

Nuevas formas de resolución de conflictos: transformación, empoderamiento y reconocimiento

Novas formas de resolução de conflitos: transformação, empoderamento e reconhecimento

New forms of conflict resolution: transformation, empowerment and recognition

Vicent Martínez Guzmán

Doctor en Filosofía por la Universidad de València.

Director de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, Universitat Jaume I, Castellón - España.

Sonia París Albert

Doctora por la Universitat Jaume I en el programa "Paz, Conflictos y Democracia".

Vicedirectora de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, Universitat Jaume I, Castellón - España.

R esumen

En el presente trabajo, se da cuenta de la perspectiva filosófica que se adopta en el campo científico del Estudio de los Conflictos dentro del marco de la Investigación para la Paz. Se parte de una concepción filosófica de la "condición humana" y se toma como hilo conductor el empoderamiento y el reconocimiento como instrumentos adecuados para una transformación pacífica de los conflictos. Se profundiza, además, en la relación que tiene la doctrina del reconocimiento con el problema de las desigualdades y la filosofía política de la justicia. Se defiende que no se pueden desvincular las políticas del reconocimiento, más ligadas a la identidad y la cultura, de las políticas de la justicia, más atentas a la transformación pacífica de las desigualdades humanas, la pobreza, la miseria, la marginación y exclusión. Como ejemplo de esta propuesta, se hace uso del último informe del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo Humano.

Palabras clave: resolución de conflictos, empoderamiento, reconocimiento, justicia social.

R esumo

No presente trabalho é discutida a perspectiva filosófica que foi adotada no campo científico do Estudo dos Conflitos, dentro dos limites da Investigação para a Paz. Parte-se de uma concepção filosófica da "condição humana" e toma-se como fio condutor o empoderamento e o reconhecimento como instrumentos adequados para uma transformação pacífica dos conflitos. Aprofunda-se, ademais, na relação da doutrina do reconhecimento com o problema das desigualdades e a filosofia política da justiça. Defende-se que não é possível desvincular as políticas do reconhecimento, mais ligadas à identidade e à cultura, das políticas da justiça, mais atentas à transformação pacífica das desigualdades humanas: a pobreza, a miséria, a marginalização e a exclusão. A fim de exemplificar esta proposta, utiliza-se o último informe do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento Humano.

Palavras-chave: resolução de conflitos, empoderamento, reconhecimento, justiça social.

A bstract

This paper uses the scientific field of Conflict Studies, within the framework of Peace Research. It is based on a philosophical conception of the "human condition" and is guided by the notions of empowerment and recognition as tools suitable for the pacific transformation of conflicts. It also looks at the relation of the doctrine of recognition with the problem of inequality and with a political philosophy of justice. It maintains that one cannot separate policies of recognition, more closely linked to identity and culture, from policies of justice, more attend to the pacific transformation of human inequalities, poverty, indigence, marginalization and exclusion. As an example of this proposal, it uses the most recent report of the United Nations Human Development Program.

Key words: conflict resolution, empowerment, recognition, social justice.

Introducción

Estas reflexiones se insertan en el contexto de este número de la Revista *Katálysis* dedicado a “El poder judicial, cultura y sociedad”, respondiendo a la invitación de los editores. Entre sus consideraciones para preparar este número se incluyen *as novas formas de resolução dos conflitos*.

Nuestra propuesta¹ será dar cuenta de la perspectiva filosófica que adoptamos en el nuevo campo científico del Estudio de los Conflictos dentro del marco de la Investigación para la Paz. Ésta será, pues, nuestra aportación a las nuevas formas de resolución de conflictos que, por las razones que argumentaremos más adelante, preferimos llamar “transformación”. Tomaremos como hilo conductor el empoderamiento y el reconocimiento como instrumentos adecuados para una transformación pacífica de los conflictos. En esta ocasión profundizaremos, además, en la relación que tiene la doctrina del reconocimiento propuesta por Axel Honneth que es la que adaptamos a nuestra propuesta desde la filosofía para hacer las paces, con el problema de las desigualdades y la filosofía política de la justicia. Para ello daremos cuenta brevemente del debate entre Nancy Fraser y el propio Honneth y defenderemos que no se pueden desvincular las políticas del reconocimiento, más ligadas a la identidad y la cultura, de las políticas de la justicia, más atentas a la transformación pacífica de las desigualdades humanas y la pobreza, la miseria, la marginación y exclusión. Para ello haremos uso del último informe del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo Humano.

En primer lugar sintetizaremos nuestra propuesta de análisis de los conflictos en el marco de nuestra filosofía para hacer las paces y la concepción de los seres humanos en la que estamos comprometidos. Seguidamente nos centraremos en el tema de los tipos de reconocimiento que pueden ayudar a la transformación pacífica de los conflictos desde el punto de vista interpersonal e institucional y, finalmente, nos referiremos a qué relación puede tener el reconocimiento con el hecho de que la transformación de los conflictos no se haga “a cualquier precio”, sino que sea una “transformación pacífica con justicia”.

