



Saber Hacer las Paces. Epistemologías de los Estudios para la Paz

Vicent Martínez Guzmán

Universitat Jaume I de Castelló, España

Resumen: En estas reflexiones se propone un giro epistemológico provocado desde la Filosofía para la Paz. Se revisa la polémica entre la explicación y comprensión en la Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales y como complemento a la Teoría Crítica de la Ética Comunicativa se utilizan los análisis críticos postmodernos, feministas y vernaculares. Se estudia cómo estos problemas han afectado a los Estudios para la Paz y se mantiene que estos estudios al estar comprometidos con valores de paz, convulsionan las nociones mismas de conocimiento y ciencia que pretendían ser neutrales y objetivas. Finalmente se proponen las características específicas del giro epistemológico en el marco de la Ética Comunicativa que se caracteriza por la participación, el compromiso con valores, la responsabilidad, el diálogo de civilizaciones, la asunción de la categoría de género y otras nociones que se dejan abiertas.

Palabras clave: Investigación para la paz, epistemología de las ciencias humanas y sociales, Teoría Crítica, postmodernidad, Filosofía para la paz

Abstract: *In these reflections an epistemological turn is proposed from the point of view of Philosophy for Peace. The debate between explanation and understanding within the Philosophy of Human and Social Sciences is revised to present postmodern, feminist and vernacular analyses as complements to the Critical Theory of Communicative Ethics. We examine how these problems have affected Peace Studies and maintain that these studies, as committed to values of peace, undermine the same notions of knowledge and science that have pretended to be neutral and objective. Finally, this reflection will put forward the specific characteristics of the epistemological turn in the frame of Communicative Ethics that are characterized through participation, the commitment to values, responsibility, the dialogue of civilizations, the assumption of the category of gender, and other notions that are left open.*

Key words: *Peace research, epistemology of human and social sciences, Critical Theory, Postmodernity, Philosophy for peace.*

Introducción

¿Sabemos que podemos vivir en paz? ¿Cómo lo sabemos? En la filosofía occidental, preguntarse si conocemos algo o cómo conocemos alguna cosa en particular, o cómo sabemos hacer algo en especial, ha llevado a la generalización de preguntar cómo sabemos en general; qué significa saber o conocer en general o, llevando al máximo nuestra ansia de generalidad, qué es el conocimiento. Parece que muchas veces dicha ansia nos ha hecho caer en la falacia de

preguntar por nada en particular. Así hemos constituido una disciplina filosófica que hemos denominado Teoría del Conocimiento, Gnoseología o Epistemología.

A partir de lo que en la historia occidental llamamos Edad Moderna, cuyas características ideológicas, filosóficas, religiosas o seculares, científicas, etc. constituyen lo que denominamos la Modernidad, se produce una nueva concepción de lo que significa saber o conocer, ligada a lo que desde entonces se considerará ciencia: las Ciencias de la Naturaleza, la Física Moderna. Algunos rasgos de la ciencia se referían a hechos y no a valores, y a que era objetiva y cuantitativa. Desde entonces preguntar sobre qué significaba saber en cualquier disciplina, era preguntar en qué se parecía al paradigma de científicidad, indicado por la metodología que se atribuía a la Física. Así se planteaban los problemas epistemológicos de la propia Física, de la Historia o de la Sociología tratando de explicitar las características que hacían de la misma Física una ciencia y se preguntaba cuáles eran las de los otros saberes que los hacían más científicos, según se acercaban o distanciaban de las propiedades atribuidas a la Ciencia Moderna.

En este contexto, una revisión de la Epistemología de los Estudios para la Paz sería una reconsideración de aquellas características que los aproximan y las que los alejan de los rasgos que se atribuyen a la Ciencia Moderna.

Sin embargo, en los Estudios para la Paz —desde sus inicios como Investigación de la Paz— había un compromiso con los valores humanos, especialmente el de la paz que, o dificultaban que se les considerara ciencia o convulsionaban la misma noción de ciencia heredada de la Modernidad. A esta inquietud de la inicial Investigación para la Paz se unen, al menos, las aportaciones feministas que nos hacen reflexionar sobre la masculinidad de ese modelo de ciencia, y las voces de las otras culturas —autóctonas, indígenas— que nos hacen caer en la cuenta de la occidentalidad de la ciencia. Además, algunas de estas reflexiones han adoptado actitudes llamadas postmodernas: realizan una crítica radical a los planteamientos de la Modernidad Occidental, en el sentido de que no se necesitan enmiendas sino la denuncia del propio discurso, que ha mostrado su insuficiencia para los ideales emancipadores que ha dicho tener, para ofrecer resistencias a su omnipresencia. Hemos sido los «indígenas» masculinos blancos de un lugar del mundo, el Occidente del Norte, quienes hemos modelado

un tipo de saber, de conocimiento, de ciencia, que hemos considerado e impuesto como universal.

Mi propuesta en este trabajo¹ es que los Estudios para la Paz convulsionan y socavan la idea de ciencia, heredada de la Modernidad Occidental del Norte del mundo. Los estudios para la paz, junto con la explicitación de los sesgos de género implícitos en la metodología pretendidamente neutral de la ciencia moderna, la recuperación de saberes autóctonos sometidos al poder del saber de esa ciencia considerado único y universal y las críticas postmodernas a la Modernidad, producen una convulsión en la noción de ciencia heredada de la Modernidad, que nos ayuda a entendernos de maneras diferentes sobre las múltiples formas en que los seres humanos podemos desaprender las guerras, violencias y exclusiones y aprender a hacer las paces.

Para profundizar en esta propuesta, en primer lugar repasaré el debate sobre el estatuto de las Ciencias Humanas y Sociales; a continuación revisaré cómo ese debate ha influido en la Investigación para la Paz y los Estudios de los Conflictos, las Relaciones Internacionales, la Ayuda Humanitaria y la Cooperación al Desarrollo; finalmente presentaré algunas alternativas desde las perspectivas filosóficas en que estoy trabajando.

Explicar y comprender lo que sabemos

Al seguir a autores como von Wright (1979), Apel (1984; 1985a; 1985b), Habermas (1988) y Wallerstein (1997), podemos decir que en las culturas occidentales hemos heredado dos tradiciones respecto de la concepción de la ciencia: la aristotélica y la galileana. La aristotélica utiliza la metáfora del mundo como un organismo vivo, en donde todo lo que ocurre tiene una causa y, entre las causas, una fundamental es que todo lo que ocurre tiene una finalidad. *Explicar* científicamente es dar cuenta cualitativamente de las causas y la finalidad o teleología de lo que acontece. La Tierra es el centro del universo y la tierra que pisan las gentes de Europa y Asia es todo lo que hay. Entre esas finalidades,

¹ Estas reflexiones forman parte del proyecto de investigación "Los conflictos nacionales y su dimensión cultural: estructuras nacionales y supranacionales e investigación para la paz", financiado por la Generalitat Valenciana (España) con el código GV99-71-1-09.

en la filosofía medieval, todo remite a Dios. En pocas palabras, es una concepción de la ciencia organicista, etiológica (causal), teleológica (finalista), cualitativista, geocéntrica y teocéntrica.

La tradición galileana utiliza la metáfora del mundo como una máquina. Importa más *cómo* funciona que *para qué*. Las causas de los fenómenos, ese «cómo funciona la máquina» del mundo, ha de ser explicado con el lenguaje en que se supone está escrita la naturaleza: el lenguaje matemático. Las cualidades de las cosas se dividen en primarias u objetivas, y secundarias o subjetivas. Las cualidades primarias, las que constituyen la *objetividad*, son las que se pueden medir, cuantificar. *Explicar* científicamente es expresar matemáticamente los acontecimientos de manera objetiva. Dios no interviene; en todo caso creó la máquina del mundo, que es el que ahora nos interesa medir con objetividad; sin que se interpongan nuestras creencias religiosas, ni nuestros valores. Parece que se explica mejor el funcionamiento del universo, quitándole el centro a la Tierra y atribuyéndolo al Sol. Aunque también hay que superar el viejo mito de la circularidad, porque parece que los recorridos de los cuerpos celestes, las órbitas, son en forma de elipse y no de círculo. Los hombres occidentales modernos «descubren» nuevas tierras en la Tierra, además de la parte de Europa y Asia que conocían, a las que colonizan en nombre del cristianismo o del progreso. En pocas palabras, será una concepción de la ciencia, mecanicista, cuantitativista, heliocéntrica, eurocéntrica y secularizada. La objetividad matemático experimental no habrá de estar comprometida con creencias ni valores. Una cosa son los hechos y otra los valores; lo que las cosas son y lo que deberían ser: en terminología de Kant, las leyes de la naturaleza y las leyes de la libertad (Martínez, 1997c).

Al repasar la filosofía de las ciencias humanas y sociales vemos un esfuerzo por «poner a la altura» de esa nueva manera de entender la ciencia, los saberes que tratan de explicar las relaciones sociales. Así se considera el surgimiento de la Sociología como ciencia, a partir de Comte en el marco de una filosofía *positivista* que trata de superar las etapas teológicas y metafísicas de los saberes, para llegar, por fin, a las explicaciones positivas, reales, útiles, ciertas, precisas, (Comte, 1980:57ss.) etc. Por su parte, Windelband cree que hay que mantener la diferencia entre los distintos tipos de fenómenos que estudian las ciencias naturales y las ciencias humanas o del espíritu. Los fenómenos naturales se repiten con cierta regularidad, que se puede explicar por

leyes (*nomos*) y serían estudiados por las ciencias nomotéticas; mientras que las ciencias humanas, como la historia, se enfocarían a los fenómenos individuales, singulares e irrepetibles que serían abordados por las ciencias de las peculiaridades (*idios*) o *ideográficas*. A Dilthey le parece que el acercamiento de las ciencias humanas o del espíritu al modelo de ciencia y racionalidad propuesto por la Física moderna, no hace justicia a las peculiaridades de saberes como la Historia. Por eso habla de las ciencias de la naturaleza que se *explicarían*, en este sentido moderno de explicar, y ciencias humanas o del espíritu que se basarían en la *comprensión*, *el entendimiento* o la *interpretación*. Insiste que en los hechos de la vida espiritual, que no están separados de la unidad vital psicofísica de la naturaleza, es el hombre entero el que comprende. Con todo, reconoce que la naturaleza nos es ajena; mientras que las situaciones de la sociedad nos son comprensibles desde adentro. Debido a la *empatía* podemos reproducir los hechos históricos como si nos hubieran pasado a nosotros mismos.

Yo mismo, que vivo y me conozco desde dentro de mí, soy un elemento de ese cuerpo social y (sus) elementos son análogos a mí y, por consiguiente, igualmente comprensibles para mí en su interioridad (Dilthey, 1980:82).

El mismo Dilthey en obras posteriores supera el psicologismo de esta manera de entender la comprensión, para proponer que la comprensión desde dentro significa que como seres humanos comprendemos las creaciones culturales, institucionales, en general, históricas de los propios seres humanos que se expresan en forma de «espíritu objetivo» en esas creaciones culturales.

El método de la comprensión e interpretación se ha llamado *hermenéutica*. La comprensión suele ser circular, porque no empezamos a comprender de la nada; sino que ejercemos la comprensión desde la posición u horizonte en el que estamos, con sus prejuicios, precompresiones, puntos de vista, que se *funden* con las posiciones u horizontes de lo que queremos comprender. Comprender es una acción circular, porque partimos de lo que comprendemos «para comprender mejor». Además, la comprensión no es mera especulación teórica sino que entendernos, comprendernos e interpretarnos son una *práctica*. Desde que se impulsó con la interpretación bíblica en la Reforma, la hermenéutica siguió con la interpretación de textos en general, de hechos históricos o de acciones humanas, y siempre ha tenido un momento de *aplicación* a la práctica de las relaciones humanas (Gadamer, 1977).

Durkheim y Weber están inmersos en esos esfuerzos por reconocer la peculiaridad de las ciencias sociales y la herencia moderna de realizar investigaciones objetivas. Parecía que la comprensión empática adolecía de subjetivismo, frente a la demanda de objetividad de la nueva ciencia. Por eso Durkheim (1976) recomienda tratar a los hechos sociales como «cosas» y, como científicos sociales, tenemos que descartar las pre-nociones que ya vimos asume la hermenéutica. La potencia intelectual de Max Weber (1984) convierte en tensión los principales problemas que estamos comentando. Por una parte, como parece que se hace en la Economía Política, las motivaciones subjetivas de los hombres se objetivan de alguna manera con un tipo de racionalidad, que consiste en adaptar de la mejor manera posible los medios a los fines, según la llamada *racionalidad formal o instrumental*. Por otra parte, de la comprensión histórica toma su teoría de atribuir un sentido a las acciones humanas que el sociólogo ha de comprender, analizándolas desde la perspectiva abstracta de los *tipos ideales*. A su vez, esta racionalidad instrumental está en tensión con la *racionalidad sustancial*, claramente orientada hacia fines éticos generales. Además, las conductas racionales están complicadas con las emociones de las que el científico no se puede liberar. Sin embargo, hay que mantener la distinción entre hechos y valores en búsqueda de la objetividad en las ciencias sociales. En este sentido, las ciencias sociales han de estar «libres de valores» y los tipos ideales son un recurso metodológico de neutralidad y abstracción de la investigación social, que ha de ser realizada *sine ira ac studio*. Otra tensión es la del aparente progreso humano con el avance de la racionalidad moderna, que desencanta y desilusiona de un mundo dominado por la magia y la religión, y que a la vez puede producir su propia destrucción. Una cosa es la ciencia y otra la política basadas en «vocaciones» diferentes, como una cosa es la ética de la convicción y otra la de la responsabilidad que asumimos en nuestras decisiones.

