

IDENTIDAD CULTURAL, CONFLICTO CULTURAL Y VIOLENCIA¹

J. VILAS NOGUEIRA
Universidad de Santiago

ABSTRACT

This article examines, from a political point of view, the relationship between cultural identity and conflict, and violence. The diffusion of a certain stress in conspicuous legitimacy of cultural identity is the starting point of an inquiry into the possible meanings of the concept and into its practical consequences. Obviously they are not new-comer, but anti-individualist conceptions have proliferated in recent years in Political Science. I suggest-as a more appropriate alternative- to rescue the utilitarian approach. I contend that this outlook explains the necessary institutional features of democratic systems, because there are essential connections between the individual determination of interests and preferences and actual practices of free and rational government. My conclusion is a plea for a conception of the cultural identity as a function of the individual.

Probablemente en la distribución convencional (e «ideal») del trabajo académico, las cuestiones relativas a la cultura *sans phrase* (y, por tanto, también a la «identidad cultural» y al «conflicto cultural») corresponden a los antropólogos. Los científicos de la política podríamos tratar de la «cultura política», cuya

¹ Texto de una intervención en *Xornada de Socioloxía: Identidade Cultural e Violencia*, organizada por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de Santiago y la Fundación Caixa Galicia, coordinada por el profesor Luis Arribas (mayo 1994).

noción como veremos no se corresponde necesariamente con alguna de las concepciones antropológicas de cultura; o podríamos también —quizá deberíamos— tratar de identidades y conflictos culturales, en tanto generen escenarios de lucha por el poder o incidan en la organización del poder político, y en la lucha por él en escenarios pluriculturales.

Pero resulta difícil, y puede ser equívoco, atenerse a estas limitaciones «ideales», pues aquellos conceptos distan de ser pacíficos. Cualquiera que sea su competencia profesional, si uno ha de dar una opinión sobre estos temas, se le impone, como pre-requisito inexcusable y aunque fuese con una finalidad meramente instrumental, precisar el alcance que les atribuye.

Desde el punto de vista de la comprensividad atribuida al concepto, la palabra cultura es utilizada en antropología, con tres significados principales: *(i)* en rigurosa correspondencia con la noción de «sociedad», la cultura es el entero complejo de modos de pensamiento, representación y acción de un pueblo particular; *(ii)* la cultura comprende sólo los aspectos «subjetivos» de la vida social: el saber, las creencias, la moral, las leyes, las costumbres y hábitos de una sociedad; *(iii)* la cultura comprende el conjunto variable y peculiar de los «modos» de regular normativamente la conducta social en una sociedad. En todas estas acepciones está implicado un énfasis discriminatorio, quiere decirse, siempre que se habla de una cultura es para diferenciarla de otra u otras culturas. Finalmente, *(iv)* Malinowski como ejemplo extremo de este énfasis, lo explicita: cultura es lo que diferencia a unas sociedades de otras.

Para el análisis político, la suma extensión atribuida a la palabra cultura en las acepciones *(i)* y *(iv)*, las priva de utilidad. La identidad cultural es lo mismo que la identidad de la «sociedad» o del «pueblo» y el conflicto cultural es lo mismo que el conflicto entre sociedades o pueblos. Cabe sospechar que cierta fortuna académica de las cuestiones de la identidad y el conflicto cultural responde a la comodidad de eludir la explicitación de un postulado normativo (que, sin embargo, suele permanecer implícito) en el sentido de que la identidad de las sociedades o de los pueblos debe reflejarse en su independencia política.

En cambio, las acepciones *(ii)* y *(iii)* están más próximas a la noción particular de «cultura política». ¿Qué se entiende por tal? En la acepción prevalente, que arranca de las formulaciones de Almond, Verba y Pye, la cultura política designa un conjunto de valores, creencias, normas, racionalizaciones y símbolos orientados hacia el sistema político y sus diversos componentes, con particular referencia a los roles de los actores en el sistema. El

principal ascendente teórico de esta noción se halla en el concepto parsoniano de la *action frame of reference*, que implica la articulación de factores objetivos y subjetivos en un postulado de «acción orientada». Tal marco de referencia integra un determinado conjunto de disposiciones de reacción al entorno: cognitivas (que suponen la decodificación de la experiencia, atribuyéndole significado), afectivas (que suponen la catectización de los elementos cognitivos) y valorativas (que suministran objetivos para la acción), lo que se traduce en modos y maneras de comportamiento social más o menos típicos (por la naturaleza de las disposiciones o por su distribución estadística), cualesquiera que sean los elementos de su génesis, reproducción y cambio (la tradición, la memoria histórica, el sistema normativo, los condicionamientos socioeconómicos, etc.). Es posible, así, identificar «pautas de orientación» de los actores hacia objetos políticos, determinables probabilísticamente, siendo las orientaciones predisposiciones peculiares para la acción política.

