánea según el paradigma del derecho es un error; es necesario considerar en igual medida la sociología y la historiografía,"¹⁹⁶ disciplinas que dirigen su atención a las transformaciones en el comportamiento moral cotidiano.

Una democracia deliberativa, por tanto, no puede concebir a esferas como la familia o el mercado como meros resultados de un proceso político solo regido por derechos individuales, sino más bien poner el acento en que las condiciones normativas de una pluralidad de relaciones de reconocimiento, el estado de realización de sus promesas de libertad por medio de las luchas sociales, son requisitos indispensables para la constitución de la autonomía individual y la formación de la voluntad democrática. "La idea de la 'eticidad democrática' de cuenta de esta circunstancia cuando considera realizada la democracia sólo donde verdaderamente se han puesto en práctica los principios de libertad institucionalizados en las distintas esferas de acción y donde éstos están reflejados en prácticas y costumbres".¹⁹⁷

En suma, la idea de una 'eticidad democrática' -o de una 'cultura de la libertad', como le denomina también Honneth- viene a expresar aquellos fundamentos institucionales necesarios para la constitución de una autonomía individual que, constituiría el núcleo ético de la idea moderna de justicia.

¹⁹⁶ *Ibidem*, pp. 439

¹⁹⁷ *Ibidem*, pp. 440

Sin embargo, es realmente posible lograr esta paz emancipatoria, cuando incluso en los espacios deliberativos y en los ámbitos de la libertad social se introducen comportamientos estratégicos que apuntan, permanentemente, a la formación de relaciones de dominación?, ¿cómo lograr una construcción de paz libre de este tipo de relaciones? La condición para una paz social y emancipadora es el involucramiento de la sociedad y la formación de una esfera de lo público independiente del poder sistémico.

Pero, a final de cuentas, no se podrá eludir que siempre asecha la guerra. Siempre está presente la posibilidad de que la política irrumpa como conflicto y que devengan nuevas confrontaciones como resultado de agudas injusticias, en las que anida la violencia.

Conclusiones provisionarias

Una reconstrucción de la teoría sociológica del conflicto obligadamente resulta, por lo general, incompleta o sesgada. En este documento, por supuesto, que no se está ante una excepción. La selección de autores y conceptualizaciones en torno a una categoría de enorme relevancia para la explicación y comprensión de las sociedades contemporáneas no está exenta de intencionalidad, al pretender otorgarle preponderancia a los conflictos sociales y considerarlos como la expresión más evidente y diáfana de la imposibilidad de pensar en términos de una homogeneidad sustentada en una determinada idea o el arbitrio de un individuo o grupo, o de construcción de consensos basados en la observancia y aceptación de la ley por parte de los ciudadanos que posibilitan la integración social y descalifican el conflicto por poner en riesgo el orden.

Un aspecto esencial que se ha considerado relevante es, en consecuencia, reconocer la centralidad del conflicto en las sociedades contemporáneas y hacer una revisión de los autores que, desde perspectivas disímbricas, han subrayado su importancia y significación, a la par que han descalificado la idea de que ante cualquier desafío se ha de recurrir a la coerción, ya que se trata de serias amenazas que obligan al uso de la fuerza para garantizar y preservar la estabilidad, pero también las propuestas de reducción de la legitimidad a la legalidad, mediante un proceso de socialización de los individuos basado en la interiorización de valores, la preeminencia del contenido de la norma como criterio general de su comportamiento y la capacidad de la democracia para superar las divergencias, eludiendo el hecho de que toda relación de poder es asimétrica.

El conflicto no es la guerra, no pretende la aniquilación de enemigos, es una forma de socialización que tiene su expresión más acabada en el antagonismo entre actores políticos, que para Carl Schmitt han de ser distinguidos como amigo y enemigo, y la asociación o disociación entre los individuos. Sin embargo, de esta afirmación no puede deducirse que ante su manifestación más acabada, como es la presencia de nuevos sujetos políticos, ya no estatales, al interior de un Estado con lo que se evidencia que éste ha perdido el monopolio de lo político, se deba recurrir a decisiones administrativas para garantizar la

governabilidad y el restablecimiento del orden. Por el contrario, se requiere asumir que las sociedades actuales son agonistas y que la política es, antes que nada, conflicto y lucha, no construcción de consensos normativos basados en acuerdos racionales o en la legitimidad fundada en la legalidad.