A pesar de la expresión de estas tensiones, en los años 30 y 40 se produce el auge del llamado *positivismo lógico*, surgido en Alemania y Austria y desarrollado especialmente en la filosofía anglosajona. Herederos de cierta forma de interpretar a Leibniz (verdades de hecho, verdades de razón), sobre todo a Hume (cuestiones de hecho, relaciones de ideas) y en cierta medida a Kant (juicios analíticos y sintéticos), los positivistas lógicos reducen los límites de lo que se puede decir con sentido a dos tipos de enunciados: analíticos, que

serían los enunciados formales de las matemáticas y la lógica, y empíricos o basados en la experiencia que estarían sometidos al *principio de verificación*. Las ciencias empíricas tendrían como *criterio de demarcación* qué es científico y qué no es, la capacidad de sus enunciados para ser verificados por la experiencia. Además, este principio sería también un criterio de significación: sólo tendrían significación los enunciados susceptibles de ser verificados por la experiencia (aparte de los matemáticos y lógicos). La ética y las creencias quedarían reducidas a meras emociones y los problemas que plantean serían sin sentidos emocionales, pseudoproblemas (Ayer, 1971). *El método científico era único* y lo importante era reducir todos los enunciados de las ciencias a enunciados básicos susceptibles de verificación desde los que, en realidad, se *inducían* las leyes generales que formaban parte de las teorías explicativas.

Estas propuestas fueron contestadas por Popper (1971), para quien, aún manteniendo el monismo metodológico, todas las ciencias habrían de tener el mismo método que era expresión del funcionamiento de la racionalidad científica; negaba que la lógica de la investigación científica pudiera explicarse por inducción y reducirse al principio de verificación. Más bien hay que situar los fenómenos a explicar (*Explanandum*), como conclusiones de una *deducción* a partir de leyes generales, dadas unas condiciones específicas (*Explanans*). A este método se le ha llamado *nomológico-deductivo*. Además, no todos los enunciados científicos se pueden verificar por los científicos, porque no viven lo suficiente. Por este motivo, el criterio de demarcación entre lo que es científico y lo que no es, se basará en el *principio de falsación*. La potencia explicativa de un enunciado científico radica en la posibilidad de que sea falsado; mientras no lo sea, aumentará su potencia explicativa. Evidentemente se debe pensar cuál sería el procedimiento empírico que lo falsaría; porque en caso contrario, llegaríamos a considerar científicas todas las fantasías que se nos ocurrieran mientras no se demostrara su falsedad. La regla lógica en que se basa el principio de falsación es el *modus tollens*: en una implicación si se niega el consecuente queda negado el antecedente (si p implica q y tengo no q, puedo deducir no p). Se constituye así una seductora manera de entender la racionalidad científica, siempre sometida al *contraste intersubjetivo* de la falsación como nueva manera de entender la objetividad. El único método al que hay que reducir todos los saberes adopta posiciones críticas; se llama

racionalismo crítico, porque siempre está abierto a su posibilidad de ser falsado, criticado, refutado: hay que aprender de los errores y promover la dinámica de las conjeturas y refutaciones. Se niega que en este funcionamiento deductivo de la racionalidad científica se pueda hablar de *enunciados o fundamentos últimos*. Parece que incluso la defensa última de la misma racionalidad científica es una especie de «acto de fe», una decisión. La dicotomía hechos y valores está expresada en términos de hechos para los que el principio de falsación da criterios de racionalidad científica y decisiones para las que carecemos de razones.

En los mismos años 30, Husserl (1991) se lamenta de la unilateralización de la racionalidad que ha producido la crisis de las ciencias europeas. El objetivismo y el naturalismo han constituido una desviación del genuino ejercicio de la racionalidad, que hubiera hecho una Europa responsable y no una Europa enferma como la que tenemos. La idealización matemático-experimental heredada de la tradición galileana ha olvidado el *mundo de la vida*, en donde se constituyen genuinamente las relaciones entre los seres humanos y ha imposibilitado el desarrollo de las ciencias humanas (Martínez, 1995; 1997a)

También a finales de los años treinta surge, en el marco de la llamada Primera Generación de la Escuela de Frankfurt, una crítica al positivismo desde una línea de mayor compromiso social que asumiría las tradiciones hegelianas, marxistas y psicoanalíticas. Especialmente Horkheimer (1974) propone la *Teoría Crítica* que denuncia la reducción de la racionalidad a mera *racionalidad instrumental*, porque se basa en una reducción de la noción de observación y objetividad. La Teoría Crítica sitúa lo observado en el marco social de los propios científicos y la ampliación de la noción moderna de ciencia de la tradición galileana, en el contexto de unas determinadas condiciones socioeconómicas que han promocionado un tipo de desarrollo industrial y no otros, y privilegiado unas determinadas clases sociales y no otras.

La genuina objetividad estaría en el análisis de la totalidad social y no en la reducción unilateral que oculta determinadas prácticas sociales. Junto con Adorno, realizan una *crítica a los ideales de la Ilustración* y provocan algunas reflexiones posteriores sobre si queda algo que salvar de esos ideales —la idea de un progreso emancipador

para todos los seres humanos— o si realmente es la propia idea total del marco conceptual de estos ideales, la que muestra un fracaso total. En los años 60 se produce una famosa disputa sobre el positivismo en las ciencias sociales (Adorno, 1973), con intento de acercamiento y clarificación de las diferencias entre la Teoría Crítica y el Racionalismo Crítico, que en aquellos momentos se conocía como el debate entre dialécticos y analíticos.

Habermas participó en esos debates y formó parte, junto con Apel, de la segunda generación de la escuela de Frankfurt. A finales de los sesenta, Habermas asume y transforma la propuesta kantiana de los intereses de la razón, mostrando *los intereses del conocimiento*; a pesar de la pretensión de objetividad y neutralidad de la ciencia heredada de la Modernidad. Cuando los científicos utilizan enunciados básicos presuntamente relacionados directamente con la experiencia, para contrastar o falsar en el sentido de Popper, ya están inmersos en una *comunidad de investigadores*, que decía Peirce, con determinadas prácticas y compromisos sociales. La cuestión de los hechos y cómo usarlos para contrastar las hipótesis, ya se da en el marco de unas prácticas sociales, normativas, expectativas e intereses; esto es, de ciertos valores y no otros que hacen que nos desencantemos por algunos hechos y no por otros. Hay un *interés* tecnológico por dominar a la naturaleza, que metodológicamente utiliza procesos de objetivación. Tan fuertes son esos procesos de objetivación y esa metodología, que *se olvida* que parten de un interés del conocimiento, que se da junto con otros intereses como el interpretativo y el *emancipador*. El desarrollo de la metodología de la objetivación ha olvidado su dimensión *práctica* y de compromiso con las expectativas humanas. Decir que la ciencia ha de ser neutral con respecto a valores, es olvidar la propia práctica social de valores en la que la misma investigación científica se inserta y el potencial emancipador del uso de la racionalidad humana.

Apel y Habermas desarrollan esa intuición de Peirce sobre el funcionamiento de la racionalidad científica, en el debate intersubjetivo de una comunidad de científicos. Hablan de una *comunidad de comunicación* en general como expresión de funcionamiento de la racionalidad comunicativa, como alternativa al funcionamiento meramente estratégico o instrumental de la racionalidad, que sólo busca la mejor adaptación de medios a fines. Para ello asumen y desarrollan las propuestas de la pragmática del

lenguaje, desde la Teoría de los Actos de habla de Austin (Martínez, 1994). La dicotomía hecho-valor y la consiguiente defensa de la objetividad neutral respecto de los valores estaba avalada por una concepción *referencialista* del lenguaje, en donde parecía que su función esencial era la referencia, denotación, descripción o constatación. Sin embargo, desde Austin, nos damos cuenta que todo decir es hacer asumiendo la responsabilidad de lo que nos hacemos unos a otros y dejando abierta la posibilidad de pedirnos cuentas por lo que nos hacemos. La consideración *performativa* del lenguaje nos hace comprender lo que hacemos al hablar, los compromisos que asumimos, las expectativas que generamos e, incluso, los silencios con que, a veces, nos comunicamos (1999a). Según la racionalidad comunicativa, parece que saber se puede entender como comprender, un comprender más básico y presupuesto en toda explicación científica. Una comprensión que no está sometida a las objeciones de subjetivismo psicologista como se acusaba a Dilthey, porque está sometido a un nuevo tipo de objetividad: la intersubjetividad de la comunidad de comunicación en donde lo que nos hacemos, nos decimos y nos llamamos siempre está sometido a la dinámica de la mutua interpelación y a la posibilidad de pedirnos cuentas sobre si podemos hacernos las cosas de otra manera (Martínez, 1999a).

El énfasis inicial de Apel y Habermas de salir al paso de la reducción a meras emociones de las cuestiones normativas, éticas y prácticas en general, quizá les ocasionó ser criticados posteriormente de no atender suficientemente la dimensión sentimental de la ética comunicativa. Estas son unas líneas de reflexión que retomaré en la última parte, porque están en las bases de mi investigación actual de Filosofía para la Paz, matizadas por las propuestas que vienen a continuación.

En el mismo marco de la filosofía analítica de la ciencia se van introduciendo cambios (Suppe, 1979). Desde que Reichenbach propuso en 1939 la distinción entre *contexto de descubrimiento* y *contexto de justificación* de las teorías científicas, parecía que para la reconstrucción de la racionalidad científica era irrelevante el contexto histórico en que surgían. Era irrelevante, por ejemplo, el contexto de descubrimiento de las leyes de Kepler, según el cual, él mismo buscaba explicar el sistema solar por analogía con la Santísima Trinidad. Lo importante para la epistemología era el contexto de justificación lógico, matemático y experimental de las teorías como acabamos de ver, que no lo eran las prácticas sociales en las que surgían porque se

defendía la distinción entre hechos y valores, y se defendía una objetividad neutral histórica y socialmente. Sin embargo, Kuhn (1973; Martínez, 1980) en 1962 rompe esa otra manera de expresar la dicotomía entre hechos y valores, e introduce la importancia de la historia para una mejor comprensión de la racionalidad científica. Ciertamente hay periodos de *ciencia normal*, en los que los científicos comparten un determinado *paradigma* y la actividad científica no es más que la aplicación y repetición ejemplar de la *matriz disciplinar*, compartida por la comunidad de científicos. Mientras una matriz disciplinar funciona y la aplicación de ejemplos es una mera repetición del paradigma compartido, en realidad no hay creatividad ni inventiva; sino más bien una acumulación de saber. Cuando empiezan a descubrirse anomalías que no responden a las expectativas de la comunidad científica, más que una acumulación o reducción de unas teorías a otras que, se considera, corresponden mejor a la realidad, se produce una ruptura del paradigma vigente y una revolución científica que cambia un paradigma por otro. La reconstrucción de la racionalidad científica, por tanto, debe incluir los contextos históricos, sociales, de creencias, etcétera.

No obstante, estas reflexiones quizá todavía podrían ser interpretadas como demasiado influidas por los propios ideales de la Modernidad e Ilustración occidentales, blancos y masculinos. Hay una línea de crítica más «total» a estos ideales, en el sentido de que no sólo hay que proponer enmiendas, como la superación de la dicotomía hechos y valores o la recuperación de la comprensión y la comunicación en los mundos de la vida, o la inclusión de la historia frente a la objetividad y la mera racionalidad instrumental, sino que —curiosamente también en una línea de pensamiento occidental, masculina y blanca del norte del mundo— hay que hacer una demolición total de sus planteamientos que han mostrado su completo fracaso. La frase de Nietzsche «Dios ha muerto» es interpretada así como expresión del fracaso de todo planteamiento de una racionalidad y una cultura occidental, monoteísta no sólo teológicamente, sino respecto del saber que viene desde Platón que, además, se ha impuesto muchas veces en nombre de la liberación, el progreso y, recientemente, de los derechos humanos. Los análisis *genealógicos* nos permiten hacer patentes los orígenes de dominación de nuestras nociones de sensible e inteligible, bien y mal, etc., que han generado una moral del resentimiento. El intelecto, del que los seres humanos nos sentimos tan

orgullosos, sólo tanea el dorso de las cosas, no su verdad. Se nos ha hecho creer que la verdad era la referencia adecuada a las cosas. En cambio, hemos sido los mismos seres humanos los que hemos inventado maneras de designar a las cosas y después consideramos verdadero el hecho de que nuestras designaciones funcionen como las designaciones que hemos arbitrado que sean. Olvidamos las *metáforas* que usamos para designar a las cosas y formamos conceptos que omiten las *diferencias* individuales.

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se han olvidado lo que son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora consideradas como monedas, sino como metal (Nietzsche, 1980:10).

Decir la verdad es mentir siguiendo los hábitos seculares, de acuerdo con las convicciones sociales más firmes. En el origen del conocimiento se disuelven las metáforas intuitivas iniciales en conceptos y se construye un orden piramidal por castas y grados, se instituyen un nuevo mundo de leyes, privilegios, subordinaciones y limitaciones, olvidando que los conceptos no son más que residuos de metáforas. La verdad es el mantenimiento de esas clasificaciones y la no violación del orden de las castas y jerarquías.

Cada pueblo tiene sobre él un cielo conceptual semejante matemáticamente repartido y en esas circunstancias entiende por mor de la verdad, que todo dios conceptual ha de buscarse solamente su propia esfera (Nietzsche, 1980:12).

En este contexto, la misma ciencia es un idealismo carente de imaginación.

El investigador construye su choza junto a la torre de la ciencia para que pueda servirle de ayuda y encontrar él mismo protección...(contra) las fuerzas terribles que constantemente le amenazan y que oponen a la verdad científica 'verdades' de un tipo completamente diferente con las más diversas etiquetas (Nietzsche, 1980:17).

El hombre se ha olvidado que es él mismo el sujeto que ha creado las metáforas y las metáforas intuitivas originales las toma por las cosas mismas. Hemos de asumir la capacidad fantástica del hombre como sujeto artísticamente creador. Nadie dispone de la percepción correcta en una disputa entre percepciones. No hay una relación causal entre sujeto y objeto, sino en todo caso una *conducta estética* que consiste en

extrapolar, aludir. El endurecimiento y la petrificación de una metáfora no garantizan para nada en absoluto la necesidad y la legitimación exclusiva de esta metáfora (Nietzsche, 1980:16).

Heidegger (1995) asume esta crítica radical a la Ilustración, a la Modernidad y, en general, a la cultura occidental, de manera que considera que a pesar de haber transmitido la impresión que las ciencias naturales y la técnica se han secularizado y superado las etapas teológicas y metafísicas, como decía por ejemplo Comte, el desarrollo de la tecnología es el punto culminante de la metafísica de Occidente y la expresión de su fracaso.