De aquel postulado deriva lógicamente, como señaló Eckstein, que si los actores carecen de tales orientaciones o éstas son inconsistentes, sus acciones serán erráticas, anónimas. Las orientaciones son discernibles de las actitudes, como disposiciones más generales y previas a las segundas. Un modelo psicológico de estímulo-respuesta subtiende esta concepción, pero a diferencia del modelo behaviorista inicial, de un solo estadio, en el que no hay cabida para la intervención de elementos subjetivos entre los estímulos (experiencia de las situaciones objetivas) y las respuestas (acciones), es un modelo de dos estadios, pues las respuestas están mediadas por el procesamiento subjetivo de las experiencias. Por tanto, la cultura política es un concepto científico, o con pretensiones de tal, de formulación externa a un grupo particular.

Las orientaciones que se manifiestan habitualmente en una colectividad pueden ser llamadas «temas culturales». Pye distinguió cuatro temas, formulados dicotómicamente, particularmente útiles para la discriminación comparada de las culturas políticas: confianza/desconfianza, jerarquía/igualdad, libertad/coerción, e identificación parroquial/identificación nacional. Putnam, por su parte, consideró la antítesis conflicto/armonía (o, al menos, tolerancia) como el tema clave para el análisis comparado de las culturas políticas.

Esta enumeración de «temas culturales», sobre todo en el caso de Pye, están evidenciando una referencia exclusiva a culturas nacionales. Pero, conceptualmente no hay nada que imponga esta exclusividad. Por el contrario, la primera observación que

se nos impone es la constatación de la relatividad de la predicación de una «cultura particular», en su manifestación empírica. Por ello, no hay ninguna conexión necesaria entre la comprobación de una particular «cultura» y la postulación de la colectividad en que se encarna como un «pueblo» o «sociedad», en el sentido de soporte de, o «merecedor» de, una organización política independiente.

Como predicado de la palabra identidad, la cultura expresa el sentimiento de pertenencia a un grupo (posiblemente, pero no necesariamente, individualizado por un conjunto de orientaciones, o una particular distribución estadística de las mismas) que se afirma por la proclamación de valores (real o presuntamente diferenciados respecto de los propios de otros grupos o a ellos atribuidos), que suelen comportar contenidos prescriptivos de pautas de acción (más o menos extensos y más o menos vinculantes). Consiguientemente, por definición, las identidades culturales se definen en un contexto relacional, contexto que puede ser tematizado en términos de antagonismo. Por tanto, se trata de una noción práctico-social, que en sus concreciones particulares suele apoyarse en una formulación interna al grupo.

Aunque no se sigue de ello una peculiar naturaleza del grupo al que se atribuye una identidad cultural, seguramente es más fácil encontrar identidades culturales robustas en grupos adscriptivos. Existen grupos asociativos, como los partidos políticos, de los que se puede predicar una cultura particular, pero es poco frecuente que el sentimiento de identidad colectiva, en estos grupos, se tematice como «identidad cultural».

No hay ninguna razón para entender que diversas identidades culturales hayan, necesariamente, de colisionar. Es verdad que, por definición, cualquier identidad se formula por referencia a una alteridad, de aquí la virtualidad polemológica inherente a las identidades colectivas. Pero esta definición polemológica se produce por «estratos» o «niveles». Nada obsta, cuando el «nivel» de referencia de la identidad colectiva es distinto, a la compatibilidad. Al igual que las cajas chinas o las muñecas rusas, la pluralidad de identidades culturales pueden incluirse de menor a mayor en un mismo cuerpo, piénsese en identidades culturales de base territorial (uno puede identificarse, sin mayores problemas de colisión, con la «cultura» de un determinado agregado urbano, de una determinada región, de una determinada nación, e incluso de algún ámbito supranacional²). La

² Cuando, como es ahora común en las encuestas de opinión, se pregunta: «se siente usted más español que gallego, más gallego que español, o

misma ausencia de colisión puede darse en caso de identidades culturales respecto de grupos con definición y objetivos que no interfieran recíprocamente (por ejemplo, en algunos países una determinada identidad religiosa y la identidad nacional, etc).

