

EL SIMBOLISMO DE HACER LAS PACES: UNA PERSPECTIVA FILOSÓFICA

Vicent Martínez Guzmán



EL SIMBOLISMO DE HACER LAS PACES: UNA PERSPECTIVA FILOSÓFICA

Vicent Martínez Guzmán

La edición de este documento ha sido posible gracias a la financiación del Departamento de Igualdad, Justicia y Políticas Sociales del Gobierno Vasco, del Ayuntamiento de Gernika-Lumo, de la Fundación Pública Casa de Cultura de Gernika-Lumo y de la Asociación de Investigación por la Paz Gernika Gogoratuz.



COLECCIÓN RED GERNIKA
DOC. 21

Directora de la colección Red Gernika:
María Oianguren Idigoras.

Coordinación editorial:
Mercedes Esteban y Blanca Pérez Fraile.

Diseño e ilustración de portada:
goikipedia.

Maquetación:
eMeriel.

© **Vicent Martínez Guzmán, 2021**

© **Asociación de Investigación por la Paz Gernika Gogoratuz, 2021**
Artekalea, 1-1.º • 48300 Gernika-Lumo (Bizkaia)
Tel.: 946 25 35 58
Correo electrónico: info@gernikagogoratuz.org
<http://www.gernikagogoratuz.org>



Esta obra está sujeta a la **Licencia Reconocimiento-NoComercial-SinObrasDerivadas 2.5 España de Creative Commons**. Se permite libremente copiar, distribuir y comunicar públicamente esta obra siempre y cuando se reconozca adecuadamente la autoría, no se use para fines comerciales y no se genere una obra derivada a partir de ella. Para ver una copia de esta licencia, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/>

Depósito legal: BI-641-97

ISSN: 1136-5811



Esta publicación ha sido impresa en papel que cuenta con la certificación Forest Stewardship Council® (FSC® C014864).



ÍNDICE

PRÓLOGO

RECORDANDO GERNIKA. SIMBOLOGÍA DE PAZ

MARÍA OIANGUREN IDIGORAS

06

00 INTRODUCCIÓN

10

01 RAPOPORT: SEMÁNTICA GENERAL Y PAZ

12

02 SEMÁNTICA COGNITIVA Y METÁFORAS SOBRE LA PAZ Y LA GUERRA

16

03 ANÁLISIS DE LOS DISCURSOS SOBRE LA PAZ Y LA GUERRA

24

04 PROPUESTAS DESDE LA FILOSOFÍA PARA HACER LAS PACES

28

BIBLIOGRAFÍA

36

PRÓLOGO

RECORDANDO GERNIKA

SIMBOLOGÍA DE PAZ

María Oianguren Idigoras

María Oianguren Idigoras es licenciada en Filosofía y Ciencias de la Educación por la Universidad del País Vasco (UPV/EHU). Máster en Ética para la Construcción Social de la Universidad de Deusto. Es miembro de la junta directiva de Gernikatik Mundura y de AIPAZ (Asociación Española de Investigación para la Paz), y directora del Centro de Investigación por la Paz Gernika Gogoratzuz y de la Red Gernika.

Desde el Centro de Investigación por la Paz Gernika Gogoratuz hemos querido editar el presente texto, *El simbolismo de hacer las paces: una perspectiva filosófica*, a modo de homenaje póstumo y agradecimiento a nuestro admirado amigo, filósofo e investigador por la paz, Vicent Martínez Guzmán. El texto se presentó en las XVII Jornadas de Cultura y Paz —jornadas internacionales organizadas desde 1991 fruto de la colaboración con el Ayuntamiento de Gernika-Lumo—. En 2007, la mencionada edición se celebró en el marco de los actos conmemorativos del 70.º aniversario del bombardeo de la villa, bajo el título «Gernika, el Guernica y las otras “Gernikas”. Simbología de Paz». Instituir estas jornadas en este memorable marco radica en dos razones que fueron destacadas por Vicent.

Por un lado, haciendo memoria, transcender la recreación del inmenso daño que podemos hacernos los seres humanos e ir más allá. Por otro lado, recordando Gernika, contribuir significativamente a la convivencia desde la recuperación de sus símbolos de paz y reconciliación amparados bajo dos acontecimientos:



Imagen de Vicent Martínez Guzmán durante una ponencia en el marco de las XXVIII Jornadas de Cultura y Paz, de 2018.

- El 26 de abril de 1937, la Legión Cóndor alemana y las fuerzas aéreas italianas aliadas al ejército de Franco, sublevado militarmente contra la República española, bombardean Gernika. Hubo otros bombardeos. Sin embargo, el de la histórica villa ocupa un lugar referente entre los ataques aéreos contra población civil, tanto por la denuncia de George Steer y otros corresponsales de guerra en medios de difusión internacional, como por el *Guernica* de Picasso —expresión plástica del lienzo más emblemático del Siglo XX convertido en símbolo universal del horror de la Guerra.
- El 10 de abril de 1987, en el 50.º aniversario del bombardeo, el Parlamento Vasco acuerda simbolizar en Gernika el homenaje a las víctimas del fascismo; ratificar el significado de la villa como símbolo de paz y democracia; y, establecer un centro de estudios por la paz. Todo ello con un propósito: contribuir al logro de una paz emancipadora y justa, a partir de la reflexión científica y vinculada al símbolo y a la ciudad de Gernika.

Estas dos razones sustanciales —transcender la recreación del daño y contribuir a la convivencia desde la recuperación de símbolos de paz y reconciliación— han ido conformando un marco conceptual en torno al papel de los símbolos y las metáforas en la configuración del universo de la paz. El compromiso con nuestras comunidades locales desde una ciudadanía global y la posibilidad de reflexionar sobre cómo podemos habitar nuestras identidades por medios pacíficos son reflexiones que Vicent nos compartió, como resultado de la estrecha colaboración que mantuvimos con la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz —de la cual Vicent fue director honorífico— de la Universitat Jaume I de Castellón.

Del 2007 al 2011 elaboramos de manera conjunta el programa académico de las Jornadas de Cultura y Paz. Así, en 2008, el enfoque elegido fue *Cosmopolitismo y construcción local de Paz*, y en 2009, *Historias de vida, lugares simbólicos y reconstrucción de identidades en la construcción de la paz*, siendo ambos contenidos editados en la serie Documentos Red Gernika (documento n.º 16 y documento n.º 17, respectivamente). Dando continuidad a dicho marco de pensamiento, en 2010 las jornadas se titularon *El reconocimiento de personas y colectividades, entre la lucha, la justicia y el amor*, y en 2011, *Justicia imperfecta y construcción de la paz. Nuevas teorías y prácticas sobre el enfoque de capacidades y derechos humanos*.

Todos estos contenidos han enriquecido los estudios de paz y conflictos, y especialmente la propuesta de Vicent a partir del giro epistemológico de la paz que parte del reconocimiento de las capacidades individuales y colectivas para construir las paces y ampliar las alternativas a las violencias presentes en las relaciones humanas para poder reducir los niveles de desigualdad, marginación y exclusión.

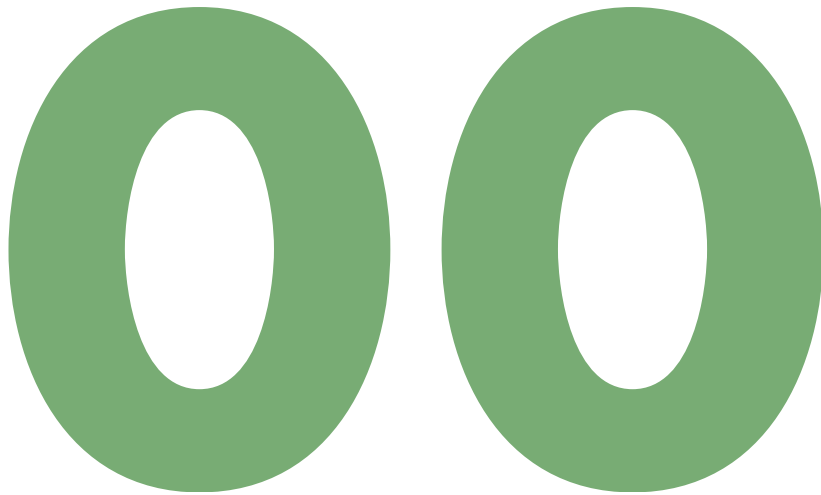
El contexto mundial actual —crisis ecosistémica, desplazamientos forzados, conflictos armados, creciente militarización, amenaza nuclear...— interpela a las perspectivas pacifistas, ecologistas y feminis-

tas a abogar por la intensificación de las vías diplomáticas y sostener otras políticas de seguridad a múltiple escala. A escala micro, para abordar los vínculos entre corporeidad, territorialidad y cotidianidad. Y a escala macro, para ampliar las dinámicas estatocéntricas de las relaciones internacionales e incorporar la diplomacia ciudadana, esto es, contar con la sociedad civil e incrementar la participación de las mujeres y otras voces excluidas en los procesos de construcción de paz, mediación y negociación.