El reconocimiento de que el conflicto es consustancial a las sociedades y revela en toda su dimensión el antagonismo y la oposición social obligó, en consecuencia, a entenderlo y valorarlo en toda su dimensión. Para la realización de esta tarea se procedió a una reconstrucción teórica de la forma de entender la conflictividad social, más que recurrir al análisis de algunos conflictos; se privilegió el significado que tienen las divergencias y discrepancias en lugar de comprender experiencias concretas de lucha.

La alusión a una serie de autores que entienden el conflicto como elemento positivo de integración social (Simmel, Coser, Aubert, Hirschman) o lo valoran como esencial para garantizar formas de convivencia basadas en relaciones intersubjetiva de vida social, como es el caso de algunos integrantes de la Escuela de Frankfurt (Habermas, Wellmer, Dubiel y Honneth) permitió que se articulara el conflicto con la construcción de paz desde una perspectiva emancipatoria y no restringida a criterios procedimentales, administrativos y de gestión.

El conflicto no sólo es un elemento positivo y tiene funciones sociales. Reconocer este atributo y cualidad, no obstante el gran avance que significa con respecto a teorías sociales y políticas dominantes que lo valoran negativamente, resulta limitado, lo restringe a las sociedades democrático-liberales de economía de mercado y busca la manera de que mediante la interacción entre los opositores, vía acuerdos o a través de la competencia política se neutralicen las contradicciones y, de esta manera, contribuyan a la estabilidad y el orden social.

El conflicto tiene una función positiva-productiva si se reconoce que éste no se circunscribe al ámbito del Estado o del sistema social, sino que en él se expresan posiciones de una diversidad de actores no estatales que a través de muy diversas potencialidades de protesta

evidencian que las acciones sociales trascienden el ámbito de la democracia de masas y el espacio de la distribución del producto social y se concentran en la reivindicación de formas de vida. Esta tarea, para Habermas, ha de emprenderse desde el mundo de la vida para acotar el proceso de colonización al que está permanentemente sujeto por parte del sistema.

La valoración del conflicto más allá del ámbito sistémico obliga, en consecuencia, a aceptar que la forma de reproducción de la sociedad ha de trascender la construcción de un acuerdo racional sustentado en metaprincipios producto de un consenso discursivo, independientemente de que se privilegie la formación democrática de la voluntad colectiva, y asumir que el discurso democrático sólo se puede formular recurriendo, como lo plantea Wellmer, al principio de iguales derechos individuales que no se deducen de ningún principio de racionalidad discursiva, sino del reconocimiento de la irracionalidad de los individuos y la necesidad de procesar los disentimientos, los conflictos y heterogeneidades con base en la orientación de las condiciones normativas del discurso democrático. De esta manera, es posible la construcción no de una ética discursiva, sino de una eticidad democrática que garantiza la coexistencia comunicativa e igualitaria de diversidad de ideas que compiten entre sí.

La eticidad democrática manifiesta en toda su dimensión la necesaria articulación entre consenso y disenso, entre concordia y discordia, a fin de garantizar una convivencia civilizada en la que converjan mayorías y minorías culturales; trae aparejada una armonía disonante que no se restringe a un acuerdo o consenso racional sustentado en metaprincipios, sino que sea el espacio idóneo para la canalización de cualquier disenso, así como para la incorporación y tratamiento procedimental de los disentimientos y conflictos, muchos de ellos irresolubles, que son inevitables en las sociedades modernas.

La necesaria articulación entre concordia y discordia, o lo que se puede denominar concordia discorde o discordia concorde, supone el establecimiento de una comunidad de comunicación sin que esto signifique de que a través del intercambio de puntos de vista se establezca una concordia absoluta que anule las diferencias y singularidades. La

convergencia de consentimientos y disentimientos, de consenso y conflicto, de asociación y disociación con base en el reconocimiento de su común participación política sin que ello implique la subordinación absoluta de todos a una determinada posición, ante el hecho evidente de que siempre habrá conflictos y contingencias, detonantes de luchas por el reconocimiento y dinamizadores de procesos de deliberación pública.

El reconocimiento de los disensos hace imprescindible que, a fin de evitar situaciones de caos o anarquía, se tengan que civilizar o cultivar los conflictos aparentemente irresolubles, como lo propone Dubiel. Para ello, se requiere privilegiar formas democráticas para tratarlos mediante el establecimiento de una tregua para que cese el fuego y la violencia directa, pero se respete la alteridad de los adversarios, la subsunción de las partes bajo un orden legal común signado por la existencia de un tercero con poder de sanción, situación que hace posible el reconocimiento de actores políticos con intereses relativamente definibles; y la formación de una esfera pública democrática, para que desde este espacio emerja una moralidad pública que desplaza al conflicto al plano del discurso crítico y la deliberación.