Si tomamos la expresión en sus propios términos, sólo en niveles micropolíticos se puede negar la constatación de pluralidad cultural. Una sociedad nacional puede ser más o menos homogénea, pero nunca lo será tanto que no se puedan discernir «culturas particulares». Tampoco hay ninguna evidencia empírica de que la homogeneidad cultural tenga una relación directa e inequívoca con el grado de consenso político fundamental. Precisamente, en algunas sociedades culturalmente más homogéneas se ha manifestado con mayor acuidad una bipolarización ideológica fundamental: por ejemplo, el tema de las «dos Francias» (no hablo de las «dos Españas» porque a efectos de mi argumento es un ejemplo quizá menos concluyente). Se puede decir que esta bipolarización tiene raíces socio-culturales, pero, en términos generales, tal proposición dista de haber sido demostrada y es legítimo preguntarse si la determinación fundamental no ha sido la inversa, si no han sido las diferencias ideológicas (de inspiración más «política» que cultural) las determinantes de diferencias culturales (o aparentemente, tales).

Por estas razones, y por otras que derivan de posiciones personales, mi exposición va probablemente contra corriente de las ideas hoy dominantes en las élites culturales y políticas, e incluso de una corriente, casi una «ofensiva», en la Ciencia Política última, muy proclive a enfatizar los aspectos «identitarios» o «comunitaristas», en perjuicio de los fueros del papel y la responsabilidad del individuo que, a mi modo de ver, se inscribe en un movimiento irracionalista, por una parte, llamativamente contrario a los supuestos institucionales del régimen liberal-democrático, que aquellos autores suelen defender e incluso pretenden mejorar; por otra, que, parece, sólo males, a veces trágicos, puede comportar.

igual de español que gallego», lo que se está evidenciando es que existen formulaciones de la identidad gallega que rivalizan con la identidad española, esto es que incluyen proposiciones, con ánimo prescriptivo, en el sentido de que para los gallegos Galicia es, o debería ser, la nación, la patria, o que debería ser un Estado independiente. La pregunta: «se siente usted más gallego que vigués...» tiene la misma estructura lógica que la anterior. Si, en cambio, no suele hacerse tal pregunta es porque no existen formulaciones de una identidad viguesa al mismo nivel que la identidad gallega.

Para decirlo abruptamente, las identidades culturales sólo se traducen en conflictos políticos cuando líderes de grupos humanos, definidos o no culturalmente, suscitan pretensiones políticas, desde posiciones de poder o de contrapoder, respecto de la conducta de miembros de otros grupos humanos, que son vistas por estos (o por una élite de los mismos) como agresión a su patrimonio cultural, esto es, a sus valores y pautas de acción específicos (o imaginados tales).

Algunos científico-políticos, ya clásicos, como Lipset y Rokkan, atribuyeron particular incidencia en la conformación y desarrollo de los sistemas políticos nacionales europeos a la presencia o ausencia de ciertas líneas de *cleavage*. Es verdad que estos *cleavages* no se referían todos a elementos culturales, aunque sí alguno, como el religioso. Pero otros, aunque en relación, por ejemplo, con posiciones estructurales en el proceso de producción material, y consiguiente contraposición de intereses, *verbi gratia*, entre trabajadores industriales y burguesía, tienen, o tuvieron, cuando menos, innegable reflejo en la definición de identidades culturales, y el elemento de una cultura proletaria, generada y reproducida en la concentración de gran número de trabajadores en las plantas industriales fue aducido con mucha frecuencia por Marx como factor determinante de disposiciones solidarias, imprescindibles para el desarrollo del comunismo.

Sin discutir la teorización de Lipset y Rokkan, creo que tiene toda la razón Sartori cuando subrayó que la presencia de *cleavages* sociales o culturales no impone, necesariamente, un reflejo político. Y, en referencia a otras cuestiones, pero en parecido sentido, Lijphart ha evidenciado que la segmentación socio-cultural no impide la posibilidad de convivencia democrática en un sistema político común, a virtud de disposiciones de transacción y compromiso de las élites respectivas (y otros factores que afectan menos directamente a mi argumento), como se revela en las democracias-consociacionales.

Sin referencia directa a estos autores, March y Olsen, en su caracterización de la visión dominante de la política, a partir de los años 1950, redundan en la cuestión, en términos generales, a propósito de lo que llaman «contextualismo». Con ello quieren expresar que los análisis de las estructuras y procesos políticos los contemplan como una mera función de un determinado entorno «no-político» o «pre-político», sobre todo de la estructuración de clases sociales, pero también de un entorno físico o de otra clase, en particular por lo que afecta a nuestro tema, de etnicidad, lenguaje y cultura. Desde luego, resulta llamativo que estos autores refieran particularmente el contextualismo a los

últimos 40 años, dada su notoria antigüedad en el pensamiento político, pero dejando de lado esta cuestión, puede concordarse con ellos en que resulta irrealista, en la medida en que se opone a muchas evidencias históricas, postular que las estructuras políticas hayan de reflejar, o deban de reflejar, una estructura social previa, ignorando la virtualidad conformadora de estructuras y procesos sociales que implica lo «político» (por otra parte, siempre subsistiría el problema de en función de qué entorno se derivan las estructuras políticas: las clases sociales, la geografía, el clima, la cultura, etc.?)