La transformación positiva de los conflictos desde la filosofía para hacer las paces

La formulación del objetivo fundamental de nuestra investigación que venimos usando últimamente es la siguiente: *buscar formas pacíficas de transformación del sufrimiento que unos seres humanos nos causamos a otros y a la propia naturaleza*. Este sufrimiento puede ser personal, estructural o basado en la violencia cultural o

simbólica. Tiene, además, una dimensión ecológica. Hacer sufrir (del latín *sufferre*) es hacer que unos seres humanos o la misma tierra lleven (*fero/ferre*) su vida o su terrenalidad, por debajo (*sub*) de sus capacidades, potencialidades, o competencias como seres humanos; que pierdan “humanidad”, “se degeneren” y, en el caso de la tierra, “se desnaturalice”, pierda aquello que la hace funcionar “naturalmente”. Como hemos estudiado en otro sitio (MARTÍNEZ GUZMÁN, 2001, p. 119) ya el viejo Aristóteles decía que la violencia la comprendemos por su anulación de lo que podríamos decir que “ocurre naturalmente”. Hacer sufrir es, en nuestra interpretación, ejercer la violencia contra otros seres humanos y la naturaleza.

Para cumplir este objetivo, cada disciplina puede adoptar sus propios instrumentos. En nuestro caso, nuestras reflexiones se insertan en el marco de la filosofía conocida como Teoría Crítica promovida por los autores de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, Apel y Habermas, con una fuerte influencia de la fenomenología y la filosofía del lenguaje, especialmente, la teoría de los actos de habla. Esta herencia filosófica, por una parte está comprometida con la emancipación de los seres humanos y supone un análisis crítico de las formas en que los seres humanos configuramos nuestras relaciones en sociedad, denunciando las diferentes formas de dominación, marginación y exclusión (expresiones de lo que hemos llamado “sufrimiento” y “violencia”); y por otro, el desarrollo de diferentes aspectos de la teoría de la acción comunicativa propuesta por el citado Habermas.

No obstante, precisamente por estar atentos a esas diferentes formas de sufrimiento y violencia en muchas ocasiones usamos elementos de “deconstrucción” como los de Derrida, o de “análisis genealógico”, como los de Foucault, e incluimos las “perspectivas de género, poscoloniales y postdesarrollo” que nos permitan ser conscientes de qué saberes convertimos en dominantes, a quiénes marginamos o excluimos y qué saberes relegamos a saberes sometidos o subalternos. Los autores a los que al final nos referiremos para relacionar reconocimiento con justicia, Honneth y Fraser, también se insertan dentro de esta tradición filosófica de la Teoría Crítica.

Con este objetivo y estos instrumentos, nuestros estudios de los conflictos parten de una concepción de la condición humana desde nuestra filosofía para hacer las paces (MARTÍNEZ GUZMÁN, 2005b). Podríamos haber usado la expresión antropología filosófica en lugar de condición humana (MARTÍNEZ GUZMÁN, 2005a). Sin embargo, no lo hemos hecho, por una doble cautela autocrítica: 1) que no se convierta en una ejercicio de dominación discursiva de otras concepciones de los seres humanos produciendo la exclusión y marginación de otras culturas y saberes. 2) Porque en definitiva “antropología” remite a ser humano masculino que convertiría a los “hombres” en paradigma de ser humano. Con esta cautela ya ejercemos nuestro

compromiso crítico de emancipación y de atención a los saberes sometidos y a los seres humanos excluidos de las relaciones sociales dominantes.

Por el contrario nos interesa la etimología de “humano” porque al relacionarse con *humus* que significa tierra o suelo, resalta la *terrenalidad* (o pertenencia a la tierra) de los seres humanos. De hecho el significado de “humildad” expresa precisamente nuestro carácter de pertenencia a la tierra. Por consiguiente los seres humanos vivimos de manera humilde en la tierra y estamos siempre en interacción unos y unas con otros y otras.

Esta interacción, incluso interdependencia, como ha advertido Hanna Arendt (1996), de quien tomamos la terminología de “condición humana”, es una muestra de nuestra *fragilidad*, según la cual muchas veces no sabemos a dónde nos pueden llevar las consecuencias de nuestras acciones. Como ha estudiado Betty Reardon (1985) el descubrimiento de la interdependencia,

sobre todo de los hombres respecto de las mujeres, puede producir *miedo*. Una análisis similar aplicamos también al descubrimiento de la diferencia de cualesquiera otras personas, grupos de identidad, culturas y a la alteridad de la misma tierra. Explicado de forma positiva, este miedo puede ser interpretado como síntoma de la fragilidad humanidad y de la necesidad que tenemos unos y unas de otros y otras y de la tierra misma; de la necesidad de interrelación e interdependencia. Esta fragilidad y este miedo a la diferencia, al descubrir la alteridad de las otras y los otros puede formar parte de las causas profundas de porqué las personas, chocamos unas con otras, esto es, tenemos conflictos. La etimología de “conflicto” (*con-fligo*), alude precisamente a chocar unos y unas con otros y otras.