El presente documento pone en valor la dimensión de las metáforas que constituyen las arquitecturas cognitivas con las que hablamos de categorías como la de seguridad y otras relacionadas con la investigación por la paz.

Planteamos el debate sobre una seguridad pacifista y crítica con las políticas de seguridad de carácter militarista. Una seguridad humana y una seguridad compartida —porque no cualquier medio sirve para las paces— que permita crear geopolíticas de paz con enfoques críticos, decoloniales y medioambientales, como Vicent Martínez Guzmán nos mostró hace más de dos décadas. Por todo ello, queremos expresar nuestro reconocimiento a su obra, tanto por los aportes realizados como por los enfoques que nos ha inspirado a lo largo de estos años y que permiten seguir cuestionando el paradigma de la inevitabilidad de la guerra y la violencia y cimentar la construcción de sociedades más sostenibles, justas y pacíficas.

Gernika-Lumo, septiembre de 2021



INTRODUCCIÓN

Sobre el autor

Vicent Martínez Guzmán (La Vall d'Uixó, 1949-Barcelona, 2018) fue director honorífico de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz por convenio entre la UNESCO, Bancaja Fundación Caja Castellón y la Universitat Jaume I de Castellón, de la cual fue vicerrector. Realizó trabajos de investigación en las Universidades de Fráncfort (Alemania) y Berkeley (California). Fundador del Máster Internacional en Estudios para la Paz y el Desarrollo en 1996, máster oficial y doctorado desde 2006-2007, que recibió la Mención de Calidad. Cofundador del Centro Internacional Bancaja para la Paz y el Desarrollo, y galardonado con la Medalla de Oro Mahatma Gandhi para la Paz y la No-Violencia en 1999; y cofundador y miembro de la junta directiva de AIPAZ (Asociación Española de Investigación por la Paz), y distinguido con el Reconocimiento Francisco A. Muñoz en 2017. Fue, asimismo, miembro del Instituto Demospaz-UAM; colaborador de Gernika Gogoratuz; y vicepresidente de ICIP (Instituto Catalán Internacional de la Paz).

Firmó publicaciones sobre didáctica de la filosofía, filosofía del lenguaje, fenomenología y filosofía para la paz, entre ellas, *Teoría de la paz* (Valencia, Nau Llibres, 1995), *Kant, la paz perpetua doscientos años después* (Valencia, Nau Llibres, 1996), *Terra i drets. Els drets humans i la pau a la fi del mil·lenni* (Castellón, 1999; coeditor), *Amartya K. Sen y la globalización* (Castellón, Universitat Jaume I, 2006), *Filosofía para hacer las paces* (Barcelona, Icaria, 2001), *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 2005) y *El papel de la sociedad civil en la construcción de la paz. Un estudio introductorio* (Barcelona, Icaria, 2008).

En este trabajo¹ vamos a reflexionar sobre simbolismo y paz, desde la perspectiva de nuestros trabajos de filosofía para hacer las paces (Martínez Guzmán, 2001, 2005b). Para ello revisaremos, desde nuestra perspectiva filosófica, las investigaciones realizadas internacionalmente y que se pueden considerar más afines a la investigación y los estudios para la paz. En primer lugar, repasaremos la propuesta de Rapoport, que permite relacionar los símbolos, dentro del marco de una semántica general, y la paz. En segundo lugar, nos centraremos en la semántica cognitiva tal como ha sido aplicada a las relaciones internacionales por autores como Chilton, para analizar las metáforas que constituyen el equipamiento cognitivo con el que hablamos de conceptos como seguridad y otros relacionados con la investigación para la paz. En tercer lugar, resumiremos algunas otras propuestas que incluyen el análisis de los discursos de paz y guerra y su relación con los ritos y los símbolos. Finalmente, recapitularemos esta información desde nuestra propia propuesta de una filosofía para hacer las paces.

1. Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico HUM2004-06633-CO2-02/FISO, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia y con fondos FEDER de la Unión Europea. Universitat Jaume I, Castellón.

01

RAPOPORT: SEMÁNTICA GENERAL Y PAZ

Una referencia importante que encontramos en la tradición de la investigación para la paz es la propuesta de Anatol Rapoport (1992: 11-14). Es uno de los clásicos fundadores de nuestro campo de estudios que destacó, como otros, por su multiplicidad de tareas: psicólogo matemático, investigador de la teoría general de sistemas, la biología, la teoría de juegos y la semántica. En esta última disciplina estuvo relacionado con la semántica general (Schaff, 1966: 98 y ss.) de Korzybski, a quien toma como punto de partida para su caracterización de la importancia de los símbolos para los seres humanos.

Según Korzybski, los seres humanos nos caracterizamos por la capacidad de «establecer vínculos temporales» (*time binding*) que remiten a «los procesos de acumular experiencia y transmitirla a las generaciones siguientes». Este es el mecanismo específico de supervivencia de los seres humanos. Las demás especies «se adaptan» a su medio como consecuencia de la selección natural que produce variaciones aleatorias en su material genético, principalmente se adaptan modificando sus cuerpos. Por este motivo, todas las adaptaciones son hereditarias. Pocas adaptaciones, si es que hay alguna, se transmiten a las generaciones siguientes por medio de la cultura, que hubiera permitido la acumulación de la experiencia a través de las diversas generaciones.

Precisamente en el ser humano, los vínculos temporales son posibles por el lenguaje simbólico, que se considera una característica humana única. Muchos animales se pueden comunicar mediante señales (sonidos, olores o gestos). Los seres humanos se comunican por el lenguaje simbólico.

Las señales se distinguen de los símbolos en que están ligadas a la situación en que se producen, pueden ser estimuladas por la presencia de alimento, la aparición del peligro o la disposición a aparearse. Su significado permanece constante. Para la mayor parte, la emisión, recepción e interpretación de señales es innata a cada especie, en el sentido de estar genéticamente determinada.

En cambio, un símbolo no tiene una conexión necesaria con sus referentes. Cualquiera que sea la conexión del símbolo con un referente, *tiene que ser aprendida. Además, se transmite culturalmente* y no genéticamente. El significado de un símbolo puede cambiar: su rango de referencia puede ampliarse por generalización o estrecharse por la especialización. Es muy importante también que el significado de un símbolo pueda depender del contexto, esto es, de los símbolos emitidos antes y después.

La flexibilidad del lenguaje es una consecuencia del hecho de que sus elementos son símbolos que no tienen ninguna conexión fija con referentes particulares, ni su emisión necesita depender de que ocurra una situación particular. Los seres humanos pueden hablar de acontecimientos del pasado, de otros de los que solo saben por lo que se les ha contado, de las expectativas de futuro, incluso de los acontecimientos que nunca ocurrieron sino que fueron imaginados. Por este motivo decimos que *el lenguaje hace posible la construcción de un mundo dentro de nuestra cabeza que puede carecer de relación con el mundo real que nos rodea.*

Estas características de los símbolos del lenguaje producen unas ventajas contradictorias. Podemos acumular experiencias que pasan a las generaciones siguientes, pero también engaños que pueden crear un abismo cada vez más amplio entre el ser humano y su mundo, precisamente porque nadie tiene contacto directo con el mundo material, sino que siempre está mediado por el lenguaje. No experimentamos directamente el mundo, sino lo que *se nos dice* sobre él, tanto por los otros como, de manera importante, por nosotros mismos. Por este motivo, la ciencia tiene que mantener «sano» el uso de los símbolos del lenguaje «manteniendo una conexión con la realidad accesible a los sentidos y la representación de esa realidad por el lenguaje científico» (Rapoport, 1992: 13). De acuerdo con este uso científico de los símbolos debemos estar alerta contra el uso cotidiano de los símbolos que pueden llevarnos a mitos y supersticiones o a la sabiduría impuesta por la autoridad, porque nos separa del mundo de los sentidos. El progreso será ir hacia la salud mental, y la regresión será acercarse a la enfermedad mental.

Como hemos estudiado en otro lugar (Martínez Guzmán, 2001: 98-99), este análisis de la especificidad del simbolismo para el conocimiento en los seres humanos se da en el contexto de lo que Rapoport llama la «noosfera» (que toma del geofísico ruso Vernadsky, sin mencionar a Teilhard de Chardin, quien también usó el término): la *noosfera* es la totalidad de creencias, conceptos, valores..., la esfera del conocimiento y el pseudoconocimiento, 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, la atmósfera y la biosfera, se perciben directamente por los sentidos, los de la noosfera se infieren a partir de nuestras percepciones de 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 de acumular experiencia y transmitirla a las futuras generaciones. Como hemos visto, esta capacidad se debe al carácter simbólico, y no de mera señal, del lenguaje.