A partir de lo dicho, podemos subrayar algunos puntos:

Primero: no hay conflicto cultural, o si lo hay es irrelevante políticamente si la imposición de una identidad cultural a miembros de otros grupos, incluso cuando suponga un proceso de plena aculturación, se realiza por instrumentos no políticos, por ejemplo, el «comercio cultural espontáneo» (del modo que imaginaba Stalin la solución de los problemas nacionales en la URSS), o cuando aún utilizándose instrumentos políticos, la empresa y los instrumentos son considerados legítimos por la población destinataria de las medidas de aculturación.

Segundo, una obviedad: lo que se enfrentan en el conflicto cultural son grupos humanos o sus dirigentes. Por eso, en el conflicto cultural, a veces, unos hombres matan a otros. Las culturas pueden ser todo lo plurales y diferentes que se quiera, pero, en rigor, las culturas no se enfrentan. Se pueden enfrentar hombres por razones culturales, de verdad o como pretexto, y a este propósito legitimar sus posiciones encontradas sobre «identidades culturales» rivales, pero decir que dos culturas se enfrentan es una metáfora. Precisamente, ignorar el carácter metafórico de estas expresiones es uno de los recursos del irracionalismo dominante.

Tercero: los grupos soporte de las identidades culturales son, como probablemente todo grupo humano, escenario de relaciones de poder. Hay quien manda y quien obedece. Incluso en sistemas democráticos no es seguro que las políticas de sus dirigentes reflejen adecuadamente las demandas u opiniones de la mayor parte de los integrantes del grupo. Por tanto, aunque puede acontecer, un conflicto «cultural» entre dos grupos no necesariamente refleja las posiciones de los miembros no de élite de los dos, o uno de los grupos (hace ya tiempo y en términos más generales, lo dijo Murillo Ferrol, en su crítica de la perspectiva bentleyana).

Cuarto: de lo anterior se desprende que la legitimación de posiciones de poder o de contrapoder en función de identidades culturales puede ser, y de hecho a veces es, insidiosa.

Quinto: Las personas tienen una identidad cultural, en rigor tienen varias, pero las culturas y las «identidades culturales» no tienen personas. La pertenencia a un grupo cultural particular es una circunstancia de la que no derivan necesariamente imperativos morales. Dado que la proclamación de una identidad cultural suele comportar una vocación prescriptiva de conductas, si se quieren salvar los valores de la autonomía y de la responsabilidad individual y, por tanto, de la integración democrática de las decisiones de poder, esta prescriptividad no puede entenderse en términos absolutos. Particulares imperativos identitarios pueden ser subordinados a otros más exigentes, identitarios o no. Si los imperativos morales se basan en disposiciones fuera del control del individuo, la responsabilidad moral individual se diluye y queda expedita, y hay mil ejemplos de ello, la vía al despotismo. Que el despotismo se justifique «culturalmente» puede resultar consolador para algunos, pero no cambia su naturaleza. La razón de que no haya alternativa es que los grupos no tienen conciencia moral. Las identidades culturales se basan en valores comunes (de verdad o imaginariamente), pero en el caso de que se pretenda su virtualización política, los objetivos y los medios para alcanzarlos son definidos necesariamente en escenarios de poder (internos al propio grupo «cultural»).

La relación entre personas e identidades colectivas es el punto central de la ofensiva «comunitarista» contra el utilitarismo. El ataque suele comportar una caricaturización de la perspectiva utilitaria. No existen personas en abstracto como sujetos de decisión, y las personas «realmente» existentes se constituyen en ámbitos de identidad colectiva. Estas personas «realmente» existentes no son capaces de formular preferencias «realmente» individuales. En contra de la suposición, que se presta a los utilitaristas, de que la determinación de preferencias es previa al proceso político, sería éste el lugar estratégico de su producción, como consecuencia, precisamente, del juego comunitario.

A este respecto, conviene subrayar una confusión sólita (y bastante penosa) en la crítica anti-utilitarista entre los planos genético y lógico. La afirmación utilitarista de que en los procesos políticos, las personas suelen buscar la maximalización de sus intereses o la satisfacción de sus preferencias es un postulado de naturaleza *lógica*. De ello, no se infiere en ningún modo que la formación de las preferencias o la representación de los intereses sean *genéticamente* previas a los procesos políticos. ¡Si la

propia condición de ciudadano, que es el prerrequisito para la actuación política de aquellos objetivos, es una determinación política!