En este marco de críticas radicales, Foucault² propone tomar el discurso en acción. En una primera etapa, desde el punto de vista *arqueológico*: frente a la historia de las ideas hay que excavar lo que en una época dada es decible, para ver también a quién se ha excluido (al enfermo, al loco, más tarde al prisionero), para explicitar la *episteme* que ha privilegiado unos saberes y ha rechazado otros, analizar las discontinuidades históricas entre las epistemes, estudiar la práctica discursiva que crea determinados objetos y no otros. Todo ello liberando al discurso de sus sujeciones antropológicas. De hecho, las ciencias humanas nacen a partir del siglo XVIII cuando inventan al «hombre». Pero esta noción, «el hombre», tiene poca vida como demuestran el psicoanálisis que presenta un tipo de discurso, en el que el sujeto consciente no está representado, y la etnología que altera los cánones de la civilización occidental (Foucault, 1997).

En una segunda etapa, completa esta arqueología con una *genealogía* de herencia nietzscheana. La genealogía trata de reconstruir por, una parte, los saberes eruditos que han sido marginados en las bibliotecas, archivos o centros de documentación con toda su riqueza, fragmentaria, repetitiva y discontinua; por otra parte, intenta reconstruir el

saber de aquellos saberes sometidos que han sido descalificados por la ciencia oficial (los saberes del psiquiatrizado, el enfermo, el enfermero, el delincuente...), los «saberes locales». Así, la genealogía es «redescubrimiento meticuloso de las luchas y memoria bruta de los enfrentamientos... acoplamiento

² Las reflexiones sobre Foucault, Derrida, Lyotard y el papel cognitivo de las metáforas que siguen, repiten mis propuestas en Martínez Guzmán (en prensa).

de saber erudito y saber de la gente... con una condición: que fuera eliminada la tiranía de los discursos globalizantes con su jerarquía de privilegios y todos los privilegios de la vanguardia teórica (Foucault, 1992:22).

El saber de la gente

no es propiamente un saber común, un buen sentido, sino un saber particular, local, regional, un saber diferencial incapaz de unanimidad y que sólo debe su fuerza a la dureza que lo opone a todo lo que lo circunda (Foucault, 1992:21).

La genealogía como redescubrimiento de las luchas e insurrección contra los poderes propios de la ciencia, se relacionará también con el poder como represión y el poder como lucha; en definitiva, con el poder en ejercicio. La relación entre poder y saber da a veces la impresión de que nos quedamos sin posibilidad de respuesta. Parece como si todo terminara en brillantes análisis genealógicos, aunque ya me parece muy interesante "la eficacia de las ofensivas dispersas y continuas" que muestran "la proliferante criticabilidad de las cosas, de las instituciones de las prácticas de los discursos" (Foucault, 1992:19s.).

Sin embargo, hay una tercera fase en los escritos de Foucault donde reconoce una especie de intersticios en el binomio saber-poder, que nos hacen admitir que el poder es fruto del ejercicio de la libertad y que al poder se le puede ofrecer resistencia. El problema será el alcance universal o simplemente local del compromiso y la responsabilidad ética de la resistencia (Santillana, 1999:543-562).

Otro autor de mucha preponderancia en la bibliografía actual es Derrida, con una cierta influencia de Nietzsche como el Foucault de la genealogía, y también de Heidegger con su reivindicación de la *différance*. Derrida denuncia el logocentrismo de la cultura occidental, que se ha basado en una racionalidad enfocada en la referencia a las cosas; como ya vimos criticaban Austin y Foucault. Esta función referencial, objetiva —o de decir la verdad—, del lenguaje tomaba como modelo el lenguaje hablado. Es precisamente este *fonocentrismo*, según Derrida, el que ha dominado la cultura occidental y ha establecido una serie de dicotomías como presencia/ausencia, realidad/apariencia, esencia/accidente, hombre/mujer y, sobre todo, habla/escritura que han dejado al margen las ambigüedades, metáforas, notas al pie, tachaduras, etc. Empero, lo que según este autor constituye la esencia del lenguaje como texto, incluso independientemente de sus sujetos emisores y receptores, son todos

esos márgenes que nos hacen caer en la cuenta de la disolución de fronteras entre la literatura y la filosofía (Derrida, 1989).

La «desconstrucción» se relaciona con la noción de *Abbau* de Husserl, que dismantelaba el objetivismo de la ciencia moderna iniciado con Galileo, a fin de recuperar otros caminos para la fenomenología como el de la experiencia del mundo de la vida y el de la fenomenología trascendental. También se relaciona con la *Destruction*, que Heidegger propone de la historia de la ontoteología. A pesar de su aparente negatividad (*des*-construcción), Derrida quiere señalar su aspecto positivo. De hecho, inventa la palabra huyendo del francés «destrucción», porque puede significar directamente demolición. Ciertamente se trata de deshacer, descomponer, des-sedimentar estructuras como las lingüísticas, logocéntricas, fonocéntricas, socioinstitucionales, políticas, culturales y, sobre todo, filosóficas. En particular, se trata de demoler la noción de racionalidad, de «logos» y su relación con la verdad. Pero todo ello en el marco positivo de darnos cuenta de los «deslices», de los márgenes, de la archiescritura, la huella ... (Peñalver, 1989). Así, Derrida propone la noción de *differance*, porque también la simple noción de diferencia le parece insuficiente. Esta *diferancia*, como se ha traducido al español, señala cómo el lenguaje, de acuerdo con los estructuralistas, se basa en diferencias u oposiciones fonológicas, morfológicas, etc. Además, con este neologismo, a Derrida le interesa subrayar también el sentido de «diferir»: en el texto se da, frente al habla, una distancia en el tiempo respecto de emisores y receptores. Es esa capacidad de repetición, reiterabilidad o simplemente *iterabilidad*, la que Derrida quiere señalar matizando incluso la interpretación de performativo, que hemos explicado según Austin. A pesar del intento austiniano de superar la falacia descriptiva de pensar que la única función del lenguaje es referir y decir la verdad, a juicio de Derrida, el mismo Austin queda atrapado en esa impronta de obsesión por la Verdad, cuando rechaza los usos «no serios» del lenguaje en los que no se daría la performatividad: por ejemplo, un personaje en una obra de teatro o recitando un poema. En su afán por reivindicar lo que queda en los márgenes, para Derrida la performatividad radicaría precisamente en lo que Austin no considera, es decir, en esos usos aparentemente secundarios o parasitarios que permiten la «citación» o «iterabilidad» de los textos.

Su alternativa ética y política pasa por lo que llama una gramática de la respuesta, ligada a una gramática de la responsabilidad y la defensa de un «mínimo de amistad» que aparece en nuestra experiencia cotidiana, cuando generamos determinadas expectativas de unos respecto de otros. Pero sin grandilocuencias normativas, éticas y políticas que serían fruto de logocentrismo occidental, aunque sí tendientes a una nueva manera de concebir la democracia (Derrida, 1998).

Con Lyotard (1984) nos encontramos ya con el relato de la «condición postmoderna». Ésta se manifiesta a partir del siglo XIX en la crisis de los grandes relatos, metarelatos o metanarraciones; la crisis, por ejemplo, de ciertas interpretaciones de la Filosofía de la Historia de Kant, Hegel o Marx, que con la idea de progreso intentan una emancipación del sujeto racional o del trabajador. Así, los que deciden sobre el mundo, los *decididores*, han intentado aplicar una lógica total en donde había que homogeneizar la pluralidad de discursos, mediante un discurso pretendidamente universal (los derechos humanos), legitimado por el progreso de la racionalidad entendida a la manera científica moderna y del papel de los Estados en la organización mundial.

La propuesta de Lyotard es que el saber científico no es todo el saber. De hecho, el saber científico siempre ha estado en competencia con el saber «narrativo». El tema es un tema de gobierno, un tema político: se trata de la cuestión de quién decide lo que es saber, quién *puede* decidir. Se ve así, como veíamos en Foucault, la relación entre saber y poder. Lyotard recoge, por una parte, la doctrina de los actos de habla y la performatividad que ya hemos visto en Austin y la combina con la multiplicidad de juegos del lenguaje de Wittgenstein. Lo que importa, pues, es «a qué se juega», «cómo jugamos», cómo competimos con lo que decimos, según la herencia griega de la *agonística*.

El análisis de las relaciones sociales, el lazo social, desde una perspectiva moderna se quedaba o bien en el funcionalismo que defiende una especie de homogeneidad, o en el dualismo de las clases sociales de herencia crítica y marxista. La perspectiva postmoderna trata de superar este pensamiento moderno y reconceptualiza las relaciones entre los seres humanos, como relaciones entre nudos de comunicación o juegos de lenguaje muy plurales. Nunca está, ni

quiera el más desfavorecido, desprovisto de poder sobre esos mensajes que le atraviesan al situarlo, sea en la posición de destinador, o de destinatario, o de referente (Lyotard, 1984:37).

De ahí que las relaciones sociales sean agonísticas, como en los antiguos juegos y combates entre atletas. Así es como nacen las instituciones, en el marco de relaciones entre los «jugadores» de esos juegos de lenguaje.

La ampliación de la noción de saber, por tanto, supera el saber científico como mera descripción, para reivindicar las diferentes *competencias* de los seres humanos. Recuerdo a Heidegger (1978) recuperando la noción de *episteme* como competencia.

Se trata de competencias que exceden la determinación y la aplicación del único criterio de verdad, y que comprenden a los criterios de eficiencia (cualificación técnica), de justicia y/o de dicha (sabiduría ética), de belleza sonora, cromática... (Lyotard, 1984:44).

Además, el saber también se relaciona con la costumbre. Por tanto, como competencia, el saber es *formación*: hay que formar esas competencias; como costumbre el saber es *cultura*.

Las características de la pragmática del saber narrativo son las siguientes: se muestra en los relatos populares que dan lugar a configuraciones positivas o negativas de las culturas; admite una pluralidad de juegos de lenguaje, no es sólo referencial o denotativa como el discurso de la ciencia moderna occidental; su narración obedece a reglas pragmáticas que probablemente no sean universalizables; sus actos de habla no los realiza sólo el locutor, sino también el interpelado y, además, el tercero sobre el que se ha hablado; obedece a un ritmo temporal, como en los cuentos infantiles. Hay que insistir en que *estos saberes narrativos han sido desplazados en Occidente por el que se considera único saber, que es el de la cultura científica*. Desde este saber científico, estos otros saberes se descalifican como salvajes, primitivos, subdesarrollados, atrasados, para mujeres, para niños, etc.; las formas de exclusión que hemos señalado en otros autores. Pues bien, a la vista de la deslegitimación de los grandes relatos legitimadores especulativos y emancipadores por el desarrollo unilateral de la ciencia como tecnología, Lyotard propone la legitimación de los saberes narrativos, de los pequeños relatos, por la paralogía, interpretada como «una jugada» hecha en la propia pragmática de los saberes (Lyotard, 1984:110). Paralogía como

estudio de los «para-razonamientos», de los «casi-razonamientos», de los razonamientos falsos. Más que basarse en el consenso, se basa en la disensión, no carece de reglas, pero su determinación siempre es local: que cada uno «cuente su historia». La pragmática social es compleja, está formada por la imbricación de redes de clases de enunciados *heteromorfos*: denotativos, prescriptivos, performativos, técnicos, evaluativos, etc. No hay razón para metadescripciones universales comunes a todos esos juegos de lenguaje, como quiere Habermas y yo mismo sigo en algunos planteamientos. Habermas, a juicio de Lyotard, está todavía muy pendiente de la emancipación. Mi propia posición sigue siendo una preocupación por la emancipación o empoderamiento de los excluidos matizada por una discusión seria de todas estas otras alternativas (Lyotard, 1984:117). Sin embargo, para Lyotard hay que llegar a una idea y una práctica de la *justicia* no ligada al consenso, reconociendo el heteromorfismo de los juegos de lenguaje. En todo caso el consenso tiene que ser local, obtenido de los jugadores concretos y sujeto a una eventual rescisión (Lyotard, 1984:118).

En sus últimos escritos (Lyotard, 1998:137) hace unas reflexiones morales postmodernas, que nos muestran la fuerte relación con los otros. "Lo que hace a los seres humanos semejantes es el hecho de que cada ser humano lleva consigo la figura del otro". Interpreto que no hay derechos humanos porque todos los seres humanos somos iguales, sino porque existen los otros, que son distintos. Los otros están presentes en cada ser humano, aparecen en la práctica dialógica, en la pragmática, en el diálogo. Los seres humanos formamos una «comunidad discursiva» que, mediante las posibilidades de la traducción, nos convierte en interlocutores. Serlo tiene efectos sobre la concepción de los «derechos». Como potenciales interlocutores con *competencia* para comunicarnos, tenemos derecho a las palabras y a los silencios. *La exclusión de la comunidad discursiva consiste en dejar de reconocer la capacidad de interlocución*. Esta idea se relaciona con mi propuesta de explicar la violencia como ruptura de la comunicación (Martínez, 1997b). Lyotard considera que la falta de interlocución interpretada como la clausura del Otro, es la enfermedad postmoderna. «No matarás» significa no negarás a los otros la condición de interlocutores. Otra discusión importante para reflexionar cómo sabemos, es la recuperación de la capacidad cognoscitiva de la metáfora que ya hemos visto en Nietzsche. La marginación de la metáfora y, en general, del uso de tropos en el discurso también se produjo por el predominio del

único discurso que formaba parte del *logos*, de la lógica, que era el discurso científico, objetivo, referencial, denotativo, etc. La metáfora era sólo parte de la retórica y no se le atribuía valor cognoscitivo.

En especial las aportaciones de Lakoff y Johnson (1991) han intentado recuperar el valor cognoscitivo de la metáfora, en el marco del desarrollo de las llamadas ciencias cognitivas que intenta ir más allá de la reivindicación de la metáfora, por parte del desconstruccionismo. Se llega a afirmar que todo discurso en el lenguaje natural humano, depende de algún uso de la metáfora (Chilton, 1996). En este sentido, la metáfora no es racional ni irracional, sino que es precisamente una de las formas en que funciona la mente humana. El uso de las metáforas es uno de los modos en que se forman los conceptos y se construyen los argumentos. Ciertamente, algunos textos serán más dependientes de metáforas que otros, y también algunos discursos serán en mayor medida conscientes del uso de metáforas que otros; lo cual permitirá ser más autocríticos. En nuestro caso importará la explicitación crítica del uso de las metáforas en los marcos conceptuales, relacionados con la violencia, la paz, guerra, seguridad, soberanía, Estado, nación, etcétera.