El resurgimiento e irrupción de minorías culturales y diversidad de grupos sociales permite plantear que el espacio público sólo puede ser entendido como dispositivo simbólico de la democracia, esfera que no pertenece funcionalmente a un partido, organización o persona en particular, por lo que la idea de democracia y de construcción de la paz se amplían significativamente al darse una vinculación directa de la sociedad civil, constituida como autónoma, con el Estado. El espacio de la política no se restringe a lo institucional, sino incorpora lo político que se manifiesta en una gran diversidad de sitios, áreas y ámbitos sociales, hasta el punto de que, en seguimiento a lo planteado por Lefort, Dubiel señala que el lugar del poder ha quedado literalmente vacío, que es materialmente de nadie y potencialmente de todos y sólo puede ser ocupado simbólicamente por la sociedad civil desde sus imaginarios sociales, y que lo político no puede circunscribirse al consenso, sino ha de incorporar el conflicto como elemento esencial de cualquier sociedad y base de una democracia entendida como forma de vida y no sólo como sistema de gobierno sustentado en mayorías.

En las sociedades democráticas articuladas en torno al conflicto se debe privilegiar una democracia deliberativa, cuyo trasfondo sería la eticidad democrática planteada por Wellmer, ya que sólo a través de la discusión pública se haría evidente la lucha por el reconocimiento. Sin embargo, se requiere ir más allá de una noción política de eticidad y otorgarle plena densidad al planteamiento de que sólo a través de la resistencia y la protesta social de grupos agraviados moralmente, mediante los conflictos entendidos como luchas por el reconocimiento es posible pensar en sociedades de ciudadanos iguales y libres, con identidades propias que han de ser reconocidas ante el hecho indiscutible de que la integración sólo es posible a partir de las diferencias y no de las semejanzas o de una igualdad sustancial.

Los conflictos sociales deben ser entendidos como luchas por el reconocimiento, pues incluso en los llamados conflictos por redistribución de recursos la cuestión de fondo es la existencia de lo que Honneth señala como causas sociales responsables de la violación sistemática de las condiciones de reconocimiento que se expresan en la dimensión cotidiana como sentimientos morales de injusticia y formas de desprecio social. Estos conflictos deben encontrar su manifestación en el espacio público de una sociedad democrática que no elude el hecho constatable de que los conflictos trascienden la idea de una democracia deliberativa y privilegien la necesaria confluencia entre conflicto y democracia, desde el ámbito social y no sólo político, para avanzar en la transformación de los conflictos y la construcción de paz.

La paz no puede reducirse a una concepción negativa ceñida a la ausencia de guerra, confrontación bélica y violencia física, implica ir a fondo y superar las causas de la conflictividad social. La construcción de la paz pasa, en consecuencia, por desactivar todas las conductas sociales que naturalizan el uso de la fuerza y la violencia, o que ensalzan el desprecio o el desinterés por los otros, que son desde la diferencia y el disenso integrantes de la sociedad y demandan su reconocimiento como sujetos de derecho, tanto de forma individual como colectiva.

La construcción de la paz no se limita a procesos de liberalización para garantizar la vigencia de un orden social, expresados en el Programa de Paz lanzado por la ONU con posterioridad a la Guerra Fría, que podría resumirse en términos de la paz como gobernanza. Tampoco, a una noción en la que domine el criterio de que lo prioritario es garantizar la seguridad y el predominio de la ley con base en una consideración del conflicto como hechos antisociales o actos criminales que deben ser enmarcados en la legalidad. No se trata de privilegiar en la construcción de paz la construcción de Estado, sino asumir el reconocimiento de principios básicos de convivencia en tanto que valores históricos que cobran efectividad en la democracia como forma de vida, y no postulados dados a priori con un fundamento universal.