Desde luego, parece absurdo negar que las personas sujeto de decisión están situadas social y culturalmente, pero de ello no se infiere que no sean capaces de formular preferencias individuales al servicio de la satisfacción de sus intereses, esto es de la representación que se hacen de sus objetivos (por el contrario, lo verdaderamente problemático es la formulación de «preferencias colectivas»). De otro modo se niega la libertad individual, lo que puede ser admisible, pero entonces se evaporan los fundamentos institucionales del régimen liberal-democrático: ¿qué sentido tiene el sufragio universal o el principio de «un hombre, un voto», si los electores son incapaces de formular preferencias individuales? En un mundo, en que las personas no son dueñas de sus preferencias, la defensa del principio liberal-democrático resulta cínica e inmoral.

Probablemente, no es preciso llegar tan lejos como Giddens, cuando critica la identificación parsoniana de voluntarismo con «internalización de valores» en la personalidad y de consiguiente con motivación psicológica («disposiciones-necesidad»), concluyendo que aquella concepción dispone el escenario, pero construye a los actores a reducirse al guión que se les ha escrito. No creo que sea inevitable esta lectura determinista de Parsons; pero, en todo caso, si se niega la competencia individual todo el edificio liberal-democrático se derrumba.

¿Qué papel juega la violencia en la resolución de los conflictos culturales? El mismo, creo, que en cualquier otro tipo de conflicto. ¿Equivale esto a ignorar que frecuentemente la violencia encuentra mejor legitimación sobre la base de argumentos «identitarios» que de otro tipo? Naturalmente que no, pero esto obedece a una utilización insidiosa de la identidad cultural. Véamos por qué.

En primer lugar, convendría intentar precisar qué se entiende por violencia. Aunque desde comienzos de los 1960 se ha generado un gran interés por los temas de violencia política colectiva en el ámbito de la Ciencia Política, la definición de la violencia resta una cuestión polémica. El primer problema es si la violencia es inherente o contingente a las relaciones humanas. Si se considera inherente, puede ser definida como un tipo de comportamiento cuya definición es, valga la palabra, «escalar». Quiero decir que si ordenamos los posibles comportamientos humanos por referencia a una dimensión determinada, en este caso, la influencia en la conducta ajena, aquellos comportamien-

tos que se sitúan en lo alto de la escala, por la especificidad de los medios empleados o el grado de presión ejercido, serán considerados violentos. La violencia, por tanto, más que un tipo diferente de relación humana, es una cuestión de énfasis, con la consecuencia derivada de que su determinación es relativa. La posesión de mayores y mejores recursos materiales, como la fuerza física o la riqueza, o inmateriales, como la fuerza de carácter o el saber, es susceptible de generar, en caso de su uso inmoderado, relaciones violentas. Así, algunos sociólogos y otros académicos han hablado de violencia «simbólica». Entonces, es posible que las relaciones más «violentas» sean precisamente aquellas que otros escritores más tradicionales presentan como prototipos de relaciones de «amor». ¿Dónde se puede encontrar con más facilidad violencia «simbólica» que en las relaciones de pareja (hetero u homosexual) o en las relaciones de los «pastores» religiosos con sus fieles?

Pero, aún en el caso de considerar la violencia inherente a las relaciones humanas, es más útil caracterizarla instrumentalmente. En este sentido, podríamos definir la violencia como la utilización de la fuerza física, o su amenaza caracterizada, y marginalmente la utilización de presiones psicológicas extraordinarias, ya por la gravedad de los recursos utilizados, ya por la gravedad de las consecuencias con que se amenaza al destinatario. La violencia no es un grado en una escala de influencia o poder, sino un recurso posible (y, desiderativamente, a minimizar) de las relaciones de poder e influencia. Y aunque esta definición tiene un inevitable margen de imprecisión, siempre es menor que en la acepción anterior.

Por otro lado, la mayor parte de los estudiosos, por ejemplo Gurr, reducen la noción de violencia política a los conflictos internos a una comunidad política (*polity*), dejando para las relaciones internacionales o la polemología, el estudio de las relaciones de violencia entre Estados.

La definición instrumental de la violencia política permite deslindarla claramente de la agresividad. La existencia de pulsiones agresivas en la psique humana es constante a lo largo de la historia y nada autoriza a suponer su desaparición en un futuro previsible (en los no previsibles puede pasar, obviamente, cualquier cosa). La historia de la civilización, o de las civilizaciones, se explica, entre otras cosas, como consecuencia de procesos de represión, derivación o sublimación de pulsiones agresivas. Estos procesos tienen, también, sus costes para la economía de la psique individual y a veces para las colectividades; los beneficios de la civilización no son gratuitos. Si pese a ello atri-

buimos una valoración positiva al término civilización es porque consideramos que sus beneficios son mayores que su «precio».