A todas estas reflexiones sobre cómo conocemos, quiénes dicen saber, qué saberes se excluyen, si el conocimiento científico que desde la Modernidad occidental hemos considerado universal lo es realmente o si adoptando una actitud postmoderna debemos recuperar saberes fragmentarios, etc., se une la *perspectiva de género*. Las críticas feministas de la ciencia (Harding, 1996) han evolucionado del reformismo que proponía que las mujeres fueran científicas como los hombres, a *una crítica más radical que cuestiona que se puedan utilizar, con fines emancipadores, unas ciencias inmersas en los proyectos occidentales, burgueses y masculinos*. Ya no se trata de preguntar cuál es el papel de la mujer en la ciencia, sino de cómo entender la ciencia de una nueva manera desde las aportaciones de los feminismos. Las epistemologías, metafísicas, éticas y políticas de las formas dominantes de la ciencia son androcéntricas y se apoyan mutuamente; en este sentido, la ciencia no es progresista sino retrógrada y

... la estructura social de la ciencia, muchas de sus aplicaciones y tecnologías, sus formas de definir los problemas de investigación y de diseñar experimentos, sus modos de construir y conferir significados son no sólo sexistas, sino también racistas, clasistas y coercitivos en el plano cultural (Harding, 1996:11).

El origen de estas críticas feministas está fuera de la propia cultura occidental, ya que las mujeres han quedado excluidas de los procesos de definición de la cultura y se han concebido como «lo otro»; en contraste, los hombres que tienen el poder han determinado sus proyectos. A juicio de la autora, sin embargo, esta actitud crítica está enraizada en la propia tradición de la Modernidad y en su crítica de las prácticas y creencias sociales tradicionales. Una de esas creencias ha sido que el androcentrismo es natural y bueno; y la otra, la fe en el progreso de la racionalidad científica. Así, las críticas feministas emprenden una revolución intelectual más radical que la de los propios inventores de las culturas occidentales modernas, promoviendo formas más progresistas de búsqueda del saber.

Su propuesta es mostrar que las críticas feministas de la ciencia tienen consecuencias para las imágenes que las culturas occidentales modernas tienen de sí mismas, que van más allá de los campos de las humanidades y las ciencias sociales, y de las polémicas entre explicación y comprensión que hemos analizado. No significa que no se valoren los esfuerzos por describir, explicar y comprender las regularidades, las tendencias causales subyacentes y los significados de los mundos natural y social, sino que hay que explicitar su androcentrismo para liberarnos de él. La propuesta es tan reveladora que en cierta medida es una ampliación de la crítica a la dicotomía entre hechos y valores, expresada ahora en términos de *naturaleza y cultura*. Afirmar que el conocimiento científico, promovido desde la Modernidad occidental como universal, ha sido androcéntrico, es introducir la perspectiva de género como categoría analítica que nos abre los ojos a unos tipos de discriminación, para los que habíamos sido ciegos. Este conocimiento científico universal ha establecido una dicotomía entre naturaleza y cultura, que vemos ahora sesgada a favor del género masculino. Incluso los desarrollos de la propia biología forman parte de una construcción social androcéntrica. La aparente neutralidad de las diferencias biológicas la vemos ahora en el marco de construcciones sociales, que se entienden mejor relacionando los siguientes tres aspectos: *el simbolismo o totemismo del género* que consiste en privilegiar un tipo de metáforas dualistas, que parecen confirmar lo que en realidad hemos elaborado socialmente en la biología: *el Sol, la Luna, la Tierra*, etc. *La división social del trabajo* edificada también como confirmando las diferencias biológicas socialmente construidas. *La construcción de las individualidades*

personales asumiendo roles de género constituidos socialmente, a partir de las diferencias fisiológicas. Parece claro que los machos inseminan y las hembras incuban y amamantan. Es evidente que tenemos diferencias respecto de los genes o cromosomas, hormonas, gónadas, órganos reproductores internos y genitales externos. Pero la distancia entre esta diferencia sexual biológica y la plena construcción de las identidades, conductas, funciones y deseos de género y sexuales de los adultos es grande y está marcada, evidentemente, por las culturas. Son las expectativas sociales, los padres, el entorno, las instituciones, la división social del trabajo, las metáforas utilizadas, los simbolismos constituidos, los que privilegian unas conductas sexuales y no otras. No hay una determinación mecanicista entre estas diferencias sexuales biológicas y la expresión de los deseos sexuales, por ejemplo. La sexualidad humana es plástica y no está determinada rigidamente por pautas genéticas u hormonales. El propio deseo sexual es inicialmente «polimorfo», como decía Freud, y el privilegio de la heterosexualidad, por ejemplo, es una construcción social. Es tan fuerte el predominio de una determinada construcción social de los roles de género que, como muestran las historias de la biología y la medicina, los descubrimientos en estas áreas parecen confirmar la propia construcción social androcéntrica en la que se desarrollan. El problema más grave no es que haya simplemente distintas maneras de considerar las diferencias sexuales, sino que el privilegio de unas formas de conocimiento androcéntricas, con las dicotomías, naturaleza y cultura, hechos y valores, razones y sentimientos, etc. se hayan *construido como formas de dominación masculina* (Bourdieu, 2000). La distinción entre naturaleza y cultura, lejos de expresar la objetividad y neutralidad que predica, es una manifestación de la dominación androcéntrica.

Por otra parte, abrir los ojos a las formas epistemológicas de dominación masculina desde la perspectiva de género nos ayuda a comprender otros modos de dominación, como los que se basan en criterios de razas, culturas o clases sociales. Por este motivo, no se trata de decir «esencialmente» cuáles son las características de *la* mujer, siendo ciegos una vez más a que nos estamos refiriendo a mujer, blanca, occidental, de clase media. Del aprendizaje de las críticas feministas aprendemos sobre múltiples formas de discriminación:

Mujer-negra-pobre, mujer-blanca-pobre, asiática-marginada-prostituida-por-el-turismo-sexual, hombre-negro-pobre, niña-blanca-violada, niño/niña-

negro/a-pobre-muerto/a-de-hambre, niño-rubio-guapo-de-ojos-azules-sodomizado, madre-soltera-prostituida... Nuestra imaginación y nuestra capacidad de indignación pueden incrementar la taxonomía, desafiada por la diversidad de sufrimiento de la otra/el otro (Martínez, 1998b:125).

El aprendizaje de reconocimiento de formas de discriminación nos lleva también a buscar cómo se ha entendido la ciencia moderna y su pretensión de universalidad, desde visiones que podríamos llamar «del Sur». Así, desde la India (Alvarez, 1996) se afirma la ciencia moderna como una *categoría mental* que ha creado su propia necesidad, de manera que «produce angustia» no ser científico. Se le concibe como una *mercancía universal*, condición previa de una visión del mundo nueva, incontaminada por percepciones ignorantes y esclavizadas. Se le considera asociada al *poder colonial*, producto cultural que ha impuesto un determinado tipo de culturas a costa de otras. De hecho, la ciencia moderna guarda una *relación congénita con la noción de desarrollo*, como una forma de suavizar su alianza con el racismo, sexismo, imperialismo y colonialismo.

El atraso debía sustituirse por el desarrollo, una forma presuntamente mejor de organizar al hombre y a la naturaleza basada en las ricas intuiciones de la ciencia actual (Alvarez, 1996:35).

Sin embargo, ha marginado a las culturas de la *subsistencia* revistiendo de neutralidad y eficiencia la imposición de su forma de conocer y manejar la naturaleza y el hombre. De hecho, la noción de eficiencia está avalada científicamente por un principio aparentemente neutral, como el de la Segunda Ley de la Termodinámica. Según algunos investigadores indios, se han *valorado* como más eficientes aquellos procesos de conversión en los que se disminuye la pérdida de energía, a medida que se incrementa la temperatura. Con base en este principio *se valoran* más los recursos como el petróleo, el carbón, etc., que posibilitan obtener altas temperaturas. Así llegan a afirmar que esta manera de considerar los procesos de conversión, aparentemente basada en la neutral Segunda Ley de la Termodinámica, en realidad es una mejor valoración de unos tipos de conversión frente a otros, que se puede considerar *etnocéntrica*. Con ello, en nombre de la ciencia, la eficiencia y el desarrollo —en realidad fruto de una valoración— se acapara el derecho de utilización de recursos.

Un monzón tropical, por ejemplo, que transporta millones de toneladas de agua a través de los trópicos se convirtió por definición en ineficiente porque hacía trabajo a temperatura ambiente (Alvarez, 1996:37).

Las culturas de la supervivencia trabajan a temperatura ambiente, mientras que los científicos parecen incompetentes para construir organizaciones superiores a bajas temperaturas. El problema es que estas nociones de ciencia, eficacia y desarrollo se han impuesto en el periodo postcolonial en los nuevos Estados nación. A pesar del discurso que equipara ciencia, desarrollo y democracia, se han utilizado los aparatos del Estado (ejércitos, policía, comisarios de desarrollo, etc.) para convertir en *coercitiva* y *totalitaria* esta forma de desarrollo, y de concebir las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza. El Estado reclama su derecho a «desarrollar», incluso para una mejor potenciación de los derechos humanos, socavando éstos a tener formas propias de conocimiento, a la diversidad genética y técnica. La noción de *competencia* de los seres humanos está sesgada hacia el aprendizaje de esa manera de conocimiento, en el fondo imposición de una cultura que sólo se aprende de los nuevos sacerdotes expertos. Además, este adoctrinamiento se reviste de las características que hemos visto de objetividad, neutralidad e, incluso, como veíamos en Popper, la capacidad crítica de siempre estar abiertos a la refutación. Sin embargo, la distinción entre hechos y valores, y la pretendida neutralidad de los supuestos de la ciencia imposibilitan que esos mismos supuestos se consideren culturales y susceptibles de refutación. Quien se opone al método científico es considerado oscurantista, delincuente o irracional. Seres humanos falibles que imponen un determinado método no admiten, como si fueran infalibles, poner en cuestión sus supuestos. La racionalidad se reduce a una racionalidad estrecha y sesgada que tiene poco qué ver con el modo en que la gente piensa, e impone lo que piensan algunos. De hecho, es un ejercicio de poder que impone unas *epistemes*, unas configuraciones de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza sobre otras. Hay una única epistemología que *devalúa los derechos epistemológicos de la gente común*.

Shiva (1991) relaciona esta conexión entre la ciencia y lo que llama el mal desarrollo con la perspectiva feminista. La ciencia moderna es fruto del patriarcalismo occidental moderno que destruye la vida y amenaza la supervivencia. La violencia contra la naturaleza está asociada a la violencia contra las mujeres, expresada en la metáfora de que la naturaleza deja de ser femenina, *terra mater*. El *ecofeminismo*

... encierra una posibilidad de supervivencia porque ponen al descubierto la estrechez de la base en que se asientan la ciencia y el desarrollo y muestra que la

destrucción ecológica y la marginación de la mujer no son inevitables, ni desde el punto de vista económico ni científico (Shiva, 1991:20).

Veamos ahora de qué manera estos problemas afectan directa o indirectamente a la investigación para la paz, los estudios de los conflictos, las relaciones internacionales, la ayuda humanitaria y la cooperación al desarrollo, como áreas principales de interés en los estudios para la paz. Finalmente veremos qué aprendemos de estas tensiones para nuestro compromiso, sobre cómo podemos saber hacer las paces.

Investigación, estudios para la paz y ciencia

Cuando historiamos la investigación para la paz (Fisas, 1987; Martínez, 1998c; Rogers y Ramsbotham, 2000) aludimos al periodo entre las dos guerras mundiales, en el que parece se inicia un *estudio científico de la guerra*. Interpreto «científico» en este contexto, desde el marco de lo que hemos llamado la manera moderna y occidental de entender la ciencia. Había que hacer un análisis *cuantitativo* de la guerra, contrastaciones empíricas de una serie de regularidades que, en la medida de lo posible, había que expresar con rigor matemático y que permitieran la *prevención* de los conflictos bélicos. Así, son científicos al uso, matemáticos que poco a poco se hacen sociólogos, científicos atómicos y otros, quienes auspician este tipo de investigaciones. Incluso ya en los años 50 cuando se crea el *Journal of Conflict Resolution*, se trata de aplicar la investigación «científica», la teoría matemática de juegos, el análisis empírico y estadístico del desarrollo armamentístico, etc., para afrontar en el marco de las *relaciones internacionales*, la prevención de una guerra global. Ciertamente el compromiso personal de los propios «científicos estudiosos de la guerra» empezaba a vislumbrar que la noción heredada de ciencia, que dividía las investigaciones en campos de expertos a veces muy alejados unos de otros no era suficiente. En la presentación del primer número de la mencionada revista, un objetivo era la prevención de la guerra global y otro la invitación a un diálogo interdisciplinar en las ciencias sociales y más allá de las mismas. *Creo que este temprano atisbo de investigación interdisciplinar es un primer síntoma de la insuficiencia de la concepción heredada de ciencia, para tratar los conflictos humanos y, entre ellos, la guerra*. Este sería el modelo «americano» de los precedentes de la Investigación para la Paz, todavía entendidos como investigación para prevenir la guerra.

La aparición del *Journal of Peace Research* en 1964, empieza a consolidar la denominación Investigación de (sobre, para) la Paz, con la famosa distinción de Galtung (1995): el estudio de la violencia directa sería la *paz negativa*; pero el investigador de la paz habría de indagar también las desigualdades sociales, la violencia estructural producida por la falta de satisfacción de las *necesidades básicas*; la injusticia social producida por la falta de realización de las potencialidades de los seres humanos. La *paz positiva* será la construcción de la justicia social, entendida como *desarrollo* de las potencialidades humanas para satisfacer las necesidades básicas. En esta versión «europea», *empieza a vincularse la paz con el desarrollo para incrementar la justicia social como una forma de disminuir los niveles de violencia estructural y directa*.