Por otra parte, Rapoport aplica la teoría de la evolución a esta capacidad cultural de transmisión del conocimiento. Sabemos 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, las lenguas, las religiones, las artes y, especialmente, las instituciones.*

Aplicando 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 que solo podrán desarrollarse en las circunstancias apropiadas. Las ideas latentes únicamente llegan a consolidarse cuando las condiciones noosféricas son las apropiadas: la teoría atómica, la misma teoría de la evolución, etc. Algunas veces, esta evolución cultural va ligada al concepto de 'necesidad'. Por ejemplo, en aquellas sociedades donde prácticamente todo el trabajo era realizado por

esclavos o siervos, no era necesario desarrollar la complejidad de las máquinas. Cuando van desapareciendo los esclavos y siervos, 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 ser de otra manera, si los seres humanos queríamos. Así, según Rapoport, *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* (Rapoport, 1992: 50). Rapoport combina la teoría de la evolución biológica con la teoría general de los sistemas. Así, estudia la evolución del sistema de la guerra, para ver sus defectos y apuntar las características de la instauración del sistema de la paz.

Su propuesta es la de un «pacifismo revolucionario» que le lleva a afirmar que *ya ha llegado la hora de la idea de paz latente en la evolución cultural de la humanidad*, como afirma el título de su libro. En la evolución cultural hemos creado la institución de la guerra, pero las instituciones pueden ser abolidas y pueden crearse otras. Que ha llegado el tiempo de la paz significa, para Rapoport, que ha llegado el tiempo de poner esta idea en funcionamiento. Esta es la tarea del pacifista revolucionario.

Aunque veremos matices al cientifismo heredado por este autor, y la consideración secundaria de los mitos y las metáforas, en este contexto resulta importante cómo el carácter simbólico de los seres humanos es el que nos permite organizar nuestras relaciones basándonos en el sistema de la guerra, o propiciando el pacifismo revolucionario, creando instituciones para hacer las paces en el marco de la evolución de la cultural de la noosfera.

02

**SEMÁNTICA
COGNITIVA
Y METÁFORAS**
SOBRE LA PAZ
Y LA GUERRA

Chilton (1996) asume la tradición del estudio de la metáfora por Lakoff (1987, 1991; Lakoff y Johnson, 1991, 1999) para mostrar la relación entre la teoría y práctica de la política y una nueva manera de analizar las relaciones internacionales. Como una alternativa al llamado «realismo» en la teoría de las relaciones internacionales, la metáfora ya no se considera un mero instrumento retórico alternativo a la razón y la racionalidad, sino que se estudia cómo conforma el equipamiento cognitivo que ayuda a entender la configuración mental de los actores políticos (Chilton, 1996: 14).

El realismo que separaba la racionalidad del uso de las metáforas lo retrotrae Chilton a la visión de Hobbes, que, precisamente usando algunas metáforas, separa el funcionamiento de la razón del mero uso retórico y aparentemente engañoso de las metáforas. En la interpretación de Hobbes del mito de la creación, Dios crea el lenguaje y el habla con la posibilidad que da a Adán de dar nombre a las cosas. Así se entiende el lenguaje de manera *objetivista*: hay una autoridad que reconoce la manera correcta de usar las palabras para nombrar las cosas del mundo. De hecho, ya está usando la metáfora de la «autoridad soberana», que ahora debe ser recuperada por el Estado, en contra de la diversidad de lenguas fruto de la rebelión de los constructores de la torre de Babel. Así, para este llamado «realismo», las palabras son meros signos (ibídem: 14-15) que refieren a las cosas y a los actos mentales, y las metáforas alteran el auténtico significado de las palabras y son sinsentidos o carentes de significado.

A su pesar, Hobbes está usando él mismo metáforas para explicar sus conceptos de 'lenguaje' y 'razón'. Es precisamente la metáfora de considerar el lenguaje como un cálculo la que excluye el reconocimiento del valor de las metáforas. *Se considera que hay un significado «normativo o legal» que «contiene» todo lo que puede ser admitido significativamente y «excluye» lo que está fuera del «contenedor».* La misma «búsqueda de la verdad» sigue la metáfora del «camino» y de las «conexiones» entre las diferentes partes de una argumentación. Asimismo, el Estado, al igual que el lenguaje, se entendía en términos de los modelos de la aritmética y la geometría. «Donde la razón es soberana, la metáfora es una amenaza» (ibídem: 18). Estas ideas se han reproducido en la semántica objetivista posterior, donde, como en Frege, se reconocía que las palabras podrían tener un «sentido», aunque lo importante era la significación entendida como referencia al mundo objetivo.

Chilton se retrotrae al uso de la metáfora por Vico, para quien la metáfora es un proceso central en la comprensión y la actividad social humanas, actualizada en la lingüística o semántica cognitiva de autores como Lakoff, ya mencionado. «La premisa básica es que los significados codificados [simbólicamente] en los lenguajes humanos tienen su origen en el sistema conceptual que resulta de la interacción física con el entorno» (ibídem: 47). Así, la metáfora tiene dos aspectos conectados: el *cognitivo* y el *interactivo*, que Chilton aplica a la noción de seguridad y al papel de la metáfora en el discurso en general y en el discurso político en particular.

La epistemología en que se basan las semánticas y lingüísticas cognitivas, como parte de una teoría general de la cognición, ya no es objetivista, como hemos visto, pero tampoco es simplemente subjetivista, sino *experiencialista*: el conocimiento y la racionalidad surgen de la interacción experiencial de los seres humanos con su entorno. Los significados asociados a las palabras derivan de estructuras preconceptuales que, a su vez, proceden de la interacción con el entorno físico. Los dos principales factores de esas estructuras son, en primer lugar, las *estructuras de nivel básico*, que aparecen en el nivel central de las jerarquías que usamos para las clasificaciones y que son las que, psicológica y lingüísticamente, están más firmemente establecidas; y, en segundo lugar, los *esquemas de imagen cinestésicos*, es decir, los esquemas generales de la experiencia corporal en relación con el espacio físico que tienen que ver con la postura, el movimiento y la orientación. Por ejemplo, estar de pie en posición vertical, la orientación hacia delante y atrás, o tener un «dentro» y un «fuera» son origen de la construcción de significados; incluyen la experiencia de tener o ser un cuerpo, de captar objetos, de moverse a través del espacio, de estar sujetos a presión y golpes, etc.

Estos esquemas forman modelos abstractos más complejos por medio de los procesos imaginativos, que incluyen la categorización, la esquematización, la metonimia y la metáfora. La metáfora la entiende Chilton como un proceso de representación o «mapeo» (*mapping*) que proyecta lo que se conoce en un ámbito o dominio (*domain*) en otro menos estructurado. De hecho, etimológicamente, *metáfora* significa «traslado» (ibídem: 56), del verbo *metaphorein*. Desde esta perspectiva cognitiva, hace referencia al *proceso* de formar conceptos, más que a las palabras y frases que pueden ser el resultado final de ese proceso (ibídem: 48).

Hay ciertos ámbitos o dominios originales (*source domains*) de experiencia que aparecen como las bases metafóricas de las categorías gramaticales, la polisemia y los modismos. Estos ámbitos originales de experiencia son proporcionados por la experiencia humana física y social: la interacción entre los organismos humanos y los objetos en el espacio, y la interacción entre individuos organizados en grupos (ibídem: 49). Además, surgen de la interacción entre individuos en grupos sociales que son *culturalmente* específicos.

Respecto a las relaciones internacionales, la defensa y la seguridad, Chilton se centra en cuatro esquemas preconceptuales.

1. El esquema del *contenedor* o del recipiente (*container*). Tiene tres elementos clave: el interior (con un centro y una periferia), una superficie con límites y un exterior. De acuerdo con este esquema entendemos lo que es «dentro» y «fuera» de los cuerpos humanos y de los estados nacionales. La base experiencial es la de la «atadura o ligadura espacial» (*spatial boundedness*) dentro de un contenedor tridimensional. Este esquema tiene como una de sus consecuencias políticas la de defenderse, escudarse o protegerse contra o resistir a las fuerzas que consideramos externas. Otra consecuencia es precisamente la inversa respecto de

la fuerza física exterior: la contención interna que limita y restringe las fuerzas *dentro* del contenedor. Una tercera consecuencia que se sigue de esta segunda es que el objeto «contenido» (dominado, sometido) consigue una relativa fijeza de localización. Una cuarta implicación, consecuencia a su vez de esta tercera, la relativa fijeza de localización, es que el objeto contenido (dominado, sometido) es accesible a la vista del público por mantenerse en el lugar o es inaccesible a la vista porque está encerrado y oculto (ibídem: 50-51).