Las políticas para afrontar ese miedo, pueden realizarse con el ejercicio de la dominación masculina, la exclusión, marginación y hasta anulación de cualquier tipo de diversidad, con el ejercicio de la violencia y un sistema de seguridad basado en la guerra. En este caso, podemos afirmar que los conflictos no se han gestionado de manera adecuada y hemos sido incapaces de transformarlos por medios pacíficos. Así, podríamos interpretar los bombardeos de Afganistán y la invasión de Irak, como una falta de asunción de la fragilidad humana, y un ejercicio de políticas para afrontar el miedo a la fragilidad y la vulnerabilidad, basadas en la arrogancia masculina de creerse como dioses, en el mismo sentido que los propios terroristas de los aten-

tados decían actuar en nombre de Dios. Curiosamente, en el equipo de esa reacción machista, occidental y “blanca”, a los atentados del 11 de septiembre de 2001, está Condoleeza Rice, que es mujer y de color. Aunque como persona, sea mujer y de color, es obvio que actúa en un marco de dominación occidental (estadounidense), patriarcal, masculina y de hombres blancos.

Nuestra concepción de los seres humanos, asume la terrenalidad, humildad, y fragilidad, y busca políticas que afronten el miedo a la diferencia, en las que los medios nunca sobrepasen a los fines, y la política se entienda como “capacidad de concertación, de alcanzar acuerdos” en el sentido de Arendt (1996) y no en la disputa de quién tiene el uso de la violencia legítima que diría Weber. De esta manera, empezáramos a encontrar indicadores para una transformación positiva de nuestros conflictos por medios pacíficos, con la potenciación de la interacción e interrelación humanas desde la asun-

ción de nuestra fragilidad (etimológicamente: con qué facilidad “nos rompemos”) y nuestra vulnerabilidad (etimológicamente: con qué facilidad “nos sentimos heridos”).

Los seres humanos configuramos o *performamos* (*perform*) nuestras relaciones y siempre podemos pedirnos cuentas por cómo lo hacemos, bien interpersonalmente, bien creando instituciones políticas adecuadas (MARTÍNEZ GUZMÁN, 2005b). Por este motivo, reconocemos, *de manera realista*, que podemos configurar nuestras relaciones desde las competencias y capacidades que tenemos de ejercer cualquier tipo de violencia, exclusión, marginación y depredación de la tierra. Sin embargo, también es *realista*, que tenemos capacidades para relacionarnos con ternura y con cariño, para crear instituciones políticas de justicia y formas pacíficas de gobernación.

En nuestra propuesta, quienes nos dedicamos a estudiar la paz, ya no somos unos ingenuos utópicos, sino unos realistas que asumen la complejidad de las relaciones humanas. En cualquier caso, sabemos que podemos configurarlas con violencia, pero también promoviendo diversas formas de hacer las paces. Este es nuestro lema: “nosotros los pacifistas somos los realistas”, y es desde esta perspectiva que abordamos la transformación pacífica de los conflictos inherentes a las relaciones humanas.

En nuestra propuesta, quienes nos dedicamos a estudiar la paz, ya no somos unos ingenuos utópicos, sino unos realistas que asumen la complejidad de las relaciones humanas.

Em síntese, a nossa concepção dos seres humanos para fazer as pazes reconhece que a constituição da própria identidade pessoal e colectiva faz-se sempre a partir da interacção com outras identidades e grupos humanos. Não somos, cada ser humano ou cada povo, uma entidade absoluta e fechada em nós mesmos. O medo que pode produzir essa interdependência para constituir a nossa própria identidade pode levar-nos a condutas violentas que fazem parte da condição humana. No entanto, pode também levar-nos a organizarmo-nos pessoal e politicamente a partir da assunção da nossa humildade, natureza terrena e fragilidade com base na qual enfrentaremos por meios pacíficos a transformação dos conflitos que a interdependência possa gerar (MARTÍNEZ GUZMÁN, 2005a, p. 51).

Esta sería nuestra aproximación filosófica a la concepción de los conflictos que algunos autores han considerado de “raíces profundas” o “profundamente arraigados” (*deep rooted*) (BURTON, 1987; HARRIS; REILLY, 1998) o, también, conflictos de larga duración o prolongados (*protracted*) (AZAR, 1990). Son aquellos conflictos en los que la falta de disposición de recursos, las guerras, o las hambrunas, no sólo no se “resuelven” (si es que, como veremos, podemos decir alguna vez que los conflictos se resuelven), “a cualquier precio”, sino que han de tomar en consideración “todas” las necesidades básicas de los seres humanos, entre las que están también, la afirmación de la propia identidad personal y colectiva, los propios valores, saberes y culturas. “El problema del hambre” no se debe afrontar con una imposición del Norte-al-Sur, en la que digamos desde el Norte qué se tiene que comer (quizá lo que a nosotros “nos sobra”); sino que la gente tiene derecho a comer y no morir de hambre, desde el reconocimiento de sus propios valores, saberes, culturas y creencias; desde el derecho a la configuración de su propia identidad en interacción con, y no dominados por, otras identidades. Es lo que Sen (2000) ha considerado desarrollo con libertad: la gente tiene derecho a desarrollarse desde el ejercicio libre de sus propias capacidades y desde la consideración de sus propios valores (PNUD/ONU, 2004).

... consideramos que los conflictos son parte inherente de lo que hemos llamado la condición humana, e investigamos formas de transformarlos o regularlos por medios pacíficos, siempre dentro de un horizonte de justicia.