Hubo un debate entre los investigadores de los conflictos y la guerra americanos y los investigadores de la paz europeos, sobre si esa ampliación del campo de investigación descentraba del cometido de prevenir la guerra nuclear global, que acompañó todo el periodo de la Guerra Fría. Sin embargo, a principios de los setenta la propia revista *Journal of Conflict Resolution*, amplía su campo de investigación hasta incluir temas como justicia, igualdad y dignidad humana, así como equilibrio y control ecológicos.

Creo que las investigaciones de «clásicos» de la investigación para la paz como los esposos Boulding, Rapoport o Galtung, son magníficos ejemplos que arrastramos casi medio siglo y que nos invitan a pensar las paces más allá de ellos mismos. Los Boulding (1994) muestran el compromiso de la investigación para la paz con el futuro. Los seres humanos generamos unas expectativas de futuro, algunas se cumplen y otras no. El «desencanto» o «decepción» (*disappointment*) es una experiencia singular del proceso de aprendizaje, que nos fuerza a evaluar nuevamente nuestra percepción de los modelos del pasado y puede llevarnos a un cambio en la imagen que tenemos del futuro. *La ciencia* podría ser descrita como el aprendizaje organizado a partir de este desencanto; el aprendizaje en la vida cotidiana, aunque de manera más desorganizada, también surge de ese desencanto. Kenneth Boulding, como auspiciador de la teoría de los sistemas, no cree que ningún sistema pueda convertirse en algo totalmente diferente. Empero, cree en las posibilidades humanas de mejora a través de la potenciación del conocimiento o *evolución noogenética*, con un incremento de la complejidad de los sistemas. Aplicando la misma

tríada que aplica a su análisis del poder (Boulding, 1992), cree que los sistemas basados en la *amenaza* son muy inestables, que los sustentados en el *intercambio* son más estables y que, principalmente, los basados en la *integración* tienen un enorme potencial evolutivo. El potencial creativo del cerebro humano para aprender, más la misteriosa alquimia de la intuición poética y la capacidad para amar, a pesar de todo, pueden hacer una Tierra más amable.

También Rapoport (1992) parte de esa confianza en la ciencia que podríamos llamar «moderna», en tensión con el compromiso por la paz. Se sitúa a sí mismo en el marco de la evolución noogenética. La *noosfera* es la totalidad de creencias, conceptos, valores, la esfera del conocimiento y el pseudoconocimiento de las actitudes y convicciones, que pueden ser consideradas como el contenido de la vida mental, emocional y espiritual de los seres humanos. Mientras que los elementos de la litosfera, atmósfera y biosfera se perciben directamente por los sentidos, los de la noosfera se infieren a partir de nuestras percepciones sobre cómo se comportan las personas. A partir de lo que dicen, de lo que escriben, etc., construimos sistemas de creencias o actitudes. La noosfera está relacionada con la capacidad de los seres humanos, para acumular experiencia y transmitirla a las futuras generaciones. Esta capacidad se debe al carácter simbólico, y no de mera señal, del lenguaje. Además, es *susceptible de ser aprendida y transmitida culturalmente, no genéticamente*. Sin embargo, también podemos acumular y transmitir engaños y equivocaciones, precisamente porque entre el mundo y el ser humano tenemos la pantalla del lenguaje. La *ciencia* tiene la función de mantener «sana» a la mente humana. Así tendremos un progreso o un retroceso, según vayamos hacia una mentalidad más saludable o hacia una enfermedad de nuestra mentalidad, de nuestra «manera de ver las cosas» y organizar nuestras relaciones. Sabemos, además, que en las diferentes capas de la tierra se producen cambios más rápidos en los fluidos que en los sólidos, por ejemplo. Algunos son reversibles como el tiempo atmosférico. Otros se producen a largo plazo y son irreversibles. En este caso tenemos una *evolución*. *La noosfera muestra cambios evolutivos que pueden ser estudiados de manera tan provechosa y sistemática como los de la biosfera. La evolución de la noosfera es la evolución de las ideas, lenguas, religiones, artes y, especialmente, las instituciones.*

Al aplicar la evolución biológica a la cultural, podemos analizar algunas ideas y comprobar cómo han estado latentes durante mucho tiempo; al igual que hay genes latentes y sólo las circunstancias apropiadas permitirán su desarrollo. Las ideas latentes sólo llegan a consolidarse cuando las condiciones noosféricas son las apropiadas: la teoría atómica, la misma teoría de la evolución y otras. Algunas veces esta evolución cultural va ligada al concepto de *necesidad*. Por ejemplo, en las sociedades donde prácticamente todo el trabajo era realizado por esclavos o siervos, no era necesario desarrollar la complejidad de las máquinas. Cuando aquéllos van desapareciendo, aparece la necesidad de desarrollar ingenios, como la máquina de vapor, para realizar determinados trabajos. Había una discrepancia entre cómo se realizaba el trabajo y cómo se debería realizar. Se sabía que el trabajo podía, y debía, *si los seres humanos queríamos ser de otra manera*. Según Rapoport (1992), *una necesidad surge cuando nos damos cuenta de una discrepancia entre cómo son las cosas y cómo deberían ser y podemos hacer que las cosas sean de otra manera*.

También la idea de paz es una idea latente en la evolución de la cultura humana. Hay que estudiar las circunstancias de la noosfera, que la harían propicia en su lucha por la existencia con la institución de la guerra. El resultado de la lucha dependerá de si el clima político permite a los que poseen esta idea de la paz latente, llegar a posiciones de poder político. No necesariamente la gente llegará a ser más pacífica, no habrá un gran «cambio» en la naturaleza humana. Lo que se ha de cambiar es el peso político relativo de la gente implicada en las luchas por el poder y dispuesta a la cooperación.

También de Galtung (1993; 1995) aprendemos sobre las peculiaridades de los ya denominados Estudios de la Paz, desde su confianza en la ciencia y su compromiso con los valores. La Paz es la ausencia de violencia de todo tipo; la lucha por la paz es la lucha pacífica por reducir la violencia; *los estudios sobre la paz son la exploración científica de las condiciones pacíficas para reducir la violencia*. Los seres humanos en sociedad son el objeto central de estos estudios. *Los estudios sobre la paz constituyen una ciencia social aplicada, clara y explícitamente orientada por valores*. Galtung considera que en los estudios para la paz se usan los hechos y la experiencia, las teorías y los valores. En cualquier caso, los valores son más importantes que los datos y las teorías. El valor «paz» ha de entrar en juego, tanto en su dimensión crítica como constructiva, no es

cuestión de reducir los estudios de la paz al mero juego de ajustar teorías a datos. Por eso hay que intentar definir la paz, precisarla, matizarla, etc. Además, no es suficiente un *conocimiento* de los valores de la paz. Se requiere también una adhesión *emocional* a esos valores. Se necesita un consenso *mínimo* respecto de los valores, pero es importante la *discrepancia sobre las diferentes formas de entender las paces*. No se pretende la objetividad, sino la intersubjetividad y la transparencia.

No obstante, a pesar de estas seductoras afirmaciones, la importancia del diálogo intercultural y su defensa del pluralismo teórico, cuando tiene que sintetizar el marco global de toda teoría lo hace asumiendo las propuestas de Popper que hemos visto. El marco global de toda teoría es *explicans-explicandum* como relación de inferencia, partiendo de axiomas pero no endiosados. A toda teoría subyace un acto de fe, y ello por una razón: De P implica Q, no se sigue que Q implica P; tan sólo se sigue que no-Q implica no-P. Ciertamente la herencia moderna de la ciencia está presente, incluso, en los brillantes intentos de abrirse a otras propuestas (Lawler, 1995).

La perspectiva *feminista* en los Estudios para la paz es introducida por la misma Elise Boulding (1994). Consiste en explicar la parte inferior de la historia. No es sólo estudiar cómo las mujeres han reclamado el espacio público, sino cómo han cambiado el carácter de ese espacio, desde lo local a lo global. Frente a las amenazas a la supervivencia humana, los movimientos de las mujeres han introducido una poderosa contradinámica de estrategias inventivas y constructivas, dirigidas a la configuración de un mundo más justo, pacífico y humano. Por su parte, Brock-Utne (1990) completó la distinción de Galtung entre violencia directa y estructural, introduciendo los espacios de la violencia doméstica y las microrelaciones entre los seres humanos. Últimamente, a partir de su experiencia en África, está trabajando en el diálogo multicultural y la recuperación de una educación basada en los saberes y lenguas autóctonas (Brock-Utne, 1996). Reardon (1985) introdujo el análisis de la relación entre el sistema de la guerra y la dominación sexista masculina. La vulnerabilidad masculina está en el origen de la dominación y el sistema de seguridad basado en la organización mundial de fronteras y Estados-nación. En la construcción social del género hemos dejado para las mujeres la ternura, el cuidado y el cariño que ahora hemos de reivindicar para una

nueva concepción de los seres humanos, que altere la propia noción de seguridad basada en la guerra y el sexismo (Martínez, 1998b).

A partir de los años 90 hasta este mismo año 2000, año de la cultura de la paz, cobra fuerza el análisis de la *violencia cultural*, completando la violencia directa y la estructural (Galtung, 1990). La violencia cultural estaría formada por todos aquellos discursos, símbolos, metáforas, representaciones, himnos patrióticos o religiosos, que trataran de legitimar la violencia estructural o la violencia directa. Filosóficamente uno de los aspectos más relevantes de este tipo de violencia es que vuelve opaca la responsabilidad moral. Se demoniza o magnifica tanto la maldad de la otra o el otro, del «enemigo», que parece que tenemos menos responsabilidad moral si cometemos atropellos o atrocidades con ellos. En este texto, Galtung advierte de los peligros de etnocentrismo expresados en forma de violencia cultural, tanto de las ciencias empíricas como formales, la lógica y las matemáticas, incluyendo la posible violencia cultural del *modus tollens*, que él mismo defiende en los contextos arriba mencionados. La alternativa a la violencia cultural es la cultura para la paz, como un intento de legitimación de la paz directa y estructural.

Unos aspectos importantes de los Estudios para la Paz son los *Estudios de los Conflictos*. Creo que en el marco de una concepción occidental y moderna de los conflictos hubo una primera etapa en la que parecía que había que *resolver* los conflictos, a veces *a costa de la justicia* (Lederach, 1995). Una segunda etapa supera la interpretación de los conflictos como algo negativo y que hay que «manejarlos». Quizá la influencia del *management* empresarial hace que estas escuelas de gestión de conflictos sean demasiado técnicas, olvidando también los criterios de justicia entre personas. Por eso en estos momentos estamos tratando de aprender sobre la aceptación de los conflictos y la cooperación, como dos caras de la misma moneda de las relaciones humanas; pues de lo que se trata es de *transformarlos*. Es fundamental *aprender cómo sabemos sobre los conflictos*, porque muchas veces su transformación consiste en un cambio de percepción, una nueva manera de considerar los hechos. La transformación de los conflictos cambia los patrones de comunicación, las percepciones que tenemos de nosotros mismos, de las otras y los otros y de los temas en disputa; finalmente la transformación también permite hacer explícita la naturaleza dialéctica de los conflictos, en donde se conjuga la

descripción de lo que acontece con la *prescripción* de cómo podríamos hacernos las cosas de maneras diferentes.

Autores relevantes en el campo de los conflictos, como Burton (1996), mantuvieron una posición que inicialmente consideraban *realista*, aplicada a las relaciones humanas y a las internacionales. En este sentido, seguían la interpretación decimonónica de la lucha por la supervivencia del más apto, sólo en términos negativos, en el marco de una visión del conflicto basada en la confrontación. Ya hemos visto cómo Rapoport nos ayuda a entender de forma no unilateral y más amplia la noción evolutiva de lucha por la supervivencia. Habrá contextos en que para sobrevivir necesitaremos, ser muy grandes o tener enormes dientes; pero habrá otros momentos y otras circunstancias en que necesitaremos ser más tiernos o más delicados, para también sobrevivir y adaptarnos. El propio Burton propone ahora para la transformación de conflictos un cambio de paradigma, en el que se esté más atento a la *filosofía política* y a la necesidad del *reconocimiento de la identidad* a las necesidades humanas que tiene raíces muy profundas. *Se pasa así del paradigma de la confrontación al paradigma de la cooperación* como el estudio de la identidad, el reconocimiento y la autonomía implicando equidad. De ahí que el compromiso con la construcción del futuro por parte de los mediadores en conflictos, le haga hablar de la *provención* más que mera prevención de los conflictos, indicando ese compromiso con la creación del futuro. Según Bush y Folger, (1994) la transformación de los conflictos puede llegar a buscar el *crecimiento moral* desde dos dimensiones: la de la recuperación de la propia valía, las propias capacidades, el propio poder (*empowerment*) en interacción con el *reconocimiento* del otro, de manera que se produzca un refuerzo de la compasión.

Finalmente, Lederach (1995) insiste en que hay que entender los conflictos en el *trasfondo del conocimiento social* que compartimos. Los conflictos son construidos socialmente. Para comprenderlos y transformarlos los sitúa en una *teoría de la comunicación*, de la que destaca los aspectos de la expresión, percepción e interpretación. Hemos de educarnos en la *expresión* de lo que intentamos decir, incluso, de manifestar nuestro disenso, que puede usar medios como el silencio, el movimiento de los ojos, la persuasión verbal o el asalto físico. Para expresarnos hay que aprovechar el conocimiento social y cultural acumulado respecto de cómo, en qué circunstancias y por qué medios puedo transmitir mis intenciones; pasar de «lo que

quiero o intento decir» al más interpersonal «mira lo que quiero decir». Desde la perspectiva de la *percepción* en los conflictos, refiere a aquello a lo que prestamos atención cuando vemos algo que no consideramos correcto. Hemos de aprender a manifestar nuestra percepción, ya que es la parte del «ya veo» en la frase «ya veo lo que quieres decir». La *interpretación* de los conflictos nos permite resituar o recontextualizar lo que nos estamos comunicando, de manera que podamos ubicar en su contexto lo que los otros nos quieren decir. Es el contexto de la frase «ya veo lo que quieres decir».