2. El esquema del *camino*. Tiene su base física en la experiencia del movimiento. Sus elementos estructurales son el punto de partida (origen), el destino (el punto final), el camino y la dirección hacia el punto final. Tiene su propia base lógica, como todos los esquemas de imagen: presupone que tenemos a la vista o en mente un destino, que necesita ser alcanzado pasando por ciertos puntos, estadios o etapas.

Parece plausible que ciertas culturas o ciertos discursos se centren más en uno u otro de estos elementos. Por ejemplo, centrarse en la dirección, un único camino y un único punto final es estar orientado hacia un fin o meta. Los viajes están más ligados a culturas específicas porque suponen el conocimiento de los modos de transporte, y rituales de partida y retorno. Además, según el elemento del esquema en que nos centremos, este puede ser conceptualizado de diferente manera:

- Así, si nos centramos en el punto final solamente, podría haber un destino, estar predestinado o predeterminado. Se sabe dónde finalizar, pero no se conoce la 'ruta' por la cual llegar.
- Si nos centramos tanto en el origen como en el final, se puede suponer que 'tenemos una misión': somos enviados por algún poder o autoridad del origen con alguna finalidad específica. El «actor», la persona en movimiento, no es del todo el «agente», sino que está sujeto a alguna *fuerza* (este será el esquema siguiente) que le envía. *El poder y la autoridad, como el deber y la obligación, frecuentemente usan metáforas de fuerza física.*
- Si nos centramos en el camino y el destino, pero no estamos seguros de la dirección, llegamos al concepto de 'búsqueda'. El «buscador» o «investigador» conoce el punto final deseado, pero no cómo llegar.
- Si no nos centramos ni en el origen ni en el punto final, tenemos el concepto de 'exploración'. Esta implica que el explorador no está seleccionando un único camino y dirección, y que la orientación va hacia un proceso más que a un objetivo u origen de autoridad.

Subiendo los niveles de abstracción y dependiendo de las diferencias culturales y de las diversas políticas, llegamos a conceptos como el 'propósito, intención o fin nacional', el 'destino nacional', la 'búsqueda de seguridad', la 'misión de América'..., con los obstáculos que haya que salvar por el camino. «No son conceptos aislados ni inconsecuentes adornos retóricos, sino estructurados patrones de imágenes

(*image patterns*) con implicaciones para otras emisiones y textos, y con implicaciones para las acciones» (ibídem: 52). Por ejemplo, el concepto de 'destino' (la orientación hacia un fin predeterminado) excluye obstáculos, desviaciones, emociones temporales vacilantes que nos aparten del fin concebido (la supremacía, la unidad, recuperar la tierra perdida, etc.). El concepto de 'misión' implica que el punto final está prescrito por una autoridad superior y, a pesar de los errores cometidos o los fracasos experimentados, el actor está justificado en sus intenciones generales y no debe abandonar el fin o meta que pretende conseguir. Evidentemente, a menudo las políticas son consideradas como concreciones específicas del esquema del camino (*path*) y el viaje (*journey*).

3. El esquema de la *fuerza*. Es un esquema de imagen que deriva de la experiencia física de las presiones y la resistencia, ejercidas y recibidas, de empujar y golpear, y de ser empujado o golpeado. Las experiencias de gravitación y de equilibrio, el ejercicio y superación de la fuerza, el bloqueo de la fuerza y su eliminación. Está implícito en la comprensión de fenómenos físicos, psicológicos y sociales: causalidad y prevención, necesidad y posibilidad, permiso y prohibición.

Los esquemas dinámicos de fuerza explican la semántica de palabras como *parar*, *bloquear*, *prevenir*, *mantener*, *resistir*, *ayudar*, incluso en palabras como *porque* y *a pesar de* (*despite*). La manera de entender estas palabras depende de un estructurado esquema de dinámica de fuerza que incluye dos fuerzas, el elemento activo o «agonista» y el «antagonista», uno de los cuales es más fuerte. Los niveles más abstractos están en los conceptos políticos, internacionales y militares: defender, resistir, atacar, contener, disuadir, ejercer la presión sobre alguien, empujar a alguien a una acción, persuadir y disuadir. De herencia newtoniana, es el lenguaje de los llamados realistas y neorrealistas de las relaciones internacionales.

4. El esquema de la *conexión* (*link*). Parte de la experiencia física del acoplamiento (*attachment*) entre los cuerpos y los objetos. A veces supone coacción y dependencia, también puede ser simétrico, referirse a una relación entre dos objetos estáticos, suponer una localización fija que sobresale de algún trasfondo, y estar relacionado con procesos causales de «atar», «fijar», «asegurar» y otros. Es el más relacionado con el concepto de 'seguridad'.

Sus conceptos abstractos están asociados a las relaciones sociales e interestatales: acuerdos vinculantes, lazos de amistad, alianzas. «El concepto de libertad está en parte estructurado por medio del esquema de CONEXIÓN (como opuesto al de bloqueo), el del CONTENEDOR (opuesto a estar limitado), y el del CAMINO (implica la libertad de moverse)» (ibídem: 55).

Como concepto está ausente de los discursos realistas y neorrealistas, puesto que los estados se conceptualizan como separados, aunque a menudo está presupuesto en discursos relacionados con la cooperación y la interdependencia de los estados.

Otros esquemas de interés son *arriba-abajo*, que funciona en conceptos políticos como la 'supremacía', la 'soberanía' y el 'control', así como *centro-periferia*, relacionado con el del contenedor, que forma parte del modelo conceptual de agrupación de estados, tanto en el sentido territorial como en el sentido metafórico entre poderosos y subordinados.

A partir de estos esquemas Chilton propone un informe cognitivo del concepto de 'seguridad'. La cuestión es cómo se entienden las palabras *seguro* y *seguridad*, cuáles son los recursos cognitivos que se ponen en funcionamiento dentro de una comunidad lingüística, en su caso la del inglés. Además, se ve su relación con conceptos como 'estado' y 'soberanía'. El autor tiene en cuenta la fuerte probabilidad de que los patrones lingüísticos y cognitivos influyan en las decisiones y acciones políticas. En el caso del concepto de 'seguridad', las imágenes originales (*source images*) espaciales y territoriales son particularmente importantes (ibídem: 59).

Uno de los esquemas de imagen cruciales es el de la CONEXIÓN o vínculo (*link*). Como hemos visto, su base lógica está relacionada con la experiencia de movimiento forzado, y probablemente contribuye a la semántica de lexemas como «fijo» (*fixed*), «seguro» (*secured*) y «estable» (*stable*). El otro esquema es el del CONTENEDOR. Los expertos en ciencias políticas han lamentado la dificultad de definir la palabra *seguridad*. La dificultad se debe a su complejidad cognitiva, ya que los esquemas de la conexión y del contenedor no solo se aplican al ámbito de la seguridad sino a otros muchos ámbitos y modelos conceptuales. Por ejemplo, el esquema del contenedor también organiza los modelos conceptuales del estado y la defensa. Además, otros conceptos vinculados al esquema del contenedor, como el del 'cuerpo, edificio', o 'caparazón, concha o cáscara' (*shell*), también pueden influir en el concepto de 'estado' o 'seguridad'.

En el esquema de la conexión aparece la *seguridad como inmovilización*. *Asegurar* en algunos contextos significa «inmovilizar», a veces usando algún instrumento como una cuerda, aunque el sustantivo otras veces no sugiere primariamente la idea de inmovilización, como en «la seguridad de la caja» (*the security of the box*) (ibídem: 60). Sus variantes más abstractas tienen que ver con el ámbito o dominio de bienes y servicios en el contexto socioeconómico. Así, por ejemplo, en «asegurar un puesto de trabajo», o en los ámbitos de «vínculos» que se relacionan con las obligaciones contractuales que «ligan» a las partes, incluso en contextos financieros, y en algunos casos con la ayuda del esquema del contenedor, ya que al quedar «ligado a unos» puedo «quedar excluido de otros».

Además de «asegurar la estabilidad de los bienes y servicios, propiedad y control», la seguridad también puede relacionarse con el control y dominio de las personas. Asimismo, puede tener una dimensión temporal, como en «asegurar el futuro» o en la «seguridad social», llegando psicológicamente al concepto de 'certeza'. Es más, la seguridad en la cultura occidental es como una mercancía que se puede comprar, vender

y almacenar. También se puede medir y hay «más o menos, crece, se reduce, mejora, se amplía, tanto en los ámbitos políticos como militares, llegando a tener un precio, ser proporcionada por el estado o comprada» (ibídem: 61). Esta «mercantilización» de la seguridad la estamos comprobando ahora en los procesos de privatización de la seguridad: son ya las compañías privadas más que las «fuerzas del estado» las que nos «aseguran la seguridad».