La construcción de paz, como paz emancipatoria, pasa necesariamente por el reconocimiento de los miembros de la sociedad como sujetos de derechos y deberes decididos a establecer un autogobierno colectivo, a construir un Estado democrático sustentado en la concordia discorde, que implica la aceptación del consenso y el disenso, del acuerdo y la divergencia, en un contexto de enfrentamientos civilizados y no violentos de pareceres, de tal modo que puedan superarse las diferencias y garantizarse la convivencia civilizada y pacífica, para lo cual darle preponderancia al dispositivo simbólico de la democracia es fundamental, pero se requiere, sobre todo, la articulación entre justicia y realidad social o, como Honneth lo señala, de reconstruir aquellas exigencias normativas centrales que representan el punto de vista moral de una concepción de justicia, vale decir, perfilar una teoría de la justicia en tanto análisis de la sociedad.

La construcción de paz requiere reconocer a los individuos como seres autónomos que en su actividad diaria, su capacidad de autoorganización y autolegislación, pero también en las condiciones sociales e institucionales en que se desempeñan, en el contexto, hacen posible el ejercicio de la libertad. La paz se expresa en la concreción histórica y normativa de la libertad social, es decir, en la realización de promesas de libertad por medio de luchas sociales para hacer realidad la democracia como forma de vida; en la concreción de una eticidad democrática o cultura de la libertad como la denomina Honneth.

No obstante, la construcción de paz o de una cultura de la libertad no puede eludir el hecho de que siempre está presente la posibilidad de que la política irrumpa como conflicto y que devengan nuevas confrontaciones que nos revelan la necesidad de valorar los actos de resistencia y las protestas sociales en sociedades agonistas que llaman a la inevitable articulación entre asociación y disociación, entre consenso y disenso, si lo que ha de predominar como eje esencial de la convivencia es la integración social y política a través del conflicto más que del consenso.

Bibliografía

Abendroth, Wolfgang, *Historia social del movimiento obrero europeo*, Barcelona, Editorial Laia, 1975

Aguilar Villanueva, Luis F., *Gobernanza y gestión pública*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007,

Arato, Andrew y Jean Cohen, “La Sociedad Civil y la Teoría Social”, en Olvera, Alberto J., *La sociedad civil: de la teoría a la realidad*, México, El Colegio de México, 1999

Arias Marín, Alán, “Aproximaciones a un concepto crítico de víctima en derechos humanos”, *Revista Derechos Humanos México*, No. 20, México, CNDH, 2012

Arias Marín, Alán, “La lucha por el reconocimiento y los derechos humanos. Comentario a la obra de Axel Honneth”, *Revista Derechos Humanos México*, No. 20, México, CNDH, 2012

Arias Marín, Alán, “Globalización, cosmopolitismo y derechos humanos. Apuntes sobre el contexto teórico y la reforma constitucional”, *Revista Derechos Humanos México*, No. 18, México, CNDH, 2011

Aubert, Vilhelm, “Competition and dissensus: Two types of conflict and of conflict resolution”, *The Journal of Conflict*, 7-1, 1963

Boege, Volker *et al*, “Gobernanza y Ciudadanía en los Ordenes Políticos Híbridos: Un Cambio de Perspectiva en la Noción de ‘Construcción del Estado’”, en Mesa, Manuela (Coord), *Crisis y cambio en la sociedad global. Anuario 2009-2010*, Madrid, Ceipaz-Fundación Cultural de la Paz-Icaria, 2009

Canetti, Elías, *Masa y poder*, Barcelona, Muchnik Editores, 1981

Castoriadis, Cornelius, “introducción”, *La experiencia del movimiento obrero, Vol. I. Como luchar*, Barcelona, Tusquets, 1979

Cohen, Jean y Andrew Arato, *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000

Coser, Lewis A., *Las funciones del conflicto social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961

Dubiel, Helmut, *La teoría crítica: ayer y hoy*, México, Plaza y Valdés-UAM, 2000

Dubiel, Helmut, “Cultivated Conflicts” *Political Theory*. Vol. 26, No. 2, april 1998, Princeton, Princeton University, pp. 209-220.