La teoría de las relaciones internacionales se inició en los años 20, en un intento por superar las consecuencias de la Primera Guerra Mundial (Martínez, 1998b; 1998c). El fracaso del intento hizo que se consideraran *idealistas* estas propuestas iniciales. La alternativa eran los investigadores que se consideraban a ellos mismos *realistas* (Waltz, 1979) y afirmaban que los límites de la ley e, incluso de la moral, eran fijados por los límites de las fronteras de los Estados-nación. El orden mundial era anárquico (Bull, 1995) y sólo se podía estudiar con el rigor científico de la epistemología *positivista*, para buscar auténticas *explicaciones causales*. No tenían nada que ver con la filosofía, porque había que constituir un estudio genuinamente científico del orden mundial. La propia filosofía ayudaba a este desencuentro, porque tampoco ponía fácil el estudio riguroso de la política y la moral que se relegaba a discursos emocionales. Mi propuesta es que, con todo, la teoría de las relaciones internacionales sí asumía una filosofía, la filosofía positivista y, también, una epistemología tendiente al *cientifismo*, ya criticado en este trabajo. Negar sus bases filosóficas o su compromiso con valores en nombre de una aparente objetividad y neutralidad, convertía a las relaciones internacionales en *ideología* que sostenía, expandía e imponía una visión masculina, blanca y occidental de concebir el «orden mundial».

La *genealogía* de la teoría de las relaciones internacionales realizada al estilo de Foucault (Booth y Smith, 1995), permite ver cómo esta disciplina se ha visto a sí misma, y también lo que ha excluido y silenciado. En nombre de la Ilustración y el conocimiento científico, la teoría internacional ha sido un discurso de aceptación de, y de complicidad con, la creación y recreación de prácticas internacionales que han amenazado, disciplinado y ejercido violencia sobre otras y otros. Hay un nuevo reencuentro entre la filosofía y las relaciones internacionales, según el cual podemos hablar de *elementos*

normativos (Brown, 1992) en el orden mundial y de que tenemos deberes más allá de las fronteras (Hoffmann, 1981). Ya no nos podemos conformar con una explicación realista del orden mundial, sino que la teoría de las relaciones internacionales está afectada por los problemas de cientificidad de las ciencias humanas en general, que aspiran más a una *comprensión* y un *entendimiento* que a una mera explicación (Brown, 1997; Hollis y Smith, 1990).

Estas alternativas permitirían aplicar la *Teoría Crítica* a las relaciones internacionales, al menos, de dos maneras (Rengger y Hoffman, 1992). La *teoría crítica interpretativa* heredera de Habermas todavía defendería unos «fundamentos mínimos», que nos permitieran explicitar a partir de la *competencia comunicativa*, los intereses constitutivos del conocimiento para reconstruir las posibilidades de *emancipación*, como una alternativa a las simples teorías positivistas de solución de conflictos. La teoría crítica en su vertiente de *interpretativismo radical* compartiría con la anterior el rechazo al positivismo, pero negaría cualquier tipo de fundamentos incluso de mínimos. Más bien trataría de explicitar las relaciones entre poder y conocimiento, a la manera de Foucault, que pondrían en cuestión, incluso, las demandas emancipadoras de la teoría crítica interpretativa porque, como vimos en Lyotard, sospecharían de cualquier tipo de metanarración.

Así se reconceptualizaría el campo de estudio de la teoría de las relaciones internacionales, al admitir que son una construcción social y resaltar su compromiso con la construcción del futuro. Un primer gran tema del orden mundial de los seres humanos y no de los Estados es *cuáles son los límites de la comunidad política, y cómo deberíamos organizarla*. Supone una superación de la dicotomía entre el cosmopolitismo y el comunitarismo. La búsqueda de una comunidad cosmopolita no debe ser excusa para excluir la diferencia, pero la cultura propia no debería ser usada como una excusa para la tortura. Un segundo tema es la reconceptualización de la noción de *seguridad*. La disminución de las guerras entre los Estados, nos permite darnos cuenta de otros tipos de amenaza a la seguridad: el miedo al propio gobierno (por tirano o incompetente), la presión económica, la enfermedad, los problemas del medio ambiente. Se llega a la conclusión, coincidente con las investigadoras de la paz feministas, de que los enemigos no son los otros, sino que podemos ser nosotros mismos. El tercer tema es el de la *emancipación*, que ahora se entiende

como la otra cara de la seguridad superando la concentración de la Teoría de las Relaciones Internacionales en sentidos restringidos de paz y guerra. Comunidad, seguridad y emancipación constituyen una «comunidad de comunidades» global, dentro de un planteamiento que llaman «realismo utópico» (Booth y Smith, 1995:343 ss.). *La función realista de la teoría política internacional no es intentar describir el futuro con detalle, sino prevenir contra la materialización de sus peligros*. En lugar de la metáfora arquitectónica de los fundamentos, se propone la del «ancla». Continuamente nosotros mismos nos estamos reinventando y por eso es difícil hablar de firmes y fijos fundamentos. En cambio, necesitamos «anclarnos» en puntos seguros en un medio tormentoso y cambiante, desde el cual discutir la mejor manera de satisfacer las necesidades de la humanidad. Pero, además, aprendemos que estos anclajes no deben ser realizados una vez más por los poderosos, sino por las víctimas, los excluidos y los silenciados.

También la Ayuda Humanitaria acepta como uno de sus desafíos más importantes en la actualidad, *adoptar la perspectiva de la víctima*. Ciertamente la Acción Humanitaria contemporánea surge en el marco de los ideales «humanitarios» de la Ilustración moderna y occidental (Ferré, 1997), cuya crítica venimos arrastrando en este trabajo. Intenta superar la caridad cristiana ejercida en la Edad Media e, incluso, la peculiar relación entre la espada y la cruz, a partir del siglo XI en las órdenes hospitalarias y militares. En cualquier caso, hay *una relación entre humanitarismo y guerra*, sobre todo un humanitarismo con «los nuestros», en tensión con los ideales de fraternidad de la Revolución Francesa. También cabe señalar la incipiente ayuda humanitaria frente a catástrofes naturales, como el terremoto de Caracas en 1812. En el siglo XIX hay una interacción entre colonización y «misión civilizadora», que trataba de llevar a los pueblos lejanos los beneficios de la educación, del progreso y de la *ciencia*, como discurso ideológico que enmascaraba formas más sutiles de dominio. Con todo se produce un gran avance de la medicina colonial e, incluso, se inicia la «intervención humanitaria», que intentaba justificar el derecho de unos Estados a intervenir militarmente en otros por razones humanitarias, al ocultar con justificaciones morales, intereses políticos, económicos o estratégicos. La medicina de guerra comienza con el impulso de Florence Nightingale a partir del conflicto (1854-1855), que enfrentó a Rusia con Turquía, Francia, Gran Bretaña y el reino del Piamonte. También Henri Dunant creó la Cruz Roja en

1863 como una consecuencia de los sangrientos desastres producidos en Solferino, en una batalla entre austriacos y los aliados franceses y piamonteses, y que dio lugar a la Convención de Ginebra de 1864.

Es en este contexto en el que, como una herencia de los principios científicos de la Ilustración, se proponen como principios humanitarios la *neutralidad*, *independencia* y respeto a la *soberanía* de los Estados nación. Son estos principios los que están en crisis en estos momentos (Unidad de Estudios Humanitarios, 1999) en la acción humanitaria y que, para el tema que nos ocupa en este trabajo, presenta los siguientes retos: 1) Hay que reconceptualizar la relación entre teoría y práctica: resituar la urgencia de la acción humanitaria en tensión con los horizontes teóricos, que sirven de indicadores a la propia práctica humanitaria. *No siempre es más eficaz lo que se hace «sin pensar»*; aunque también es cierto que no podemos obviar la urgencia de las llamadas *Emergencias Políticas Complejas*; 2) En esta reconceptualización necesitamos aprender «de los ayudados». Para los que nos dedicamos a la academia, supone el reto de establecer la *relación conceptual y práctica entre vulnerabilidad y las capacidades de los que consideramos vulnerables*. Es una variante del término de potenciación (*empowerment*) que ha aparecido en otros contextos. Una de las paradojas de la acción urgente es que impone a los ayudados una forma de pensar, que puede constituir la raíz misma de su indigencia, de su tener que menester; 3) Es en este contexto en el que la acción humanitaria tiene que replantearse los principios mencionados de neutralidad, independencia y respeto a la soberanía de los Estados-nación, que resultan insuficientes para todas las variantes de los Estudios para la Paz; 4) El problema no es sólo que con determinadas prácticas traicionemos los principios, sino que usando la «mutua y honesta interpelación» pongamos en cuestión y reformulemos los principios mismos; 5) Es cierto que las reflexiones autocríticas han situado la ayuda humanitaria en un *continuum* con la *cooperación al desarrollo*. Pero como veremos enseguida, necesitamos la interpelación de los afectados, de los movimientos civiles y las ONG's de ayuda humanitaria para reformular los marcos conceptuales de la cooperación al desarrollo. Hemos de reconstruir conjuntamente las nociones mismas de necesidad, sufrimiento y pobreza, a partir del reconocimiento de las capacidades de unos y otros.

Aunque, como hemos visto, la noción de desarrollo ha ido ligada a las concepciones ilustradas y modernas de progreso y los «avances»

científicos y tecnológicos, los análisis genealógicos del concepto sitúan la fecha histórica de su puesta en práctica en el mensaje del presidente Truman en 1949 durante su discurso de investidura, como colofón de la creación del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional a principios de esa década. Es la primera vez que se identifica a los países del Hemisferio Sur como *subdesarrollados*. Con ello se *dan las bases cognitivas* para justificar epistemológicamente («por razones científicas»), la intervención arrogante del Norte «desarrollado» y la autocompasión patética de los que desde entonces se identificaban a sí mismos como «subdesarrollados», *discapacitados*, para su propia supervivencia (Sachs, 1996). Este discurso se basaba en cuatro premisas que hoy parecen obsoletas: 1) Para Truman, Estados Unidos y los otros países industrializados estaban en la cima de la evolución. La crisis ecológica supera esta premisa, no porque los frutos del industrialismo estén mal repartidos, sino *porque no se puede sostener su ritmo de consumo de bienes de la tierra*. "Si todos los países hubieran seguido exitosamente el ejemplo industrial, se habrían necesitado cinco o seis planetas para servir como minas y muladares" (Sachs, 1996:3). Las sociedades «avanzadas» no son la cima de la historia, sino su aberración; 2) El «desarrollo» ha sido un arma ideológica contra la influencia de la Unión Soviética que, ahora con su desaparición, también se ha quedado obsoleta. La misma noción de «Tercer Mundo» inventada por los franceses en los años cincuenta, habría de servir de campo de abono entre los dos imperialismos en competencia. Puede ser sustituida por la división entre ricos y pobres. Pero ahora más que dedicados al desarrollo, los países ricos estamos dedicados a redistribuir el riesgo de agotamiento del medio ambiente, más que de la riqueza, a detener el flujo de inmigrantes, parar las guerras regionales, impedir el comercio no sometido a las reglas que se marcan y a contener los desastres ambientales; 3) Se ha cambiado la faz de la Tierra, pero con el incremento de las diferencias entre países ricos y pobres, y entre los pobres dentro de los países ricos como todos los años nos recuerdan los Informes del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo Humano.

La gente está atrapada en el dilema del desarrollo: el campesino es dependiente de la compra de semillas y ahora no tiene dinero para comprarlas; la madre que no se beneficia ni del cuidado de sus compañeras mujeres en la comunidad ni de la ayuda de un hospital; el empleado que se ha establecido en la ciudad, pero que ahora ha sido despedido para reducir costos (Sachs, 1996:4).

4) El problema ya no es si ha habido una mala aplicación de desarrollo, sino la denuncia de que el desarrollo ha estado mal concebido desde el principio. En este sentido, *no hay que temer su fracaso sino su éxito*. La concepción era que todos los pueblos seguían uniformemente el mismo proceso de maduración. Con ello se rompía la diversidad.

La alternativa en la que se está trabajando consiste en recuperar los elementos *convivenciales* (Illich, 1974) y *vernaculares* de las distintas comunidades; la recuperación de las formas culturales de organización social y de *economías de subsistencia* más allá del desarrollo (Rahnema, 1988a; 1988b; 1988c; 1997).

Aprender los saberes de las paces

En este trabajo he intentado reconstruir los problemas y tensiones, a que se ha visto abocada la manera occidental de entender el conocimiento científico y cómo esos problemas y tensiones han influido en los Estudios para la Paz. Para finalizar voy a mostrar unos indicadores del tipo de alternativas en que estoy trabajando. Intentaré mostrar así los compromisos con la reconstrucción de las posibilidades humanas de organizar la convivencia, de cara a incrementar las formas de hacer las paces y disminuir los niveles de violencia, guerra, exclusión y marginación.

He mencionado que entre las influencias filosóficas en que me he formado (Martínez, 1998a), intentaba aplicar a la Filosofía para la Paz la llamada *Ética Comunicativa* o *Ética del Discurso* promovida por Apel y Habermas y, en España, por Adela Cortina. Estoy de acuerdo con Habermas (1987: II, 567) en que una de las pruebas fundamentales de cualquier teoría de la racionalidad y, en el caso de la *Ética del Discurso*, la *racionalidad comunicativa*, es su capacidad de entendimiento y comprensión de otras culturas. Es en el debate con otras culturas donde aprendemos a *desaprender* lo que hemos olvidado en el camino, por no estar atentos a los saberes de las otras y los otros, y a ser críticos con nuestros propios planteamientos que se ponen en juego discursivo en el diálogo y, desgraciadamente muchas veces, en el choque con otras culturas. Desde estas inquietudes de fondo estoy trabajando en las siguientes propuestas.