Otra característica de la seguridad es que está relacionada con la experiencia cenestésica del equilibrio y la orientación arriba-abajo. En el discurso de las relaciones internacionales se estructura mediante dos metáforas: la que representa las entidades políticas, especialmente los estados, como si fueran personas, y la que las representa como si fueran edificios: «estar seguros y estables» y «apoyarse sobre una base física». Así, los estados sin seguridad son «inestables». En otro lugar (Martínez Guzmán, 2001: 118-119; 2006) hemos estudiado las etimologías de *seguridad* en latín y griego que resaltan estas características que estamos mencionando, basándonos en Dillon (1996).

En la Guerra Fría, a cuyo concepto de 'seguridad' Chilton (1996) dedica su libro, la seguridad se apoyaba sobre la 'disuasión', que, a su vez, requería «bases estables», para presentar un «equilibrio de fuerzas» y una «simetría», para «estabilizar el equilibrio nuclear».

La *seguridad como contención*, según el esquema del contenedor, mantiene sus elementos estructurales: un interior y un exterior, que está vinculado (*bounding*) a una superficie (ibídem: 62). En el moderno estado soberano el «secreto de estado» está relacionado con este esquema. En organismos como la CIA o el FBI (servicios de seguridad) puede haber «filtraciones de seguridad» a través de «agujeros». Estos «servicios de información» hacen que la comunicación se base en un tipo especial de contenedor o recipiente que se une a la imagen del «canal» de comunicación. Según este modelo, la mente es un contenedor, en el que fluyen los pensamientos entendidos como entidades y que se canalizan por medio de las palabras, para ser transportadas a los oyentes que ven la significación en las palabras. Por consiguiente, el «secreto» no tiene que salir de los contenedores y los agentes son «agentes secretos», contenedores especiales (ibídem: 63).

También la «seguridad nacional» se conceptualiza con referencia al contenedor «dentro de la superficie de sus límites o fronteras». Por eso se teme la «penetración» o la «filtración» y se crean sistemas de defensa además de los de seguridad (ibídem: 63), que pueden ser incluso anti-aéreos (ibídem: 64).

El discurso de *defensa* de los estados depende de una proyección básica desde la manera en que entendemos la protección corporal hasta las formas militares de «estar a cubierto» (*military cover*). Concebimos el cuerpo humano como un contenedor, siendo la carne su superficie limitativa. La ropa «cubre» el cuerpo, como también experimentamos los «caparazones» o los tejados que «cubren» los edificios. Estos podrían ser los esquemas de imagen de nivel básico en muchas culturas.

Así, estar «descubierto» puede significar estar expuesto, ser vulnerable y estar abierto al peligro, al asalto, etc. De hecho, en nota, Chilton recuerda que la etimología de *protección* corrobora la relación con la imaginería del contenedor: el morfema *tect* está relacionado en latín con *tegumen* (piel) y *tectum*, que es techo. También nosotros estudiamos la relación entre *acoger*, *techo* y *hospitalidad*, que serían aspectos positivos alternativos a los análisis «a la defensiva» (Martínez Guzmán, 2001: 318). Chilton, por su parte, señala cómo en el discurso militar de la Guerra Fría los conceptos abstractos usados tendían a oscurecer las significaciones básicas.

En cualquier caso, *la implicación más general y poderosa de la presencia del contenedor en el lenguaje y el discurso es la de los estados soberanos, contruidos ellos mismos como contenedores*, con las siguientes consecuencias:

- Se presupone que «cubren» un territorio dado y, por consiguiente, mantienen el completo control dentro de un límite territorial.
- Sus fronteras son claras, sin ambigüedades ni solapamientos, y se definen territorialmente.
- El esquema del contenedor implica «exclusividad»: sus miembros han de estar «dentro» o «fuera». Esta exclusividad está ligada también a conceptos como 'propiedad', 'vínculo' y 'contrato'; se puede transferir a otros discursos, a otras organizaciones (alianzas) y grupos (religiosos, comunistas o étnicos); además, no se puede pertenecer a más de un contenedor.
- El concepto de 'contenedor' implica estabilidad y permanencia, puesto que mantiene las cosas bien «pegadas» (*hold fast*), y así las asegura en múltiples sentidos.
- Implica protección y seguridad por medio de la exclusión más que por cualquiera de los otros medios disponibles en las sociedades humanas (Chilton, 1996: 64).

Lo más importante, según Chilton, es destacar la presencia de estructuras cognitivas que guían el pensamiento sobre la seguridad y las relaciones internacionales de manera diferente a como lo hacen los llamados «especialistas», en particular los llamados «realistas». Esta presencia de unas conexiones conceptuales y semánticas no es arbitraria ni accidental: dichas conexiones surgen de la evolución histórica de los discursos durante el periodo en que los estados modernos se constituyen a sí mismos en el sistema internacional, con todas las influencias que conocemos en los lenguajes nacionales. Por consiguiente, como estudia Chilton en este libro centrándose en la Guerra Fría, pensar y hablar sobre la seguridad no escapa fácilmente de los presupuestos del sistema del estado nacional.

03

ANÁLISIS DE LOS DISCURSOS SOBRE LA PAZ Y LA GUERRA

Chilton es director de la revista *Journal of Language and Politics*. En ella han aparecido artículos como el de Fuchsel y Martín Rojo (2003), en el que analizan las nociones de «nacionalismo» en los debates parlamentarios de las Cortes españolas. Distinguen, desde el punto de vista del *estatus institucional*, el nacionalismo español «establecido» y los nacionalismos «emergentes» catalán —que los autores consideran «cívico»— y vasco —que consideran «étnico»—, según la clasificación de Smith (1997, 2000) desde el punto de vista de los *presupuestos básicos* constitutivos de su manera de entender la nación. Se centran en el periodo 2000-2001 antes de la Ley de Partidos que excluyó a Batasuna. El artículo muestra que estos contextos parlamentarios configuran distintas «formaciones discursivas» que se reflejan en la dinámica interactiva de diversos proyectos e identidades nacionales. Estos discursos pertenecen a un «sistema enunciativo» que incluye un sujeto sistemático (la identidad nacional dominante); un sistema de términos de referencia que sirven para denotar categorías nacionales o suprarregionales (España, Estado español, País Vasco, Cataluña); campos asociados como los criterios de pertenencia, los límites del grupo, el requisito de la homogeneidad interna, el referente y la extensión de lo que significa «nosotros»; y estrategias de «polarización» discursiva, especialmente relevante en el País Vasco. Según estos autores, en los parlamentos donde se confrontan los criterios étnicos, como el español y el vasco, la «cortesía» queda dañada, hay un alto grado de controversia y las estrategias de deslegitimación se convierten en amenazas que ponen en peligro el «contrato tácito» de la interacción parlamentaria. A su juicio, el centralismo étnico y las políticas independentistas hacen más difícil la compatibilidad entre las identidades nacionales que las propuestas cívicas nacional-regionales y federalistas.

En la misma revista, van Dijk (2005), él mismo director de otra importante revista, *Discourse and Society*, aplica el análisis crítico del discurso a las intervenciones en el Parlamento español del presidente Aznar para legitimar el apoyo a la invasión de Irak. También son ya clásicos el análisis metafórico de la primera guerra del Golfo realizado por Lakoff (1991) y el de Baudrillard (2001).

Respecto del término *terrorismo* en estos contextos de análisis, se dice que forma parte de una trama de conceptos como 'justicia infinita', 'libertad duradera', 'ántrax', 'eje del mal', 'civilización contra barbarie' y otros, que algunos autores consideran parte del lenguaje de guerra en el que nos movemos y que se puede considerar un lenguaje colateral (Collins y Glover, 2003). En las guerras actuales lideradas por los gobiernos de los Estados Unidos paralelamente a los daños colaterales, más allá de los objetivos militares previstos, este lenguaje impuesto por los defensores de la guerra llega a ser él mismo terrorista porque «convierte a los civiles en sus objetivos y genera miedo para ejecutar cambios políticos» (ibídem: 12).