De hecho, en nuestra terminología, revisamos las fases por las que han pasado los estudios de los conflictos (LEDERACH, 1995), e intentamos superar la terminología “resolución” porque muchas veces se ha tratado de resolver los conflictos, incluso a expensas de la justicia, porque al considerarlos como algo negativo había que resolverlos a toda costa. La terminología “gestión” (*management*) también intentamos superarla por sus afinidades con el mundo empresarial y de los negocios, aunque ya supone una concepción más positiva de los conflictos cuya positividad o negatividad dependerá de cómo se gestionen. Por este motivo, consideramos que los conflictos son parte inherente de lo que hemos llamado la condición humana, e investigamos formas de transformarlos o regularlos por medios pacíficos, siempre dentro de un horizonte de justicia.

Además, tampoco queremos caer en algunas tendencias de estudios de conflictos o incluso de mediación, reducidas simplemente a relaciones interpersonales en las que no se tenga suficientemente en cuenta la necesidad de un análisis de que esas relaciones no son simétricas y, por consiguiente, tenemos que deconstruir lo que tengan de marginación y exclusión de unos seres humanos a otros o de depredación de la naturaleza, para reconstruir las capacidades humanas de hacernos las cosas por medios pacíficos.

Incluso en el análisis de los “conflictos” mundiales actuales (MARTÍNEZ GUZMÁN, 2004), pensamos que es una “trampa” considerar hitos históricos “que han convulsionado el mundo” las, por otra parte condenables, secuencias de ataques terroristas, del 11-S, 11-M, 11-J, sin profundizar en las “raíces profundas” de las desigual

dades globales que puedan alentar ese terrorismo internacional y que pueden hacer que, en este caso, el terrorismo internacional considerado “islámico” se convierta en un conflicto prolongado que quede atrapado en la espiral de violencia como estamos viendo en Irak y ya venimos sufriendo hace mucho tiempo en muchos lugares del mundo. Por eso en nuestro análisis de las “nuevas guerras” (KALDOR, 2001) toma-

mos en consideración que ya no son interestatales como las “viejas”, sino supra e intra estatales, que afectan a la población civil, que tienen carácter étnico, religioso e identitario etc.

Aún más, entre nuestras colaboradoras, una de ellas profesora de la Universidad de Coimbra (MOURA, 2005), está finalizando su tesis doctoral con nosotros sobre las “novísimas guerras”: la violencia armada que se da a un nivel aparentemente “micro” en las grandes barriadas urbanas, como el caso que está estudiando la autora en Río de Janeiro, fruto de las desigualdades sociales y por consiguiente de la violencia estructural, cultural y, además, expresión de un tipo de masculinidad violenta entendida como ejercicio del poder basado en las armas de fuego. Decimos que es una violencia que se da en ámbitos “aparentemente micro”, porque aunque aparece en espacios urbanos locales y marginales, la autora analiza su interrelación con las redes transnacionales de tráfico de armas y de drogas. De ahí que para esas novísimas guerras haya que presentar como alternativas, “novísimas paces”, que estarían en la línea de las investigaciones mostradas en este artículo y realizadas en nuestra Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz.

Por consiguiente, en el marco conceptual de nuestra filosofía para hacer las paces y desde la concepción del ser humano en que venimos trabajando, los conflictos aparecen como algo inherente a las relaciones humanas. Somos frágiles y vulnerables y tenemos que asumirlo con las políticas adecuadas que hagan patente la interdependencia que como seres humanos tenemos unos y unas de otros y otras y de la misma tierra a la que pertenecemos. Serán políticas pacíficas que afronten el miedo a la diferencia y a la alteridad y promuevan el reconocimiento pacífico de la diversidad. Además, incluimos en nuestros análisis de los conflictos, desde las relaciones interpersonales que hagan frente a la violencia doméstica, por ejemplo, hasta los conflictos globales, como el terrorismo internacional, pero también y fundamentalmente el análisis de las desigualdades globales, y la interacción entre los conflictos aparentemente locales y las estructuras justas o injustas que mundialmente promovamos.

El empoderamiento y el reconocimiento como instrumentos para la transformación pacífica de los conflictos

Para afrontar la transformación pacífica de los conflictos hace un tiempo que venimos profundizando desde la Investigación de la Paz, los Conflictos y el Desarrollo, y desde nuestra perspectiva filosófica, en el empoderamiento y el reconocimiento (MARTÍNEZ GUZMÁN, 2003; MARTÍNEZ GUZMÁN; PARÍS ALBERT, 2004a, 2004b).

El término “empoderamiento” se lo debemos inicialmente al pensamiento feminista y ha sido asumido también por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo Humano que traduce el término inglés *empowerment* por “potenciación”, y en el libro citado de Lederach, lo

traduce por “capacitación”. También encontramos las traducciones de “revalorización” y “habilitación” (MARTÍNEZ GUZMÁN, 2005b, p. 133 s.). “Tiene el significado de que alguien recupere sus poderes, sus capacidades; tenga la posibilidad de potenciar sus competencias, se sienta revalorizado o valorado”.