En efecto, parece que *hay relaciones entre lo que sabemos y lo que podemos hacer*: entre saber y poder. Pero esto tiene aspectos positivos,

negativos, a veces más positivos que negativos, a veces más negativos que positivos, intermedios, ni positivos ni negativos: complejos, etc. por no caer en dicotomías excluyentes. En mis tiempos de dedicación a la *fenomenología lingüística* y al análisis del lenguaje, aprendí que cuando decimos que alguien sabe algo, aludimos simplemente, y ya es mucho, a que tiene ciertas *capacidades* para identificar aquello que estamos mencionando, si se da la oportunidad; o que tiene la oportunidad de identificarlo si tiene la capacidad o quizá ambas cosas (Austin, 1975:90 s., 214). Saber y poder son verbos que aparecen como nudos de redes que los unen a otros conceptos, nociones y expresiones, como tener *oportunidades*, capacidades, haber tenido determinadas experiencias, haber sido educados de ciertas formas, haber ejercitado y desarrollado un determinado tipo y cantidad de agudeza, haber aprendido a discriminar o discernir, haber adquirido determinadas usanzas, ser capaz de corregir esas mismas usanzas lingüísticas, estar en una determinada posición que me permite saber determinadas cosas, etcétera.

A veces las razones que damos para decir que sabemos apelan a autoridades («lo dice la Biblia, o Aristóteles»), a los testimonios de los otros («me lo ha dicho mi padre»). Es cierto que las autoridades o los testimonios pueden ser parciales, confusos o exagerados. Por eso si tenemos razones para dudar, desconfiamos. Pero, en general, hay *una relación entre lo que decimos que sabemos y la confianza*. "Crear en las personas, aceptar su testimonio, es la, o una principal, clave del hablar" (Austin, 1975:92).

Decir que sabemos está dentro de la ya mencionada característica de las acciones humanas y los actos de habla que llamamos *performativa*. Saber es algo que *hacemos*, realizamos, ejecutamos o «performamos» los seres humanos; por eso son confusas terminologías como «ir a los datos», como si tuviéramos algo dado que conociéramos de manera pasiva; o «ir a los hechos» como si yo no tuviera nada que ver con ellos. Saber es *poder hacer* y cuando decimos que sabemos estamos *sometidos a la interpelación de las otras y los otros*. Hay un cierto paralelismo entre decir «yo sé» y decir «yo prometo». Al decir que sé y al decir que prometo, les doy a los demás mi palabra, *me comprometo*, en esa relación de recíproca confianza acabada de mencionar, en que se basan las relaciones humanas. Si mi comunicación ha sido afortunada, estoy *sometido a que los otros me pidan cuentas*: "Dí que sólo lo creías,

no que lo sabías"; "si lo has prometido tienes que cumplir o presentar tus excusas" (Austin, 1975:104 s.).

En general, al decir que sé no puedo estar equivocado. No puedo decir «sé que es así, pero puedo estar equivocado», como no puedo decir «lo prometo pero puede que no lo haga». En estos casos, en la interrelación de confianza con las otras y los otros estoy sometido a que se me rete, «pues no digas, que lo sabes... o que lo prometes»; «di solamente que lo crees». Efectivamente, esto no significa que es humanamente imposible que me equivoque. Es claro que puedo estar confundido, equivocado, o mentir descaradamente. Pero al decir que sé establezco unos *sólidos* lazos de compromiso con mis interlocutores, que son elementales para cualquier tipo de interacción humana. Si descubrimos que estaba confundido, equivocado o que mentía, es porque tenemos una intuición de fondo de cómo habría sido de otra manera que nos liga unos a otros, como mínimo, a decir la verdad, ser sinceros y hablar con corrección. Estos lazos sólidos son, a mi juicio, la expresión básica de la *solidaridad*. La solidaridad no es algo añadido a las relaciones humanas, sino una característica primordial de cualquier tipo de interacción cuando vemos las acciones humanas desde lo que nos hacemos unos a otros, los compromisos que asumimos y las responsabilidades que ejercemos; es decir, desde la performatividad. Estoy trabajando para desarrollar la propuesta de que *la violencia* comienza con la ruptura de la solidaridad «originaria», en todas las interacciones humanas. La violencia rompe la confianza básica en cualquier acto de habla. En la violencia ejerzo mi poder y saber, mis capacidades, para anular las capacidades y poderes de otros. Como decía Foucault, el saber como poder puede convertir a los otros saberes en *saberes sometidos*, *cuando todos no tienen las mismas oportunidades de desarrollar sus capacidades*.

Estoy cambiando el paradigma epistemológico desde el que estudiábamos la paz. Parecía que sólo podíamos decir lo que era la paz, o en el caso de mi actual argumento, la solidaridad, como formas de no violencia. Estoy proponiendo un cambio en las formas de entenderlo: es la violencia lo que es negativo, lo que destruye los diversos lazos sólidos que se constituyen entre diferentes comunidades humanas, sus miembros y entre las comunidades mismas. Es la violencia lo que destruye la solidaridad y las múltiples maneras de hacer las paces. Estoy defendiendo que sabemos de las violencias y las guerras, porque

tenemos unos saberes de fondo de lo que significa entendernos, saber, ejercer nuestros poderes o capacidades, saber hacer las paces.

Todo lo cual no significa que sabemos con el ideal de precisión objetiva de la ciencia moderna; que sabemos «la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad» o que sabemos cuál es «por fin la paz final, la paz total, la paz escatológica». Es verdad que muchas veces tenemos ese sentimiento de indignación frente a lo que pasa y tenemos ese deseo de que «por fin llegue la paz», «que las lanzas se conviertan en arados» como dice la Biblia; o lo que puede ser peor, recurrimos a la guerra que decimos definitiva, al final de la violencia, para «por fin alcanzar la paz». Lo que sabemos, nos decimos y nos hacemos tiene un importante grado de *vaguedad*. Pero es una vaguedad redentora, que nos deja a salvo (*saving vagueness*), que nos permite rectificar, afinar más, ser más agudos, pedir disculpas, ser interpelados. Por eso en el giro epistemológico que propongo, llegamos a hablar de los momentos de *paz imperfecta* que vivimos (Martínez, 1999b; Muñoz, 1998).

La relación entre saberes y poderes me ayuda a afinar mi propuesta metodológica de Filosofía para la Paz, como una *reconstrucción de las competencias humanas para hacer las paces* (Martínez, 1997b). Parto de una concepción de la filosofía, como una actividad humana que se caracteriza por tener ganas de saber lo que nos hacemos unos a otros y a la naturaleza. Propongo como una posible metodología la *reconstrucción* de las razones que los seres humanos nos damos unos a otros, sobre lo que *nos hacemos*. Entre lo que nos hacemos unos a otros está contarnos cómo *interpretamos* el mundo, la reconstrucción de las metáforas que usamos, de los saberes que explicitamos y los que ocultamos o se nos ocultan, las posibilidades humanas que desarrollamos, los poderes que ejercemos unas y unos *con* otros y otras generando integración o reconocimiento; o unas y unos *contra* otros u otras provocando exclusión y marginación. La reconstrucción de las razones en su compromiso con la racionalidad también está atenta a sentimientos, emociones, ternura y cuidado.

Esta concepción de la filosofía *no es neutral ni objetiva*: está comprometida con el incremento de la convivencia en paz entre los seres humanos y la disminución de los niveles de violencia, guerra, marginación y exclusión. Estas afirmaciones son una muestra de la concepción de una filosofía para la paz, no sólo sobre la paz, como compromiso público de la filosofía (Martínez, 1995). Defiende que

somos capaces de tener criterios para analizar situaciones de violencia, guerra, marginación y exclusión porque los seres humanos tenemos intuiciones, presentimientos, tradiciones, usamos metáforas, contamos relatos, etc., respecto de lo que sería vivir en paz. Y los tenemos desde diferentes perspectivas dentro de una misma cultura, distintas creencias, opciones ideológicas, diferentes culturas. Como sostengo, hacemos una *inversión epistemológica*: no se trata de aprender sobre la paz, porque sabemos lo que no es paz; sino reconstruir las maneras de hacer las paces que, aunque sean paces imperfectas, constituyen parte de nuestra condición humana. Somos capaces de denunciar las diferentes versiones de no vivir en paz, porque sabemos lo que sería hacer las paces.

En general, propongo que desde mi perspectiva filosófica *los Estudios para la Paz consisten en la reconstrucción de las competencias humanas para hacer las paces*. Lo que llamaríamos académicamente el estatuto epistemológico de los Estudios para la Paz, constituiría en el reconocimiento de las múltiples y diversas competencias humanas para transformar los conflictos, desaprender las guerras y todo tipo de violencias, afrontar las relaciones internacionales, ejercer la ayuda humanitaria e ir más allá del desarrollo. En este sentido, *estamos subvirtiendo* aquella noción inicial de considerar a la Epistemología de los Estudios para la Paz, como la pregunta sobre en qué se acerca y en qué se aleja del modelo de cientificidad, occidental, moderno y de las ciencias naturales; porque este mismo modelo está situado en un determinado periodo, en el marco de unas determinadas creencias, potencia unas competencias específicas y rechaza y margina otras de género, raza, clase y somete otros tipos de saberes. Como decía Foucault, al hacer uso de la relación entre conocimiento y poder se han privilegiado unas *epistemes* y marginado otras. En este sentido, los cooperantes en la ayuda humanitaria ya no tienen que ser neutrales, objetivos e independientes, en el sentido de la vieja epistemología moderna. Están a favor de los que sufren y buscarán en debate público y reflexión sobre su propia acción, cuál es la mejor manera de afrontar, transformar y disminuir el sufrimiento inmediato y sus causas profundas.

Reconstruyo una noción amplia de *epistemología*, precisamente como el estudio de las competencias, no sólo como la manera occidental, moderna, blanca y masculina de entender el quehacer científico. En este contexto, me inspiro en los textos mencionados de Heidegger y

Lyotard. En griego, *episteme* es ciencia, conocimiento, pero también inteligencia, saber, destreza, arte, habilidad. *Epístemai* significa *ser práctico* y *capaz*, entendido, hábil y, efectivamente, también significa pensar, creer y conocer. El adjetivo *epistámenos* se aplica a quien es hábil, práctico, conocedor, entendido, el que hace las cosas con arte, con destreza. Se ha traducido al latín por *scientia* que, ciertamente, significa conocimiento, saber; pero con una *interacción entre la teoría y la práctica*: por ejemplo en el sentido de saber lenguas (*omnes linguas scire*). En estos sentidos y desde esta perspectiva filosófica, los Estudios para la Paz son competencias, capacidades, habilidades, conocimientos teóricos y prácticos a la vez, relativos a la transformación de los conflictos, las relaciones internacionales, la ayuda humanitaria y los estudios del postdesarrollo. El que sean conocimientos teóricos y prácticos a la vez significa que los trabajadores para la paz, investigan, estudian y practican las competencias humanas para hacer las paces.

Desde perspectivas interdisciplinarias, que se interpelan entre ellas, mi interpretación filosófica es que no sólo los investigadores y estudiosos para la paz son competentes en las habilidades mencionadas; sino que *estudian y reconstruyen las competencias, los poderes, las capacidades humanas de los diferentes seres humanos, para reconstruir los relatos explicativos que constituyen los saberes de los Estudios para la Paz*. Los seres humanos, los grupos humanos, las culturas, somos competentes para las guerras, la violencia y la exclusión y también para hacer las paces. Los aspectos explicativos, comprensivos y normativos de los Estudios para la Paz se toman de las competencias humanas para vivir en paz, para hacer las paces. Además de insertar la noción de competencia en el marco conceptual de las epistemes humanas, aplico el sentido de competencia usado en la lingüística y en la pragmática. Según Chomsky (1971), la competencia lingüística es la capacidad humana para usar determinadas estructuras lingüísticas. Las reglas de la lingüística son la *reconstrucción normativa* de las posibilidades humanas para usar el lenguaje. Para Habermas (1989), la competencia comunicativa es la capacidad humana de comunicarse y entenderse. Las reglas de la pragmática formal son la *reconstrucción normativa* de las posibilidades humanas de comunicación. He dicho que tenemos dolorosas experiencias de que somos competentes, tenemos capacidades y poderes para hacer guerras, usar la violencia, excluarnos y marginarnos. Pero también

somos competentes, tenemos capacidades y poderes para las paces, transformar los conflictos y abordar las diferentes formas de exclusión y marginación. Las «reglas» de los Estudios para la Paz, son las *reconstrucciones normativas* de las posibilidades humanas de vivir en paz.

En mi interpretación, la necesidad de potenciación o empoderamiento (*empowerment*) de mujeres, indígenas, gentes de color y la multiplicidad de formas de marginación que hemos mencionado en este trabajo, está en interrelación con el reconocimiento de sus propias capacidades, con la facilitación de oportunidades para desarrollarlas, en un intercambio de interpelación mutua, muchas veces, y desgraciadamente, desde su propio sufrimiento y silencio (Martínez, 1999a).

Los principales ejes sobre los que da vueltas el giro epistemológico que propongo, podrían ser los siguientes:

- 1) Frente a la objetividad, *intersubjetividad* e interpelación mutua.
- 2) Sustituir la perspectiva del observador distante que adquiere conocimiento, por la del *participante* en procesos de reconstrucción de maneras de vivir en paz.
- 3) El conocimiento deja de ser una relación entre sujeto y objeto, para convertirse en una *relación entre sujetos, entre personas* que, en el sentido etimológico de la palabra (*per sonare*), pueden decir la suya, tienen derecho a la interlocución.
- 4) Ya no decimos ingenua, ni lo que es peor, de manera excluyente, que referimos a los hechos. Mejor dicho el mismo referir se entiende como una más de las acciones humanas y nuestro campo de estudio es *lo que nos hacemos unos a otros*.
- 5) Como ha quedado patente y ya anuncié que supone una convulsión para la manera moderna de entender la ciencia, no pretendemos ser neutrales respecto de valores. Es más, denunciamos los valores o, mejor, disvalores que se ocultan detrás de esa aparente neutralidad, para asumir una *epistemología comprometida con valores* en interacción con las diferentes maneras de considerar las formas pacíficas de convivencia.
- 6) Pasamos del paradigma de la conciencia al *paradigma de la comunicación*. O, mejor, recuperamos el sentido comunitario de con-ciencia, como la ciencia, el saber que hacemos conjuntamente.

7) En contra de la ciencia o de aquellas relaciones internacionales que se consideran a sí mismas realistas, *defendemos que somos los trabajadores por la paz los realistas*. Lo que es real es que los seres humanos tenemos muchas posibilidades de hacernos las cosas de modos diferentes, muchas competencias, y podemos reconstruir las competencias para vivir en paz.