Así, la misma palabra *terrorismo* solo tiene sentido para justificar cualesquiera acciones de la «guerra contra el terrorismo», sin someterlas a ninguna garantía de ninguna institución internacional. Es un término inventado que se evita definir con precisión porque en cualquier concre-

ción se podrían incluir algunas acciones del propio Gobierno estadounidense en diferentes épocas. Si es violencia con fines políticos, así se hizo en Vietnam, y recientemente en Afganistán e Irak. Si es violencia perpetrada por actores no estatales contra un Estado soberano, de esa manera actuaron los contras nicaragüenses apoyados por los Estados Unidos. Si es violencia cometida por gobiernos democráticos, así actuaron los dictadores latinoamericanos, adiestrados por los Estados Unidos. Si es violencia contra civiles inocentes, así resultan los bombardeos de Irak, y finalmente, si se trata de provocar el pánico entre la población para presionar al gobierno, terror es lo que provocó el bombardeo de Hiroshima y Nagasaki. Por este motivo se huye de definiciones precisas de terrorismo y se convierte en un concepto ideológico para legitimar cualesquiera acciones contra lo que se considera terrorismo. Se llega a una definición circular: «el "terrorismo" es lo que hacen los "terroristas". Y ¿quiénes son los terroristas? Bueno, nosotros sabemos quiénes son, porque ya los hemos identificado: son los que cometen "terrorismo"» (ibídem: 255), o en otros contextos, «los enemigos de la libertad» (ibídem: 251). El problema es que no son solo palabras, sino que como todo lenguaje en acción performan o configuran relaciones humanas; sea lo que sea, el terrorismo y la guerra contra el terrorismo producen acciones que generan muchísimo sufrimiento humano. «Su utilización, por parte de los líderes políticos y militares, conduce directamente a la violencia en forma de guerras, asesinatos en masa (incluido el genocidio), destrucción física de comunidades humanas y devastación del entorno natural» (ibídem: 18) (Martínez Guzmán, 2004b).

Uno de los últimos² libros publicados sobre estos temas relaciona los ritos, los símbolos y la construcción de la paz (*peacebuilding*) (Schirch, 2005). Considera que el conflicto entendido como un drama desde la perspectiva teatral, literaria, de cuentacuentos, etc., es un mecanismo muy poderoso para llamar la atención y producir emociones. Son precisamente todas estas características las que se pueden aprovechar para la construcción de la paz. Desde esta perspectiva, da un paso más en los procesos de construcción de la paz que se dan en las negociaciones formales, destacando que lo que puede unir a los adversarios, muchas veces, son actos simbólicos, rituales no verbales como estrechar las manos, compartir una comida, mostrar las fotografías de los familiares o personas queridas de las personas en conflicto, la danza, etc. En muchas ocasiones son estos elementos fuera de los contextos formales los que ayudan en la construcción de la paz. Para la transformación de conflictos, propone un cambio de enfoque en el que sustituye el abordaje directo y racional por los múltiples elementos de fuera de los mismos conflictos y que pueden ser «oportunidades para la paz» (ibídem: 64). La autora analiza cómo los métodos no violentos para la transformación de conflictos se basan precisamente en realizar acciones simbólicas o rituales que «desconcierten» a los violentos, rompiendo el círculo de la violencia con respuestas emocionales aparentemente paradójicas y que sirven para subvertir la «racionalidad violenta» (ibídem: 58, 63).

2. Terminando la redacción de este trabajo, acaba de aparecer el último libro de Revilla (2007), que es una importante aportación a la fundamentación antropológica de la simbología, muy interesante también para el tema que nos ocupa. Completa conceptualmente su diccionario de símbolos publicado anteriormente (Revilla, 1990).

04

**PROPUESTAS
DESDE LA
FILOSOFÍA**
PARA HACER
LAS PACES

La propuesta de filosofía para hacer las paces en que venimos trabajando (Martínez Guzmán, 2001, 2005a, 2005b) da sentido a todas las reflexiones intelectuales, en esta ocasión, el análisis de los símbolos, la interpretación de los discursos y las metáforas, porque «lo que está en juego es la toma de conciencia del sufrimiento que unos seres humanos podemos generar a otros y a la misma naturaleza, y la búsqueda de formas pacíficas de transformación de las relaciones humanas que sean alternativas a las guerras, la marginación y la exclusión que son expresiones de ese sufrimiento» (2005a: 77).

Aplicando el análisis crítico de las metáforas, este sufrimiento sería la elaboración conceptual abstracta de esquemas básicos como el de la fuerza sentida o ejercida por nuestro cuerpo, desde el que podemos comprender cómo, etimológicamente, unos seres humanos podemos hacer que otros y la naturaleza vivan o desarrollen («lleven», *fero*) sus procesos «por debajo» (*sub*) de sus propias posibilidades, capacidades o competencias. La dominación, el sometimiento y la exclusión de unos y unas por otros y otras, o la depredación de la naturaleza, serán causas de este sufrimiento, y por consiguiente los símbolos que los representan, las metáforas que los crean y los sistemas cognitivos que producen hay que analizarlos críticamente, para presentar alternativas por medios pacíficos.

Reconocemos que los seres humanos tenemos competencias o capacidades para organizar nuestras relaciones, haciendo uso de las guerras y cualquier otro tipo de violencia, estructural, cultural o simbólica, esto es, *real*. Este sería el análisis que harían los llamados «realistas» en las relaciones internacionales, que usarían —sin admitirlo, como hemos visto— metáforas como las que hemos estado estudiando. Sin embargo, también es *real* que tenemos competencias o capacidades para organizar nuestras relaciones de formas pacíficas: desde la expresión de la ternura o el cariño en las relaciones interpersonales, hasta la creación de instituciones de gobernación, locales, nacionales o globales, que promuevan unas relaciones humanas basadas en la justicia, y unas relaciones con la naturaleza basadas en la sostenibilidad. Es real que tenemos ambos tipos de capacidades y por eso decimos que *nosotros los pacifistas somos los realistas*.

De acuerdo con el análisis *experiencial* que hemos visto que proponen los autores de la semántica cognitiva, podemos analizar críticamente las expresiones de las capacidades que producen sufrimiento, y presentar alternativas por medios pacíficos, a partir de los mismos esquemas de imagen básicos, de nuestras capacidades para hacer las paces. Así, podemos considerarnos «contenedores herméticos» en los que los esquemas de conexión sirvan para «asegurarnos» unos contra otros y otras, o, *como alternativa*, podemos educar nuestros sistemas cognitivos desde nuestro cuerpo como contenedor o «recipiente» (que sería otra traducción para *container*), «ligados fuertemente» por los esquemas de conexión y fuerza a otros seres humanos, también recipientes, para aplicar el «esquema del camino», como algo que tenemos que realizar juntos. Así, según el esquema de conexión, como alternativa, positiva, destacaríamos la «sólida» interrelación que tenemos unos seres humanos con

otros, y unos pueblos con otros, que nos equiparía con el concepto de 'solidaridad'. Para ello, es cierto que tendremos que vencer el miedo a la asunción de nuestra «vulnerabilidad y fragilidad», en contra del sistema de seguridad que hemos analizado siguiendo a Chilton. Asumimos que somos vulnerables y frágiles, necesitados de interrelación, y potenciamos la solidaridad entre unos y unas y otros y otras, concebidos como «recipientes» abiertos y no como contenedores cerrados, como veremos a continuación.

De la misma manera, aunque disentimos del «objetivismo» que a veces inspira las propuestas de Rapoport, estamos de acuerdo en que en la noosfera que constituimos como seres humanos a partir de la capacidad simbólica que nos caracteriza, podemos hacer patentes las competencias latentes para hacer las paces que también tenemos como seres humanos.

Sobre la base de estos análisis venimos definiendo nuestra filosofía para hacer las paces, como *reconstrucción normativa de nuestras competencias o capacidades para vivir en paz, que sabemos que tenemos*. Esta definición la solemos desarrollar a partir de una propuesta de concepción de los seres humanos, una manera de entender los saberes para hacer las paces, y una forma de entender la política ligada a las culturas para hacer las paces.

Como ya hemos insinuado, nuestra concepción del ser humano daría una interpretación positiva a los esquemas de imagen que potenciarían una estructura cognitiva en la que, como en el esquema de la conexión, partimos del reconocimiento de que los seres humanos vivimos necesariamente en interacción e interdependencia: *somos seres relacionales y no contenedores aislados, sino recipientes con capacidad de recibir de los otros y las otras*.

Este carácter relacional es explicado por Hannah Arendt (1996) como una parte de la *vita activa* que llama «acción» que viene caracterizada por la «pluralidad», que tiene una parte de igualdad y una parte de diferencia: tenemos que ser lo suficientemente iguales para entendernos y lo suficientemente diferentes para tenernos algo que decir, para que el discurso sea posible. Los seres humanos, como agentes de nuestras acciones, nos revelamos en la acción y el discurso (en el uso de argumentos racionales, pero también símbolos, metáforas y ritos) porque vivimos unos y unas *con* otros y otras en «pura contigüidad humana». Vemos aquí la aplicación de esquemas básicos de «espacialidad».

Precisamente, la «ruptura» de la contigüidad en la que vivimos convierte a los otros y las otras de «próximos» en «enemigos», y es el comienzo de la violencia. «Romper la contigüidad» sería una expresión de nuestra «fragilidad», y una muestra de la necesidad que tenemos unos y unas de otros y otras. Somos tan frágiles que muchas veces somos incapaces de predecir el resultado de nuestras acciones: no sabemos dónde nos llevará lo que nos podemos hacer. Para afrontar esa fragilidad, en terminología de los griegos, nos agrupamos (de nuevo el esquema de conexión) y fundamos la *polis*. «La esfera política surge de actuar juntos, de 'compartir palabras y actos'» dice Arendt (ibídem: 221).