Es, pues, un término que puede servir para la transformación pacífica de los conflictos, coherente con las características de la condición humana que venimos defendiendo. Ya hemos dicho que los seres humanos, individuales y en grupo, tenemos poderes o capacidades, para marginarnos, excluarnos, destruirnos y hacernos las guerras viejas, nuevas o novísimas. Sin embargo, también hemos dicho que tenemos poderes y capacidades para hacer políticas que conviertan el miedo a la alteridad en asunción de la fragilidad y la vulnerabilidad como expresión de la interdependencia. Esta concepción del ser humano la hemos basado en la capacidad que tenemos para “performar” o configurar las relaciones humanas de unas u otras maneras. *El empoderamiento consistirá en realizar políticas en las que los propios seres humanos y colectivos puedan ejercer sus poderes, capacidades y competencias desde sus culturas, saberes valores y creencias, en interacción con las de los otros y las otras y formando parte de la tierra.*

Por su parte, en relación con el reconocimiento, en la literatura filosófica internacional de finales del siglo pasado encontramos al menos dos maneras de abordarlo: una más ligada al reconocimiento de los derechos colectivos en el marco del debate del multiculturalismo (TAYLOR, 1993, 1994) y otra heredera de Hegel que promueve el reconocimiento basado en el amor, el respeto de los derechos y la estima y solidaridad de la diversidad de las formas de vida (HONNETH, 1992, 1997a, 1997b). En ambos casos nuestro compromiso está en promover “luchas por el reconocimiento” por medios pacíficos como alternativas a las luchas que quedan enredadas en la espiral de la violencia, como las de los conflictos armados y estructurales ya mencionados.

Aunque estamos trabajando en ello, no nos vamos a detener en el debate relativo al reconocimiento de los derechos colectivos a la propia lengua, creencias, culturas o cualquiera de las características de la identidad colectiva. Sólo mencionaremos que preferimos la denominación “interculturalidad” frente a multiculturalismo. La multiculturalidad sería simplemente el reconocimiento de que existen múltiples culturas y el multiculturalismo sería el sostén teórico de ese reconocimiento que, a pesar de no ser exactamente el caso de Taylor, puede llevar a un relativismo en el que “todo vale” simplemente por ser diferente, llegándose a hablar de la “incommensurabilidad” de las culturas.

Por nuestra parte, coherentes con la característica de la “performatividad” de la condición humana, según la cual podemos configurar las relaciones humanas de múltiples

formas diferentes, para bien o para mal, *pero siempre podemos pedirnos cuentas por lo que nos hacemos, decimos y callamos*, estamos profundizando en el término “interculturalidad”. Aquellas características de los seres humanos que tomábamos de Hanna Arendt (MARTÍNEZ GUZMÁN, 2001, p. 123 s.) enfatizan que la pluralidad es la condición de toda vida política. La pluralidad tiene un doble carácter de igualdad y distinción. Tenemos que ser lo suficientemente iguales para poder entendernos y lo suficientemente diferentes, no meramente distintos, para poder hacer uso de nuestra capacidad de comunicación, de otra manera no sería posible el discurso; no tendríamos nada que decirnos si fuéramos absolutamente iguales. “Si todo fuese o absolutamente indiferenciable de todo lo demás o completamente diferente a todo lo demás, no habría nada que decir” (AUSTIN, 1975, p. 122).

Pues bien, la interculturalidad como instrumento del reconocimiento para la transformación pacífica de los conflictos consiste en la interpelación mutua, desde nuestra igualdad y diferencia, como ejercicio de nuestras capacidades o poderes de comunicación. El reconocimiento como interculturalidad, como interpelación (y no choque en el sentido de Huntington (1997)) de culturas, civilizaciones, identidades colectivas y personales, se basa precisamente en aquella asunción de la fragilidad y vulnerabilidad que muestra la necesidad de interrelacionarnos e interactuar. Es más, se basa en la asunción de que la configuración de la propia identidad personal y colectiva sólo puede darse en el marco de esa interrelación e interacción. En este sentido, pues, no “todo vale” simplemente por ser diferente. Más bien *todo está sometido a la interpelación mutua, desde el reconocimiento recíproco de todos los seres humanos y colectividades como interlocutores con los mismos derechos a ejercer sus capacidades de comunicación*. Evidentemente, cuando no haya “simetría” en la interlocución, por las desigualdades sociales marginación y exclusión, habrá que usar el empoderamiento para que todos y todas tengan las oportunidades de ejercer sus capacidades y competencias.

Por consiguiente, aún haciendo uso de las propuestas de la Ética del Discurso o comunicativa que ya mencionamos, no nos fijamos tanto en “una comunidad ideal de comunicación”, cuanto en la atención al sufrimiento real de marginados y excluidos a quienes en el marco de las luchas por el reconocimiento y la interculturalidad, tenemos la responsabilidad moral de facilitar las oportunidades para su propio desarrollo y ejercicio de sus competencias.

En cuanto al reconocimiento estudiado por Honneth es, como hemos mencionado, una actualización de las tres formas de reconocimiento heredadas de Hegel. En terminología de este autor (HONNETH, 1997b, p. 239), nuestra propuesta de que la configuración de la propia identidad personal y colectiva sólo puede realizarse en relación con los otros, las otras y la misma tierra, sería

que hay una relación necesaria entre autoconciencia y reconocimiento intersubjetivo. Además este reconocimiento se inserta en el proceso dinámico e histórico por el que, gracias a las “luchas por el reconocimiento”, se produce un avance de la “eticidad” de las sociedades y de la “moralidad” de los seres humanos en general.