El recurso a la violencia está presente también, en mayor o menor grado, a lo largo de la historia de la humanidad (y en la medida en que sea legítimo proyectar categorías antropomórficas sobre el mundo animal no humano, está presente por doquier en este dominio), pero a diferencia de la agresividad puede suponerse su reducción, en extensión e intensidad (aunque probablemente es irrazonable excluirla totalmente). En la actualidad, se sigue considerando legítimo, en ciertos casos y por ciertas instancias, el recurso a la violencia. La célebre definición del Estado, por Max Weber, como organización que ostenta el monopolio del uso legítimo de la violencia ha podido ser objeto de alguna propuesta de corrección, para mejorar su operacionalidad empírica, pero estas propuestas no alteran la idea cardinal. Seguimos pensando, o actuando como si lo pensáramos, que hay violencia legítima y violencia ilegítima.

A este propósito de la violencia legítima es útil evocar algunos desarrollos de Freud, contemporáneo de Weber, en uno de sus escritos menores (y últimos), sobre las relaciones entre el Derecho y la fuerza. El Derecho y el recurso a la fuerza, a nuestro efecto, el recurso a la violencia política no legítima, aparecen a la conciencia como antagónicos. Pero, dice Freud, retrocediendo a los orígenes arcaicos de la Humanidad, el Derecho aparece como un subproducto del triunfo de la violencia. En principio, los conflictos de pretensiones entre los hombres son solucionados por el recurso a la fuerza, del mismo modo que en el reino animal. Ciertamente, los hombres somos algo más que animales, pero esta diferencia no se ha traducido necesariamente en un menor recurso a la fuerza, sino en una mayor potencialidad de conflictos, porque las pretensiones de los individuos humanos son más ambiciosas y complejas (y, a partir de un cierto estadio del desarrollo humano, incluyen objetivos de satisfacción diferida) que las de los animales irracionales y más sofisticadas, incluyendo metas inmateriales y abstractas.

En la primitiva horda humana la mayor fuerza muscular decidía la pertenencia de las cosas o el conflicto de voluntades. Después la fuerza muscular fue reforzada por el empleo de herramientas: triunfaba aquel que poseía las mejores armas o mayor aptitud en su manejo. Con la adopción de las armas, la superioridad intelectual comienza a ocupar la plaza de la fuerza muscular bruta, pero el objetivo de la lucha sigue siendo el mismo: por el daño que se le inflige, una de las partes contendientes es obligada a abandonar sus pretensiones o a desistir de su oposición.

La forma más completa de alcanzar este objetivo es la pura aniquilación del rival. Tal resultado no sólo ofrece la obvia ventaja de que éste no puede reiniciar el conflicto, sino también otra más sofisticada, en cuanto su destino sirve como escarmiento, disuadiendo a otros de seguir su ejemplo.

En un momento dado de la evolución de las relaciones humanas, el propósito homicida es sustituido por el de sometimiento del vencido, sobre la base de su utilización para realizar servicios útiles al dominador. En lugar de emplear la fuerza para matar al rival se la emplea para subyugarlo. Este es el origen del respeto por la vida del rival. Pero la utilidad de subyugar al vencido tiene un coste de inseguridad, dado su deseo latente de venganza. La reducción razonable de este coste, para que no exceda aquella utilidad, pasa por la dominación concertada. Aquí se halla el origen del Derecho y de la política, pues se instituyen relaciones de dominación no reductibles al mero recurso a la fuerza física. El poderío de los unidos representa ahora el Derecho, pero para que este poder esté relativamente asegurado, es preciso que la unidad del grupo sea permanente. El grupo dominante es representado como «comunidad» (desde luego, lógicamente hay una comunidad de intereses y sociológicamente suele implicar algunos otros elementos comunes) y el poder es imputado a la comunidad, que es, o pretende ser, una nueva unidad psicológica.

Pero la explicación del Derecho como formalización de un poder generado por el triunfo de la fuerza o de la violencia no se reduce a los orígenes arcaicos de la Humanidad. Se repite, desde entonces, cada vez que se instituye un orden jurídico radicalmente nuevo. Ya Kant constató la imposibilidad de legitimar jurídicamente el poder revolucionario. Y, dado que hemos postulado una definición instrumental de la violencia, su indefectible presencia en la génesis del Derecho, no tiene porqué degenerar en una perspectiva cínica.