Duffield, Michael, *Gobierno mundial y las nuevas guerras. La convergencia del desarrollo y la seguridad*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2004

Farfán H, Rafael, “El debate sobre el comunitarismo desde la perspectiva de la teoría social. La contribución sociológica de Tonnies”, *Sociológica*, Año 12, No. 34, México, UAM-A, mayo-agosto 1997

Farfán H, Rafael, “La lucha por el reconocimiento o la lógica moral de los conflictos sociales”, *Sociológica*, Año 12, No. 34, México, UAM-A, mayo-agosto 1997

Farfán H, Rafael, ¿Qué es lo político hoy: consenso o conflicto?, *Metapolítica*, Vol 1, No. 4, México, Centro de Estudios de Política Comparada, octubre-diciembre 1997

Farfán H. Rafael, “Entre la guerra y la comunicación. Dos conceptos para pensar la política hoy (Habermas y Foucault)”, *Sociología y política, nueva época* No. 5, México, Universidad Iberoamericana, 1994

Fraser, Nancy y Axel Honneth, “¿Distribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico”, Madrid, Ediciones Morata, 2006

Fisas, Vicenc, *Procesos de paz y negociación en conflictos armados*, Barcelona, Paidós, 2004

Fisas, Vicenc, *La paz es posible*, Barcelona, Plaza y Janés Editores, 2002

Fisas, Vicenc, *Cultura de paz y gestión de conflictos*, Barcelona, Icaria-Ediciones Unesco, 1998

Freund, Jules, *Sociología del conflicto*, Madrid, Ediciones Ejército, 1995

Galtung, Johan, *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución*, Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 1998

Girola, Lidia, *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*, Barcelona, Anthropos-UAM-A, 2005

Guattari, Felix, *Las tres ecologías*, Valencia, Pre-textos, 1990

Habermas, Jürgen, *La constelación posnacional*, Barcelona, Paidós, 2000

Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999

Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho*, Madrid, Trotta, 1998

Habermas, Jürgen, *Ensayos políticos*, Madrid, Península, 1989

- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa. Tomo II, Crítica de la Razón Funcionalista*, Madrid, Taurus, 1987
- Habermas, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1975
- Hirschman, Albert O., *Tendencias autosubversivas. Ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996
- Honneth, Axel, *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Madrid, Katz Editores, 2014
- Honneth, Axel, *La sociedad del desprecio*, Madrid, Editorial Trotta, 2011
- Honneth, Axel, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Barcelona, Katz editores, 2010
- Honneth, Axel, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009
- Honneth, Axel, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*, Madrid, A. Machado Libros, 2009
- Honneth, Axel, “Concepciones de la Sociedad Civil”, México, *Revista Este País*, septiembre de 1999
- Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica-Grijalbo-Mondadori, 1997
- Honneth, Axel, “Reconocimiento y obligaciones morales”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 8, Madrid, UAM-UNED, diciembre de 1996
- Honneth, Axel, “Foucault, Adorno. Dos formas de una crítica de la modernidad”, México, *La Cultura en México*, suplemento de la revista *Siempre!*, 3 de diciembre de 1986
- Howard Ross, Marc, *La cultura del conflicto*, Argentina, Paidós, 1995.
- Insunza Vera, Ernesto, *Las tramas del alba*, México, Miguel Ángel Porrúa-CIESAS, 2001
- Jiménez Redondo, Manuel, “Introducción” en Wellmer, Albert, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Catedra-universitat de Valencia, 1996
- Kaldor, Mary, *Las nuevas guerras*, Barcelona, Tusquets, 2001

Kozlarek, Oliver, *Crítica, acción y modernidad. Hacia una conciencia del mundo*, México, Editorial Dríada, 2004

Lederach, John Paul, *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*, Bilbao, Bakeaz, 1998

López Gallegos, Alejandro, “Cultura, Política y Discurso Público: Notas Teóricas para una Propuesta de Investigación”, en López, Alejandro y Sergio Tamayo, *Cultura (y) política*, México, UAM-A, 2013

Maestre, Agapito, “Ensayo preliminar”, en Rodel, Ulrich, *et al*, *La cuestión democrática*, Madrid, Huerga & Fierro, 1997

Marchat, Oliver, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. México, Fondo de Cultura Económica, 2009

Marramao, Giacomo, *Tras Babel: Identidad, pertenencia y cosmopolitismo de la diferencia*, Santiago de Chile, CEPAL-ASDI, 2009

Marramao, Giacomo, *Pasaje a occidente. Filosofía y globalización*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006

Marramao, Giacomo, *Poder y secularización*, Barcelona, Ediciones Península, 1989

Marramao, Giacomo “Razón, poder, complejidad: Los desarrollos de la teoría social de Weber a Luhmann” en Labastida Martín del Campo, Julio, *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*, México, Siglo XXI, 1986

Mateos Marín, Oscar, *La construcción de paz posbélica. Análisis de los debates críticos a través del caso de Sierra Leona*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, 2011