Esta definición ya es una alternativa interesante a la propuesta de Weber (1988) de que la violencia es el medio específico del Estado, que es definido como «aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el 'territorio' es el elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima*» (ibídem: 83). Aquí el estado-territorio está concebido según el esquema básico del «contenedor cerrado» y a continuación usará el esquema básico de la «fuerza» para explicar el poder político. «Política significará [...] la aspiración a participar en el poder entre los distintos Estados o dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de hombres que la componen» (ibídem: 84).

Quien hace política aspira al poder; al poder como medio para la consecución de otros fines (idealistas o egoístas) o al poder «por el poder», para gozar del sentimiento de prestigio que él confiere [...] El Estado, como todas las asociaciones políticas que históricamente lo han precedido, es una relación de *dominación* de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la *violencia legítima* [...] Para subsistir necesita, por tanto, que los dominados *acaten* la autoridad que pretenden tener quienes en ese momento dominan. (85)

Aquí tenemos dos formas de utilizar los esquemas básicos del contenedor o recipiente, la conexión, la fuerza y el camino. De ahí que en nuestra propuesta para hacer las paces estemos más cercanos a las reflexiones de Arendt, que nos permiten usar los mismos esquemas básicos partiendo de la asunción de nuestra fragilidad y la necesidad de actuar juntos como expresión de la política para hacer frente a esta fragilidad (Martínez Guzmán, 2001: 131 y ss.; 2003).

En esta concepción de los seres humanos y sus relaciones políticas, según Arendt, siguiendo el esquema que da lugar a las metáforas del poder, este ya no es, como acabamos de ver en Weber, el medio para la consecución de otros fines, sino que «el *poder* corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente» (Arendt, 1998: 146). Aquí el esquema de la «fuerza», unido al de la «conexión», al de «estar juntos», está usado para «hacer las paces». La violencia consiste en el uso de herramientas que no distingue entre medios y fines. En la actitud violenta, en lugar de hacer políticas para nuestra fragilidad, superamos los fines que queremos conseguir con los medios que usamos para alcanzarlos, y las acciones, fruto de nuestra fragilidad, «se nos van de las manos», los medios desbordan a los fines. El medio «invasión de Irak» ha desbordado el fin de eliminar la dictadura de Hussein y de encontrar las armas de destrucción masiva que, finalmente, no existían. La violencia rompe la capacidad de concertación que podemos usar en nuestras políticas para la fragilidad e introduce la arbitrariedad en la imprevisibilidad de nuestras acciones. Entonces se recurre a la guerra como el árbitro final, como si ésta pudiera solucionarlo todo (ibídem: 112-113). La violencia, en este sentido, parte de las características arrogantes y dominadoras de los seres humanos. Es otra manera de usar los esquemas básicos de las metáforas corporales que dan lugar, en este caso, al concepto de 'violencia'. En cambio, la

capacidad de concertación, el poder comunicativo, es precisamente el poder de la noviolencia (Arendt, 1996: 223).

La fragilidad de nuestro cuerpo, que convertimos de contenedor cerrado en recipiente abierto, para hacer el camino juntos de manera interpersonal y política, se relaciona también con otra característica humana, que es la humildad entendida en sus dimensiones humana y ecológica. Por una parte, *homo* viene de *humus* e indica nuestra pertenencia a la tierra, como Adán, en el mito del Génesis, venía de *adama*, que también significaba tierra. En este sentido, reivindicarnos «humanos» no separa nuestros cuerpos, de nuevo como contenedores aislados, de la tierra, sino que supone una asunción de nuestra terrenalidad, recipientes pegados a la tierra. Somos parte de la tierra que, para vivir en paz, tenemos que cultivar y cuidar como alternativa a la depredación como forma de violencia contra la naturaleza.

Por otra parte, *humildad* también está relacionado con *humus*. El adjetivo *humilis* significa «de poca altura» (otra metáfora espacial que parte de la experiencia corporal), en el sentido de más pegado a la tierra. Sin embargo, en cierta manera, también hemos querido dominar a los dioses. La arrogancia de pretender ser como ellos, en la mitología griega, se llamaba *hybris*. La respuesta era la justicia como venganza, *Némesis*, en lugar de la justicia, *Díkē*, hermana del buen gobierno (*Eunomia*) y de la paz (*Eirēnē*) (Martínez Guzmán, 2001). Es la misma arrogancia que aparece en el mito de la creación del Génesis, en el que la tentación de los seres humanos consiste en querer «ser como Dios». Una reciente experiencia de esa falta de asunción de nuestra humildad como terrenalidad ha sido el terrorismo internacional que, en nombre de Alá, estrelló aviones contra las Torres Gemelas, y la respuesta de «justicia infinita», justicia como venganza, en los bombardeos de Afganistán y la invasión de Irak (Martínez Guzmán, 2004a, 2004b). En ninguno de los dos casos hay una aceptación de la humildad-terrenalidad como condición humana: ambas partes han creído ser como dioses o actuar en nombre de Dios, introducen la violencia y rompen el poder que hemos llamado comunicativo.

Este poder comunicativo (Habermas, 1984, 1998) como característica peculiar de los seres humanos, que se expresa en la capacidad de concertación como forma noviolenta de ejercer la política, lo expresamos también en los estudios de la teoría de los actos de habla. De esta teoría aprendemos que decir es hacernos cosas y comprendernos es captar la fuerza con que «performamos» o hacemos, lo que nos hacemos, decimos y callamos (Austin, 1971; Martínez Guzmán, 1999). En cualquier caso, siempre podemos pedirnos cuentas por eso que nos hacemos, decimos y callamos, por los símbolos que usamos, las metáforas que empleamos y los símbolos y ritos que promovemos. Por este motivo, potenciamos ejercicios del reconocimiento de que «somos causa» de nuestras acciones (Martínez Guzmán, 2005b: 70 y ss.) y siempre podemos pedirnos cuentas unos y unas a otros y otras. Según esta teoría de los actos de habla podemos afirmar que lo que nos caracteriza como seres humanos es precisamente esa performatividad o capacidad de hacernos, decirnos y callarnos y, a la vez, pedirnos cuenta por ello (Apel, 1986).

Aplicada a la filosofía para hacer las paces, esta característica humana de la performatividad significaría que los seres humanos tenemos capacidades o competencias para excluirnos, marginarnos y matarnos, pero también para vivir nuestra plural diversidad e igualdad, y crear instituciones de concertación, gobernabilidad y justicia. Somos competentes y tenemos capacidades para todo lo que impliquen las culturas de las guerras y somos competentes para todo lo que impliquen las culturas para hacer las paces. Podríamos decir que el contenido de los seres humanos, como contenedores, incluye esas «capacidades» complejas de hacernos bien o hacernos mal, que se expresan en las competencias que podemos ejercer.

De hecho, el verbo *to perform* en inglés está ligado etimológicamente al francés antiguo *parfornir*, del prefijo de intensificación *per-* y la raíz *fournir*, en inglés *to furnish*, amueblar o suministrar (*The American Heritage Dictionary of the English Language*, 2000). En catalán sería *fornir* (abastecer, proveer, suministrar), y en castellano, *fornecer*, también en el sentido de aprovisionar, así como el adjetivo *fornido*, que relacionaría el campo semántico con los esquemas básicos a partir de los cuales usamos metáforas, cuando significa «corpulento, robusto; de cuerpo grande y fuerte» (Moliner, 2001). Una vez explicadas las metáforas, diríamos que los seres humanos, cuando nos hacemos cosas unos y unas a otros y otras, cuando las performamos, nos suministramos las capacidades que tenemos, con las que estamos «amueblados», fornidos con intensidad, y que nos pueden llevar a matarnos, dominarnos y excluirnos, o a tratarnos con justicia, ternura y cariño. Depende de las capacidades de las que nos proveamos, y de las que suministremos a los otros y las otras, y siempre podremos pedirnos cuentas de cómo performemos lo que nos hacemos, decimos y callamos, el tipo de acciones humanas que realicemos, que, si partimos de la asunción de nuestra humildad, fragilidad y terrenalidad, se orientarán a hacer las paces.

Estas capacidades para hacernos cosas buenas o malas estarían relacionadas con lo que Boff (2001: 71) llama lo *sim-bólico*, que es lo que nos une y nos hace *homo sapiens*, y lo *dia-bólico*, que es lo que nos separa y nos hace *homo demens*.