La mejor fundamentación de la violencia política legítima, y en los tiempos modernos de su monopolio, se encuentra, pues, en una perspectiva utilitarista. Por ello, también es verdad, y aunque no sea nuevo ha sido enfatizado por los mejores espíritus de nuestro tiempo, incluso la violencia legítima está sometida a una tensión a su reducción al mínimo imprescindible. Dicho de otra forma, quizá más expresiva, la instancia legitimada para el uso de la violencia debe esforzarse por reducir en cantidad y «cualidad» el recurso a la misma al mínimo necesario. La reducción en cantidad se explica por sí sola; la reducción en «cualidad» implica medios ritualizadores de la violencia y suavización de las consecuencias para los destinatarios de su uso. Si esta ten-

sión reductora es abandonada y, por el contrario, da paso a un abuso de la violencia «legítima», la instancia monopolizadora de su empleo corre el riesgo de deslegitimarse. Figuradamente, podríamos decir que la utilidad marginal del recurso a la violencia legítima presenta una curva en rápida caída, tanto por razones de sensibilidad ética, que son las aquí evocadas, como de eficacia gubernamental, menos concluyentes y cuya discusión, por tanto, nos alejaría de nuestro tema.

Si el recurso a la violencia es la última razón del Estado o, más en general, del poder político institucionalizado, quiere decirse que hay otros recursos anteriores en el orden lógico y cronológico y sólo cuando la utilización de estos recursos fracasa interviene la violencia legítima. La fenomenología de posiciones y objetivos contrapuestos y de recursos movilizados en el proceso político es tan compleja y variable que es insusceptible de una presentación esquemática. A nuestro propósito, basta subrayar que existe un casi común acuerdo en que lo que especifica el proceso político democrático es la legitimación del conflicto y el objetivo de su resolución mediante procesos de negociación, transacción y compromiso.

Aunque sea una respuesta poco iluminadora, parece plausible pensar que la frecuencia y la intensidad de los fenómenos de violencia política colectiva se conectan directamente con deficiencias de virtualidad de aquellos procesos de negociación, transacción y compromiso.

Respecto a los móviles de las pretensiones enfrentadas, hay una tradición que encuentra particular éxito entre los profesores, quizá por su utilidad pedagógica, que refiere las contraposiciones de objetivos políticos a una matriz sustancialmente dual: hay conflictos de intereses y hay conflictos de valores. A mí (obviamente, no sólo a mí) me parece bastante insatisfactoria, pero como esta concepción está refrendada también por el «sentido común», la incluiré en la argumentación.

Aunque hay notables excepciones como Hume y en su tradición otros autores, casi todo el mundo, incluidos los profesores, suelen considerar que la lucha por valores es más noble que la lucha por intereses. Tal suposición subtiende también investigaciones con fuerte énfasis empírico. Piénsese, por ejemplo, en la diferenciación por Inglehart entre valores materialistas y post-materialistas. Aunque el trabajo empírico de este autor sea muy meritorio, la hipótesis básica de partida ni es nueva (*primun vivere, deinde philosophare*), ni convincente en términos generales, pues también desde antiguo es conocido el recurso de ciertas élites a «valores inmateriales» para distraer a las poblaciones

no de élite de objetivos, quizá «menos nobles», pero sin duda más perentorios.

Si tomamos en serio la hipótesis de Freud sobre la génesis del Derecho, hemos de reparar en que sus desarrollos posteriores no están exentos de alguna contradicción, como cuando subraya el valor moral y «pacificador» de los vínculos comunitarios. La atribución a la comunidad de una unidad psicológica ha sido un artificio minimizador de la violencia individual y ritualizador de la violencia política legítima. Esto lo vio y lo escribió Hobbes mejor que nadie. Pero la imputación comunitaria de la violencia legítima ni garantiza su reducción, sino sólo su desplazamiento hacia niveles «superiores», ni precluye el hecho, reiteradamente aludido, de que las organizaciones políticas que «personifican» esas comunidades afectivas son, al menos en los tiempos históricos, escenarios de poder, *poleis* divididas, como, a otro propósito, lamentó Platón. Como dice el mismo Freud, el Derecho de la «comunidad» se torna en expresión de la desigual distribución del poder entre sus miembros; las leyes son hechas por y para los dominantes y conceden escasos derechos a los subyugados. Habrá de esperarse a la contemporaneidad para encontrar distribuciones relativamente igualitarias del poder.

La pregunta es si en los procesos de negociación y compromiso, en los regímenes liberal-democráticos, los valores y demás pautas culturales merecen un tratamiento diferenciado de los «intereses». La primera observación al respecto es la suma equivocidad del término intereses. Cuando, como en este caso, es utilizado por contraposición a valores parece obtener alguna razonable precisión, pero siempre permanece el problema de su equivocidad inicial. En efecto, básicamente, el interés puede ser concebido como la representación de un objetivo del agente social. Pero estos objetivos, en primer lugar, pueden ser inmediatos o a plazo, y el plazo ser corto, medio o largo. Y fácilmente es pensable que la satisfacción de mis objetivos inmediatos puede entrar en contradicción con mis objetivos aplazados (naturalmente, si como hizo Pizzorno en alguno de sus escritos, negamos la unidad psicológica del yo, en razón a sus sucesivos —y virtualmente infinitos— avatares, no hay problema porque no hay identidad individual pensable. Ni siquiera ha existido Pizzorno, sino muchísimos «pizzornos» y nunca sabremos si los «pizzornos» anteriores y posteriores al que formuló esta llamativa proposición la compartían o no).