Desde sus escritos de juventud, se refiere a la necesidad de amor como un primer elemento de reconocimiento que muestra lo que nosotros hemos llamado “fragilidad” y que en la traducción española del artículo de Honneth que estamos comentando, traduce por la “singular indigencia natural” que nos caracteriza como seres humanos. Es decir la asunción de nuestra fragilidad y vulnerabilidad es una muestra de nuestra “indigencia” o pobreza, según la cual, en nuestra interpretación, sin el reconocimiento de los otros y las otras “carecemos de lo necesario para vivir”, necesitamos del amor. Hay también para Hegel un reconocimiento jurídico que estaría ligado a la noción de “respeto” de Kant, y una necesidad de reconocimiento de las diferentes “eticidades” o valores de las sociedades expresadas en los diferentes “Estados”. De hecho estos escritos de juventud se completan en la *Filosofía del derecho* con las distinciones entre la familia, la sociedad civil y el Estado. Sin embargo, como vio muy agudamente Freire (1975), el reconocimiento a veces también se da en relaciones de dominación, como entre opresor y oprimido, actualización de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo en la *Fenomenología del Espíritu*. Por este motivo, nosotros insertamos nuestra propuesta de reconocimiento en el marco de la Teoría Crítica que insiste en el horizonte emancipador o liberador de las relaciones entre los seres humanos.

Así pues, de acuerdo con nuestra interpretación de las propuestas de Honneth, la primera forma de reconocimiento que aplicamos a la transformación pacífica de los conflictos es el “reconocimiento del cuerpo”. Esa configuración de la identidad personal y colectiva en interacción e interrelación con las otras y los otros a que ya nos hemos referido, tiene como elemento fundamental, olvidado en muchas tradiciones filosóficas, la confianza en las capacidades del propio cuerpo, de los sentimientos y de la vida afectiva en general. Con “el dominio del cuerpo” y la expresión de los sentimientos, vamos configurando nuestra identidad en relación con los cuerpos y los sentimientos de los demás y de ahí la necesidad del reconocimiento a través de muestras de afecto, amor, e incluso de caricias, obviamente, relativas a las características culturales de la propia identidad colectiva.

Cuando se desprecia nuestro cuerpo, perdemos la confianza en nosotros mismos. De ahí que algunas feministas resalten cómo la violación se ha usado como arma de guerra, no sólo para el goce sexual de los vencedores, sino para la humillación de la identidad personal y colectiva de las violadas (MACKINNON, 1998); y otras expliquen

cómo supervivientes del incesto, mayoritariamente mujeres, sufren de “falta de confianza en ellas mismas” porque su identidad se ha construido sin respeto a ellas mismas (MEEHAN, 1995). *La alternativa en la que venimos trabajando para la transformación pacífica de los conflictos, es la potenciación de la autoconfianza desde el reconocimiento del papel del cuerpo como parte de la configuración de la identidad, mediante la educación del afecto y los sentimientos positivos.*

Además, no consideramos los sentimientos como algo subjetivo sino que aprendemos a sentir también en interrelación con los otros y las otras (MARTÍNEZ GUZMÁN, 2005b, p. 146), precisamente, fruto de esa fragilidad y vulnerabilidad que nos muestra, pobres, indigentes, menesterosos o necesitados de amor. Nuestro uso de la terminología técnica de la performatividad, en este contexto radicaría en la necesidad que tenemos de configurar nuestros sentimientos, no de una manera “objetiva” y distante de los y las demás sino precisamente en interacción con ellos y ellas.

Cuando hablamos, realizamos o performamos actos de habla, sin medir objetivamente el sonido de la voz, pero también sin aludir a “actos espirituales internos”. Más bien expresamos nuestros sentimientos en la configuración o formación misma de nuestras interacciones. Por eso, la expresión de nuestros sentimientos y la demanda de afecto, siempre están sometidas a la interpelación mutua que caracteriza a la performatividad. Tenemos los sentimientos unos y unas con otros y otras, y podemos pedirnos cuentas por la clase de sentimientos que expresamos y el afecto que solicitamos.

Es más, la famosa “regla de oro” formulada de diferentes formas en diferentes tradiciones culturales y religiosas (“no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti mismo” o en positivo, “ama al prójimo como a ti mismo”), todavía partiría de una concepción demasiado egocéntrica, pues tendría el “propio yo como referente” para amar a los demás, o hacer cosas por los demás. Consideraría más natural el amor a sí mismo y a los “míos” (LANDMANN, 1961). En cambio en la relevancia que estamos dando en nuestras investigaciones a la configuración de la identidad desde la intersubjetividad y la interrelación con los otros y las otras, estaríamos más bien en la línea del mandato “amaos los unos a los otros” (por citar otra frase de influencia evangélica), de la profundización en la reciprocidad. Desde este reconocimiento basado en el amor recíproco, con la importancia dada al papel del cuerpo y los sentimientos, podemos situar las políticas de la no violencia, que promueven el no devolver mal por mal, sino la ruptura de la espiral de la violencia y la propuesta de medios pacíficos alternativos.