Ahora bien, este descubrimiento de las características que nos constituyen como seres humanos, humildad, fragilidad y terrenalidad, como síntomas de nuestra interdependencia y relacionalidad, puede producir miedo. Así lo analizó Reardon (1996) en su introducción de la perspectiva de género en la investigación para la paz. El descubrimiento de la interdependencia, de la alteridad y la diferencia, especialmente de la dependencia que los hombres tenemos de las mujeres, puede generar miedo. Una manera de afrontar el miedo a la alteridad y a la diferencia es «ponerse a la defensiva», por ejemplo, iniciando guerras preventivas, y montar un sistema de seguridad agresor en el que se intente dominar a quien es diferente, a las mujeres, los otros pueblos, las otras culturas, el choque de civilizaciones. Aquí estarían todas las metáforas mencionadas de «estar a cubierto», defendernos de los de «fuera» de nuestros contenedores, asegurarnos en nuestros lugares, etc.

De ahí que, en nuestra filosofía para hacer las paces, además de asumir la necesidad de realizar políticas que afronten nuestra fragilidad, humildad y terrenalidad, también *necesitemos políticas para encarar nuestros miedos*. Es cierto que tenemos experiencias de que el miedo nos puede llevar a conductas violentas: entro en una habitación oscura con un palo en la mano «por si acaso». No obstante, también es cierto que tenemos experiencias personales de que el miedo puede potenciar nuestra capacidad de ternura y de dependencia de los otros y las otras desde el punto de vista personal, y nuestras posibilidades de crear instituciones de justicia y gobernación que transformen el miedo en relaciones institucionales (Barber, 2004; Villa Martínez, 2002).

En definitiva, nuestra concepción de los seres humanos para hacer las paces reconoce que la constitución de la propia identidad personal y colectiva siempre se hace mediante la interacción con otras identidades y grupos humanos, que sería una vertiente positiva del esquema de la conexión. No somos cada ser humano o cada pueblo una entidad absoluta y cerrada en nosotros mismos, como en unos contenedores. El miedo que puede producir esa interdependencia para constituir nuestra propia identidad puede llevarnos a conductas violentas que forman parte de la condición humana. Sin embargo, también puede llevarnos a organizarnos personal y políticamente a partir de la asunción de nuestra humildad, terrenalidad y fragilidad desde la que afrontar por medios pacíficos la transformación de los conflictos que la interdependencia pueda generar. En todo ello seguimos trabajando.

BIBLIOGRAFÍA

The American Heritage Dictionary of the English Language (2000), Boston, Houghton Mifflin Company. Disponible en <<https://www.ahdictionary.com/>>.

APEL, Karl-Otto (1986): «Die Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie», en H.-G. BOSSHARDT (ed.): *Perspektiven auf Sprache. Interdisziplinäre Beiträge zum Gedenken an Hans Hörmann*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 45-87.

ARENDT, Hannah (1996): *La condición humana*, Barcelona, Paidós (orig. 1958).

— (1998): «Sobre la violencia», en H. ARENDT (ed.) (1998): *Crisis de la república*, Madrid, Taurus (orig. 1970).

AUSTIN, John Langshaw (1971): *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires, Paidós.

BARBER, Benjamín R. (2004): *El imperio del miedo. Guerra, terrorismo y democracia*, Barcelona, Paidós.

BAUDRILLARD, Jean (2001): *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*, Barcelona, Anagrama (orig. 1991).

BOFF, Leonardo (2001): *Ética planetaria desde el gran sur*, Madrid, Trotta.

CHILTON, Paul A. (1996): *Security Metaphors: Cold War discourse from containment to common house*, Nueva York, Peter Lang Publishing.

COLLINS, John, y Ross GLOVER (eds.) (2003): *Lenguaje colateral: claves para justificar una guerra*, Madrid, Páginas de Espuma.

DIJK, Teun A. van (2005): «War Rhetoric of a Little Ally: Political implicatures and Aznar's legitimatization of the war in Iraq», *Journal of Language and Politics*, 4 (1), 65-91.

DILLON, Michael (1996): *Politics of Security: Towards a Political Philosophy of Continental Thought*, Londres, Routledge.

FUCHSEL, Hector Grad, y Luisa MARTÍN ROJO (2003): «"Civic" and "ethnic" nationalist discourses in Spanish parliamentary debates», *Journal of Language and Politics*, 2 (1), 31-70.

HABERMAS, Jürgen (1984): «El concepto de poder de Hannah Arendt», en J. HABERMAS (ed.): *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus.

— (1998): *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta.

LAKOFF, George (1987): *Women, Fire, and Dangerous Things: What categories reveal about the mind*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press.

— (1991): *The Metaphor System Used to Justify War in the Gulf*, Berkeley, Linguistics Department.

— y Mark JOHNSON (1991): *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra.

— y Mark JOHNSON (1999): *Philosophy in the Flesh: The embodied mind and its challenge to Western thought*, Nueva York, Basic Books.

MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (1999): «El silencio como interpelación: paz y conflicto», en M. FARRELL y D. SALES (eds.) (1999): *El silencio en la comunicación humana*, Castellón, Seminari d'Investigació Feminista, Universitat Jaume I, 107-120.

— (2001): *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria.

— (2003): «Políticas para la diversidad: hospitalidad contra extranjería», *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 10 (33), 19-44. Disponible en <<https://convergencia.uaemex.mx/article/view/1581>>.

— (2004a): «La investigación para la paz después del 11 de septiembre. Una perspectiva filosófica», *Papeles de Cuestiones Internacionales*, 85, 33-42.

— (2004b): «Teorías de la guerra en el contexto político de comienzos del siglo XXI», en I. MURILLO (ed.): *Filosofía práctica y persona humana*, Salamanca, Servicio de Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca/Ediciones Diálogo Filosófico, 479-491.

— (2005a): «Filosofía e investigación para la paz», *Tiempo de Paz*, 78/Otoño, 77-90.

— (2005b): *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

— (2006): «Negative and Positive Peace», en G. GEERAERTS y otros (eds.): *Dimensions of Peace and Security: A reader*, Bruselas, Peter Lang Publishers, 23-42.

MOLINER, María (2001): *Diccionario de uso del español. Edición en CD-Rom versión 2.0*, Madrid, Gredos.

RAPOPORT, Anatol (1992): *Peace. An Idea Whose Time Has Come*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.

REARDON, Betty (1996): *Sexism and the War System*, Syracuse, Syracuse University Press.

REVILLA, Federico (1990): *Diccionario de iconografía y simbología*, Madrid, Cátedra.

— (2007): *Fundamentos antropológicos de la simbología*, Madrid, Cátedra.

SCHAFF, Adam (1966): *Introducción a la semántica*, México, Fondo de Cultura Económica.

SCHIRCH, Lisa (2005): *Ritual and Symbol in Peacebuilding*, Bloomfield, Kumarian Press.

SMITH, Anthony D. (1997): *La identidad nacional*, Madrid, Trama.

— (2000): *Nacionalismo y modernidad. Un estudio crítico de las teorías recientes sobre naciones y nacionalismo*, Tres Cantos (Madrid), Istmo.

VILLA MARTÍNEZ, Marta Inés (ed.) (2002): *El miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*, Medellín, Corporación Región.

WEBER, Max (1988): *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial.

En este trabajo se reflexiona sobre simbolismo y paz, desde la perspectiva de la filosofía para hacer las paces. Para ello se revisan las investigaciones realizadas internacionalmente y que se pueden considerar más afines a la investigación y los estudios para la paz. En primer lugar, se repasa la propuesta de Rapoport, que permite relacionar los símbolos y la paz. En segundo lugar, se estudia la semántica cognitiva tal como ha sido aplicada a las relaciones internacionales por autores como Chilton, para analizar las metáforas que constituyen el equipamiento cognitivo con el que hablamos de conceptos como seguridad y otros relacionados con la investigación para la paz. En tercer lugar, se resumen otras propuestas que incluyen el análisis de los discursos de paz y guerra y su relación con los ritos y los símbolos. Finalmente, se recapitula esta información de acuerdo con la propuesta de una filosofía para hacer las paces.

Gernika Gogoratuz es un Centro de Investigación por la Paz creado por decisión del Parlamento Vasco en abril de 1987, coincidiendo con el 50.º Aniversario del Bombardeo de Gernika. Desde 1995 está sostenido por la **Fundación Gernika Gogoratuz** y cuenta con una asociación del mismo nombre. No tiene ánimo de lucro y es independiente.

Es un espacio creativo de referencia en la investigación y acción por la paz, tanto a nivel local como mundial, que aglutine diferentes sensibilidades, contribuyendo a generar cambios y transformación social en el desarrollo de una cultura de la paz.

Organiza diversos encuentros académicos, sociales, culturales y artísticos: Jornadas de Cultura y Paz, Encuentros de Arte y Paz, Jornadas Antimilitaristas y de Memoria Histórica, y Laboratorios de Economía de Paz.

Edita la serie de publicaciones **Red Gernika**, red internacional de respaldo a procesos orientados a una reconciliación.