Por otra parte, las acciones de los individuos pueden ser reputadas contrarias a sus «intereses objetivos». Se puede pensar que las personas no siempre actúan de modo a satisfacer sus

«verdaderos» intereses, lo que legitima que un poder filantrópico intente condicionar sus comportamientos, aún en aquellos casos, en que estos no inciden directamente en la esfera de acción o los intereses de otras personas (digo «directamente», porque indirectamente todo incide en todo, y si no se establecen límites al respecto, se puede justificar filantrópicamente la tiranía más absoluta que pueda ser pensada; de aquí que las medidas del poder público, en estos casos, deban ser muy parsimoniosas).

Para acabarlo de complicar, con frecuencia los intereses de una persona están condicionados o mediados por los «intereses» de los diversos grupos en los que se integra. Por consiguiente, al problema de la eventual colisión entre intereses temporalmente inmediatos y aplazados, subjetivos y «objetivos», se sobrepone el problema de los intereses individuales inmediatos y de los mediados por los «intereses del grupo».

Si mezclamos los tres problemas, el planteamiento resulta claramente espinoso: entre los intereses directamente individuales los hay temporalmente inmediatos y aplazados (y podría haberlos, «verdaderos» y «falsos»); los intereses (individuales) determinados por los intereses de grupo son con más frecuencia aplazados, pero sobre todo, muchas veces el horizonte de su eficiencia es la posteridad. Las invocaciones al interés de clase (y algunas otras) incluyen explícitamente la probabilidad de que «nosotros» no alcanzaremos a ver la consecución de nuestros objetivos. Sólo las generaciones posteriores disfrutarán de ellos. Un pronunciamiento de este tipo puede ser éticamente plausible y emocionalmente convincente, pero parece que ya poco tiene que ver con «intereses».

Por otra parte, los valores sociales suelen inducir objetivos de la acción y la consecución de estos objetivos suele ser representada como intereses. Más fácil es discernir entre intereses materiales e intereses inmateriales. Pero, incluso los intereses inmateriales en la medida en que se persiguen o realizan en la vida social se apoyan necesariamente en supuestos materiales, por ejemplo, oportunidades de poder en organizaciones políticas, culturales, etc. Un sujeto puede considerar sinceramente que la defensa de una determinada lengua es un valor impuesto por su identidad cultural; puede perseguir, muy sinceramente, los objetivos práctico-sociales que derivan de ese valor y mostrarse enteramente «desinteresado» respecto de los recursos políticos y económicos que se movilizan para la consecución de aquellos objetivos, pero, le guste o no, la administración de tales recursos genera también intereses materiales.

Como esto no suele ser visto, o es considerado secundario, los conflictos culturales se presentan como implicando valores y no intereses, lo que atribuye, pues, un plus de legitimidad a las pretensiones de las partes, dificultando la obtención de compromisos. Por otro lado, las formulaciones de valores propenden a una mayor permanencia que las de intereses directamente materiales, lo que, *ceteris paribus*, también dificulta el compromiso.

Es, por tanto, perfectamente explicable que sea más frecuente y más intensa la legitimación del recurso a la violencia en base a motivos de «identidad cultural» que sobre otros fundamentos. ¿Hay alguna solución? Quizá no, pero se pueden estimular actitudes minimizadoras del riesgo del recurso a la violencia para la resolución de los conflictos culturales. Estas actitudes han sido descubiertas hace tiempo e inspiran el *desideratum* de los sistemas liberal-democráticos. Son la afirmación de la autonomía y la responsabilidad moral del individuo; el respeto a las personas y a las minorías, o dicho con otras palabras, la admisión de un umbral de no disponibilidad de un mínimo de valores e intereses por parte de individuos y grupos; la subordinación, más allá de este umbral, de los objetivos parciales a procesos de negociación, transacción y compromiso; y la tendencia a la reducción del potencial emocional simbólico-político. Esto es, la paz civil y la convivencia entre culturas diferentes tendrán más oportunidades en la medida en que se acierte a enfatizar el carácter convencional (en el sentido del pensamiento «burgués» clásico) de las unidades políticas y el carácter normal de la pluralidad cultural de las sociedades.