Una ética fundamental en este tipo de reconocimiento, en la que venimos trabajando en nuestro grupo, es la ética del cuidado (COMINS MINGOL, 2003, 2004) que nos lleva no sólo a hablar de nuevas formas de entender la

feminidad, sino a nuevas formas de ser hombres, a nuevas masculinidades (MARTÍNEZ GUZMÁN, 2002).

La segunda forma de reconocimiento tiene un carácter más cognitivo que emocional. Se refiere a la necesidad de que se nos reconozca como sujetos moralmente responsables de nuestros actos. Supone el reconocimiento de derechos desde el punto de vista jurídico; pedimos ser “sujetos de derecho”, pero también “sujetos con capacidad de responsabilidad” moral. Si configuramos o performamos nuestras relaciones de acuerdo con este tipo de reconocimiento perdemos el respeto a las personas y las mismas personas “se pierden el respeto a sí mismas”. En ese caso, las personas o grupos que dejamos en los márgenes “se crean su propia legalidad”, separada de la legalidad oficial. Es una forma de excluir de lo que consideramos nuestra comunidad moral, a aquellas personas o grupos a quienes no reconocemos los derechos morales y jurídicos, que nosotros nos atribuimos. Los “objetivamos” y los excluimos de la performatividad de nuestras relaciones intersubjetivas (STRAWSON, 1995).

Aquí podríamos tener un elemento explicativo de las “novísimas guerras” a las que nos hemos referido anteriormente. La violencia armada urbana de las pandillas locales de Río de Janeiro, aunque enganchadas en el tráfico global de armas y drogas, podríamos decir que “se han perdido el respeto a sí mismas” y han performado o constituido sus relaciones con una legalidad diferente, violenta y machista. Desde “nuestra legalidad”, simplemente los objetivamos como “delincuentes”, sin tener en cuenta las raíces profundas de su marginación y la falta de respeto a estas personas como sujetos con responsabilidad moral, al igual que nosotros mismos y, por consiguiente, como seres humanos que se han perdido el respeto a sí mismos. De ahí que *la alternativa importante para la transformación pacífica de los conflictos de esta clase sea la potenciación del “autorespeto”, y el empoderamiento de sus capacidades para poder ser reconocidos como sujetos capaces de actuar con responsabilidad moral.*

La última forma de reconocimiento a la que se refiere Honneth tiene que ver con la interculturalidad a la que ya nos hemos referido. Se trata de reconocer la pluralidad de valores, formas de vida, culturas y creencias, denunciando aquella dominación de un único saber (occidental, blanco, masculino, del norte) que convierte a los demás saberes en “saberes sometidos”, excluidos y marginados. En este caso el desprecio de las formas de vida diferentes, produce o la reacción “fanática” que estamos viendo en el llamado terrorismo islámico internacional al “fanatismo” de la arrogancia de la “guerra contra el terrorismo” como “lucha de civilizaciones”, o la falta de estima por los propios valores, culturas y creencias. Ya dijimos que “no todo vale”. Tan erróneo será la imposición de unos determinados valores por “considerarse más desarrollados”, como la aceptación

de cualquier propuesta cultural o creencia simplemente porque “es diferente”. El quid de la cuestión sigue estando en el carácter performativo de las interrelaciones entre los seres humanos que nos consideramos interlocutores válidos, para adherirnos, mostrar solidaridad, pero también poner en cuestión, la diversidad de creencias y culturas. En este caso, *el trabajo para la transformación pacífica de los conflictos será la potenciación de la autoestima, de la estima por los propios valores y por la propia identidad, y la solidaridad entre las diversas culturas.*

De ahí que estemos trabajando, como ya he mencionado, en la profundización de la constitución “híbrida” o “mestiza” de las identidades, desde la perspectiva de los estudios postcoloniales y subalternos (MARTÍNEZ GUZMÁN, 2001, p. 323). Ahora bien, siempre con la alerta crítica de que “híbridos” o “mestizos” somos “todos” y no sólo quienes han sufrido la alteración violenta de su identidad en los periodos de colonización, por causa de la dominación masculina, o por la desigual distribución de recursos de la tierra.

Reconocimiento con justicia

Desde el enunciado inicial de nuestro objetivo basado en la preocupación por el sufrimiento que unos seres humanos producimos a otros y a la naturaleza, hemos intentado hacer explícito nuestro compromiso con la justicia. En la medida en que asumimos la tradición de la Teoría Crítica, nuestra preocupación por el sufrimiento puede expresarse también términos de liberación o emancipación de todo aquello que “somete” a otros seres humanos y a la propia naturaleza.

Desde este compromiso crítico con la emancipación de los seres humanos se ha producido un interesante debate entre dos de los miembros de la actual Teoría Crítica que ya hemos mencionado: Nancy Fraser y Axel Honneth (2003). La propuesta de Honneth la acabamos de estudiar y, por nuestra parte, hemos pretendido hacer compatible su teoría del reconocimiento con nuestra preocupación por la asimetría que muchas veces se da en los procesos de reconocimiento y que requieren nuevas formas de justicia, o como dice el título del debate entre ambos autores, de “redistribución”.