8) Superamos la unilateralización de la *razón* para hablar de las razones, los *sentimientos*, las emociones, el cariño y la ternura. No hay dicotomía entre razón y «cuidado», defendido por las feministas de este tipo de éticas. El error, una vez más, fue la dicotomía misma, porque «cuidado» etimológicamente procede de conocimiento.

9) En este sentido, no se aspira a una justicia «neutra» entre individuos, sino a una justicia solidaria y con «cuidado» en donde se relacionen personas con identidades múltiples. El contrato social que hacía abstracción de las peculiaridades para considerarnos a todos iguales formalmente, es sustituido por un nuevo contrato en el *cada uno quiere ser tomado en cuenta* como hombre o mujer, blanco o negro, maya o azteca, etcétera.

10) Deja de concebir al mundo como un espacio abstracto y lo asume como una *diversidad de lugares*. Nos comprometemos a reconstruir los saberes de los lugareños, los saberes vernaculares.

11) La Naturaleza deja de ser distante, objetiva y algo que controlar y dominar, por los que nos consideramos «fuera» de ella. Los seres humanos somos naturaleza, *humus* significa tierra, reivindicamos la terrenalidad de los seres humanos, el compromiso con el medio ambiente del que formamos parte.

12) En este sentido, superamos la dicotomía entre la naturaleza y la cultura. Denunciamos que muchas veces se ha apelado a lo natural, incluso a lo biológico, sin darse cuenta de las condiciones sociales y culturales que posibilitaban esa consideración de lo natural. Por otra parte, la gradación de matices entre naturaleza y cultura también nos permite discutir como más «natural» o, filosóficamente más originario, lo que consideramos alternativas a determinadas construcciones sociales que hacen abstracción de la complejidad de las relaciones humanas. Admitimos la *construcción social de la naturaleza* en el marco de una gradación.

13) Así reconstruimos como instrumento de análisis y estudio la *categoría de género*, que nos hace ver cuándo hemos excluido a las mujeres en nombre de la neutralidad, y reedificar nuevas formas de ser femeninos y masculinos.

14) Es cierto que vimos que investigadoras para la paz advertían que la *vulnerabilidad* puede desencadenar mecanismos de agresión, violencia y exclusión misóginos y ginofóbicos. Pero estamos trabajando la forma en que la vulnerabilidad también puede hacernos sentir la necesidad de las otras y los otros; que también puede originar ternura.

15) Finalmente pensamos que saber hacer las paces, no es sólo para héroes o santos, sino para *gente como nosotros*, con nuestras grandezas y nuestras miserias, con nuestro egoísmo y nuestra capacidad solidaria. De ahí la necesidad de debates públicos, movimientos sociales y formas de conducirnos, maneras de *governarnos*, por encima y por debajo de los Estados-nación.

En definitiva aquellos problemas del estatuto epistemológico de las ciencias humanas y sociales basados en *una* determinada concepción de la ciencia (la concepción blanca, masculina, occidental, moderna e ilustrada), la hemos subvertido desde los retos que nos proponen las demandas epistemológicas de los Estudios para la Paz. Éstos asumen la tradición de nuevas maneras de entender el conocimiento y la ciencia, desde las ciencias humanas y sociales. Son todas las actividades humanas las que se basan en la *comprensión*, aunque es cierto que en determinados contextos usamos explicaciones del tipo matemático experimental; pero siempre partiendo de una comprensión de base y del reconocimiento de la construcción social de lo que decimos que sabemos. Y entre lo que decimos que sabemos podemos desaprender lo que disminuya las formas de marginación, exclusión y cualquier tipo de violencia, y aprender saberes para hacer las paces.

En ello estamos.

martguz@nuvol.uji.es

Recepción: 21 de agosto del 2000

Aceptación: 6 de septiembre del 2000

Bibliografía

- Adorno, T. W. (1973), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona/México: Grijalbo.
- Alvares, C. (1996), "Ciencia", en *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Sachs, W. ed., PRATEC.
- Apel, K.-O. (1984), *Understanding and Explanation. A Transcendental Pragmatic Perspective*, Cambridge (MA): MIT Press.
- (1985a), "La distinción diltheyana entre explicación y comprensión y la posibilidad de mediación entre ambas", en *Teorema*, 15 (1-2), 95-114 pp.
- (1985b), *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus.
- Austin, J. L. (1975), *Ensayos Filosóficos*, Madrid: Revista de Occidente.
- Ayer, A. J. (1971), *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona: Martínez Roca.
- Booth, K. y S., Smith (eds.) (1995), *International Relations Theory Today*, Cambridge: Polity Press.
- Boulding, E. y K. E., Boulding (1994), *The Future. Images and Processes*, London: Sage.
- Boulding, K. E. (1992), *Las tres caras del poder*, Barcelona/Buenos Aires/México: Ediciones Paidós.
- Bourdieu, P. (2000), *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama.
- Brock-Utne, B. (1990), "Feminist Perspectives on Peace", en *A Reader in Peace Studies*, Smoker, P. et al. (eds.), Oxford: Pergamon Press, 144-150 pp.
- (1996), "Peace Education in Postcolonial Africa", en *Peabody Journal of Education*, 71 (3), 170-190 pp.
- Brown, C. (1992), *International Relations Theory. New Normative Approaches*, New York: Columbia University Press.
- (1997), *Understanding International Relations*, Houndmills: Macmillan.
- Bull, H. (1995), *The anarchical society: a study of order in world politics*, New York: Columbia University Press.
- Burton, J. W. (1996), "Civilizations in crisis: from adversarial to problem solving processes", en *International Journal of Peace Studies*, 1 (1), 5-24 pp.
- Bush, R. A. B. y J. P., Folger (1994), *The Promise of Mediation: Responding to Conflict through Empowerment and Recognition*, San Francisco: Jossey-Bass.
- Chilton, P. A. (1996), *Security Metaphors: Cold War discourse from containment to common house*, New York: Peter Lang Publishing.
- Chomsky, N. (1971), *El lenguaje y el entendimiento*, Barcelona: Seix Barral.
- Comte, A. (1980), *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid: Alianza.
- Derrida, J. (1989), *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra.
- (1998), *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, Madrid: Trotta.
- Dilthey, W. (1980), *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid: Alianza.
- Durkheim, E. (1976), *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires: La Pléyade.
- Ferré, J.-L. (1997), *La acción humanitaria*, Madrid: Editorial Paradigma.
- Fisas, V. (1987), *Introducción al estudio de la paz y de los conflictos*, Barcelona: Lerna.
- Foucault, M. (1992), *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*, Madrid: La Piqueta/Endymion.

Vicent Martínez Guzmán, "Saber Hacer las Paces. Epistemologías de los Estudios para la Paz", Convergencia N° 23, 2000, ISSN 1405-1435, UAEM, Toluca, México.

- (1997), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid: Siglo XXI de España.
- Gadamer, H.-G. (1977), *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme.
- Galtung, J. (1990), "Cultural Violence", en *Journal of Peace Research*, XXVII (3), 291-305 pp.
- (1993), "Los fundamentos de los estudios sobre la paz", en *Presupuestos teóricos y éticos sobre la Paz*, Rubio, A. (ed.), Granada: Universidad de Granada, 15-46 pp.
- (1995), *Investigaciones teóricas. Sociedad y cultura contemporáneas*, Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus.
- (1988), *La lógica de las Ciencias Sociales*, Madrid: Tecnos.
- (1989), *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra.
- Harding, S. (1996), *Ciencia y feminismo*, Madrid: Morata.
- Heidegger, M. (1978), *¿Qué eso de la Filosofía?*, Madrid: Narcea.
- (1995), *Caminos del bosque*, Madrid: Alianza Editorial.
- Hoffmann, S. (1981), *Duties Beyond Borders. On the Limits and Possibilities of Ethical International Politics*, Syracuse New York: Syracuse University Press.
- Hollis, M. y S. Smith (1990), *Explaining and Understanding International Relations*, Oxford.
- Horkheimer, M. (1974), *Teoría Crítica*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Husserl, E. (1991), *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*, Barcelona: Crítica.
- Illich, I. (1974), *La convivencialidad*, Barcelona: Barral Editores.
- Kuhn, T. S. (1973), *La estructura de las revoluciones científicas*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Lakoff, G. y M. Johnson (1991), *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid: Cátedra.
- Lawler, P. (1995), *A question of Values. Johan Galtung's Peace Research*, Boulder/London: Lynne Rienner Pub.
- Lederach, P. (1995), *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures*, Syracuse (NY): Syracuse University Press.
- Lyotard, J.-F. (1984), *La condición postmoderna Informe sobre el saber*, Madrid: Cátedra.
- (1998), "Los derechos de los otros", en *De los derechos humanos*, Shute, S. y S. Hurley (eds.), Madrid: Trotta, 137-145 pp.
- Martínez Guzmán, Vicent (1980), "Recensión de KUHN, T.S., Segundos pensamientos sobre paradigmas", en *Anales Valentinos*, núm. 11, 237-238 pp.
- (1994), "Traducció, actes de parla i formes de vida", en *Estudis sobre la traducció*, Hurtado Albir, A. (ed.), Castelló: Publicacions de la Universitat Jaume I, 43-60 pp.
- (1995), "La Filosofía de la Paz y el Compromiso Público de la Filosofía", en *Teoría de la Paz*, València: Nau Llibres, 73-92 pp.
- (1997a), "Europa como compromiso de reflexión filosófica", en *Ciencia ergo sum*, núm. 4, México: Universidad Autónoma del Estado de México, 231-238 pp.
- (1997b), "La guerra perpetua. La filosofía y la paz", en *Ágora. Papeles de Filosofía*, España: Universidad de Santiago de Compostela, 16 (1), 95-110 pp.
- (1997c), "Reconstruir la paz doscientos años después. Una filosofía transkantiana para la paz", en *La paz en Kant doscientos años después*, València: Nau Llibres, 119-144 pp.

Vicent Martínez Guzmán, "Saber Hacer las Paces. Epistemologías de los Estudios para la Paz",
Convergencia N° 23, 2000, ISSN 1405-1435, UAEM, Toluca, México.

- (1998a), "De la fenomenología comunicativa a la filosofía de la paz", en *Actas del Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas*, Pintos Peñaranda, M. L. y J. L., González López (eds.), 24-28 de Septiembre de 1996, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 87-101 pp.
- (1998b), "Género, paz y discurso", en *El sexo de la violencia. Género y cultura de la violencia*, Fisas, V. (ed.), Barcelona: Icaria, 117-134 pp.
- (1998c), "Paz", en *Diez palabras clave de Filosofía Política*, Cortina, A. (ed.), Estella (Navarra): Verbo Divino, 309-352 pp.
- (1999a), "El silencio como interpelación: Paz y Conflicto", en *El silencio en la comunicación humana*, Farrell, M. y D. Sales (eds.), Castelló: Seminari d'Investigació Feminista. Universitat Jaume I, 107-120 pp.
- (1999b), "Entre la paz imperfecta y la postmetafísica", en *Papeles de cuestiones internacionales*, núm. 67, 11-16 pp.
- (En prensa), "Desconstruir la guerra, reconstruir la paz".
- Muñoz, F. A. (1998), "La paz imperfecta: Apuntes para la reconstrucción del pensamiento pacifista", en *Papeles de Cuestiones Internacionales*, núm. 65, 11-15 pp.
- Nietzsche, F. (1980), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Valencia: Cuadernos Teorema.
- Peñalver, P. (1989), "Introducción", en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, Derrida, J. ed., Barcelona: Paidós/ICE-UAB, 9-34 pp.
- Popper, K. R. (1971), *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos.
- Rahnema, M. (1988a), "Desarrollo contra subsistencia I", en *El Gallo Ilustrado. Seminario de El día*, 22 de mayo, 11-15 pp.
- (1988b), "Desarrollo contra subsistencia II", en *El Gallo Ilustrado. Seminario de El día*, 29 de mayo, 7-8 pp.
- (1988c), "Desarrollo contra subsistencia III", en *El Gallo Ilustrado. Seminario de El día*, 5 de junio, 11-13 pp.
- Rahnema, M. y V., Bawtree (eds.) (1997), *The Post-development reader*, London: Zed Books.
- Rapoport, A. (1992), *Peace. An Idea Whose Time Has Come*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Reardon, B. (1985), *Sexism and the War System*, New York/London: Teachers College, Columbia University.
- Rengger, N. y M., Hoffman (1992), "Modernity, Postmodernism and International Relations", en *Postmodernism and the Social Sciences*, Doherty, J. et al (eds.), London: Macmillan, 127-147 pp.
- Rogers, P. y O., Ramsbotham (2000), "Entonces y ahora: pasado y futuro de la investigación para la paz", en *Anuario CIP 2000*, Paz, C. I. P. I. (ed.), Barcelona: Icaria.
- Sachs, W. (ed.) (1996), *Diccionario del Desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Lima: PRATEC.
- Santillana, Andraca A. (1999), "La odisea crítica de Michel Foucault", en *Metapolítica*, núm. 3, julio-septiembre, 543-562 pp.
- Shiva, V. (1991), *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*, Montevideo: Instituto del Tercer Mundo-ITeM SRL.
- Suppe, F. (1979), *La estructura de las teorías científicas*, Madrid: Editora Nacional.
- Unidad de Estudios Humanitarios (ed.) (1999), *Los desafíos de la acción humanitaria. Un balance*, Barcelona: Icaria, Antrazyt.
- Wallerstein, I. (ed.) (1997), *Abrir las ciencias sociales*, México: Siglo XXI editores.

Vicent Martínez Guzmán, "Saber Hacer las Paces. Epistemologías de los Estudios para la Paz", Convergencia N° 23, 2000, ISSN 1405-1435, UAEM, Toluca, México.

Waltz, K. N. (1979), *Theory of International Politics*, New York: McGraw-Hill, Inc.

Weber, M. (1984), *La acción social: Ensayos Metodológicos*, Barcelona: Península.

Wright, G. H. V. (1979), *Explicación y comprensión*, Madrid: Alianza Editorial.