McCarthy, Thomas, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1998

Mesa, Manuela (Coord), *Crisis y cambio en la sociedad global. Anuario 2009-2010*, Madrid, Ceipaz-Fundación Cultural de la Paz-Icaria, 2009

Mesquita Sampaio de Madureira, “Introducción”, a Honneth, Axel, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009

Morales, Cesáreo, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, México, Siglo XXI, 2010

Morales, Cesáreo, *Pensadores del acontecimiento*, México, Siglo XXI, 2007

Muguerza, Javier, “Ética y Comunicación”. (Una discusión del pensamiento ético-político de Jürgen Habermas” en González, José Ma. y Fernando Quezada, *Teorías de la democracia*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1988

Muguerza, Javier, “Habermas en el “reino de los fines”. (Variaciones sobre un tema kantiano)”, *Dianoia, Anuario de Filosofía*, No. 33, México, UNAM-Fondo de Cultura Económica, 1987

O’Donnell, Guillermo, “Las poliarquías y la (in)efectividad de la ley en América Latina” en Mendez, J *et al*, *La inefectividad de la ley y la exclusión en América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 2002

O’Donnell, Guillermo, “Acerca del Estado, la Democratización y Algunos Problemas Conceptuales. Una Perspectiva Latinoamericana con referencia a Países Poscomunistas”, en *Desarrollo Económico, Revista de Ciencias Sociales*, Vol. 33, No. 130, Buenos Aires, IDES, 1993

Orestes Aguilar, Héctor, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001

Pereira, Gustavo, “Eticidad democrática y lucha por el reconocimiento: una reconstrucción de la influencia de Hegel en la democracia deliberativa”, *Areté, Revista de Filosofía* Vol. XXIII, N° 1, Perú, 2011 Disponible en:<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80929837022>>

Pereira, Gustavo, “Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth”, *Andamios*, Vol. 7, No. 13, México, UACM, mayo-agosto 2010

Rey Marcos, Francisco, “Prólogo” a Duffield, Michael, *Gobierno mundial y las nuevas guerras. La convergencia del desarrollo y la seguridad*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2004

Rodel, Ulrich *et al*, *La cuestión democrática*, Madrid, Huerga & Fierro, 1997

Romeva I Rueda, Raül, *Guerra, posguerra y paz*, Barcelona, Icaria Editorial, 2003

Ruggeiro, Vincenzo, *La violencia política. Un análisis criminológico*, Barcelona, Anthropos, UAM-A, 2009

Ruiz, Blanca, “Cultura del Conflicto y Diversidad Cultural”, *Anuario de filosofía del derecho*, Vol. 16, Madrid, BOE y Ministerio de Justicia, 1999

Schmitt, Carl, *El Concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 2005

Schmitt, Carl, *Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía*, en Orestes Aguilar, Héctor, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001

Serrano Gómez, Enrique, *Filosofía del conflicto político*, México, Miguel Ángel Porrúa-UAM-I, 2001

Serrano Gómez, Enrique, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*. México, Grupo Editorial Interlínea, 1996

Simmel, Georg, *Sociología. Estudio sobre las Formas de Socialización*, 2t. Madrid, Alianza Editorial, 1986.

Simmel, Georg, *El Conflicto. Sociología del Antagonismo*, Madrid, Ediciones Sequitur, 2010.

Tamayo, Sergio, “Análisis multidimensional de la cultura política de los movimientos sociales” en López, Alejandro y Sergio Tamayo, *Cultura (y) política*, México, UAM-A, 2013

Wellmer, Albert, *Líneas de fuga de la modernidad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013

Wellmer, Albert, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Catedra-Universitat de Valencia, 1996

Wellmer, Albert, *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona, Anthropos-UAM-I, 1994.

Wieviorka, Michel, “El Sujeto y la violencia”, en Zuñiga, Víctor (Coord), *Dilemas de la diversidad cultural, Diálogos Fórum Universal de las Culturas*. Monterrey, Fondo Editorial de Nuevo León, 2008.

Wieviorka, Michel, “Violencia y Conflicto” en Zuñiga, Víctor (coord.), *Identidad y diversidad. Diálogos Fórum Universal de las Culturas*. Monterrey, Fondo Editorial de Nuevo León, 2007.

Zanotti, Laura, “Taming chaos: A foucultian view of UN peacekeeping, democracy and normalization”, *International peacekeeping*, Vol. 13, No. 4, 2006, http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13533310500436524#.VbaTMP1_Oko