A Fraser (1990) ya la estudiamos (MARTÍNEZ GUZMÁN, 2001, p. 183) para introducir la perspectiva de

género en nuestras aplicaciones de la Teoría Crítica y la Ética del Discurso o Comunicativa a nuestra filosofía para hacer las paces. Allí está autora ya advertía que en las relaciones “sistémicas” del poder y la economía, las identidades de los trabajadores, ciudadanos, consumidores y clientes están marcadas por el género, puesto que requieren de un determinado papel de las mujeres que no se hace explícito. También en el mundo de la vida cotidiana las relaciones humanas establecen una jerarquía de género asimétrica que influye tanto en la economía como en la esfera pública y política. Así mismo, en la misma “familia” no sólo se da el “amor”, sino también el “cálculo egocéntrico”, estratégico e instrumental, así como un intercambio de servicios, trabajo, dinero y sexo que llega a ser explotador e, incluso a generar coerción y violencia.

Pues bien, en relación con el reconocimiento, Fraser trata de superar la falsa antítesis que parece producirse en la bibliografía internacional entre las “políticas del reconocimiento”, la identidad y las culturas, y las “políticas basadas en la noción de clase social” más ligadas a la redistribución de recursos. Parece que la justicia social habría de decantarse por una u otra. Sin embargo la autora construye un modelo de justicia social en que ambos elementos son fundamentales: hay que combinar el análisis de la desigual distribución sistémica de recursos enraizada en las estructuras económicas, con la falta de reconocimiento que tiene sus raíces en la subordinación de unos grupos por otros. *La justicia social requiere tanto de la dimensión de la redistribución como de la dimensión del reconocimiento. Cada una de ellas por separado no pueden funcionar en las sociedades actuales.*

Por nuestra parte, la búsqueda de compatibilidad entre las políticas de reconocimiento, con las políticas de redistribución ligadas a la justicia social, nos ha llevado

desde hace unos años (MARTÍNEZ GUZMÁN, 2001) a profundizar en el tema de la pobreza. Desde el 11 de septiembre de 2001, los que nos manifestábamos en contra de la llamada “guerra contra el terrorismo”, reclamamos, que había que afrontar las causas profundas del terrorismo internacional que eran la miseria, la marginación y la exclusión expresadas en la pobreza generada

por la forma en que se está desarrollando la globalización. No es que estemos en contra de la globalización: estamos tan a favor, que queremos la globalización de la posibilidad de que las personas y los pueblos tengan todos las mismas

La justicia social requiere tanto de la dimensión de la redistribución como de la dimensión del reconocimiento. Cada una de ellas por separado no pueden funcionar en las sociedades actuales.

oportunidades de desarrollar sus propias capacidades, desde sus culturas, creencias, valores y reconocimiento de la pluralidad de identidades.

Curiosamente en la última reunión de la ONU en septiembre de 2005, el mismo presidente Bush, ha afirmado que para afrontar el problema del terrorismo internacional hay que encarar el tema de la pobreza. Eso es exactamente lo que veníamos afirmando, también, cuando nos oponíamos a los bombardeos de Afganistán y a la invasión de Irak.

La cuestión está en que, una vez más, nosotros los pacifistas somos los realistas: es “realista” pensar que se puede afrontar el tema de la pobreza y es ideología encubridora de la posibilidad de alternativas, el llamado “realismo” de los que afirman que “siempre ha habido ricos y pobres y siempre los habrá”. El mismo informe del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo Humano de 1997 afirmaba: “La falta de compromiso político, no de recursos financieros, es el obstáculo real que se opone a la erradicación de la pobreza. Claramente la erradicación de la pobreza absoluta está al alcance de los medios con se cuenta actualmente” (PNUD/ONU, 1997, p. 126).

En aquel informe se distinguía la pobreza desde la *perspectiva del ingreso* que sería la que propone el Banco Mundial: serían pobres los que ingresarán menos de un dólar (de 1985) por día y, ello, según las zonas del planeta. También hablaba de la pobreza *desde la perspectiva de las necesidades básicas*: se referiría a la privación de los medios materiales para satisfacer las necesidades de alimentación, salud, educación, trabajo y participación. En tercer lugar hablaba de la pobreza *desde la perspectiva de las capacidades* que estaría más en la línea de nuestras investigaciones aplicadas a las nuevas formas de transformar los conflictos por medios pacíficos, desde el empoderamiento, el reconocimiento y la justicia social: pobreza sería la ausencia de ciertas capacidades y oportunidades para funcionar *físicamente* (estar bien alimentado, bien vestido, vivir dignamente y evitar la muerte que se pueda evitar), y *socialmente* (capacidad y oportunidad para participar en la vida de la comunidad).

Aunque estaríamos más de acuerdo con esa tercera definición de pobreza, en nuestros trabajos, asumimos la distinción que Shiva (1991, p. 33) recoge entre *pobreza percibida culturalmente* y *pobreza material o pobreza como miseria* en la que se da desposeimiento y privación. Para afrontar las desigualdades como las raíces profundas de los conflictos interpersonales, políticos y armados, debemos trabajar por la transformación de la miseria que implique la desposesión de capacidades y la privación de oportunidades de unos seres humanos por otros: lo que desde el comienzo de estas reflexiones hemos llamado sufrimiento y violencia. Evidentemente este trabajo de transformación pacífica de los conflictos, hay que hacerlo siempre desde la perspectiva de los afectados: desde su propio empoderamiento y desde el reconocimiento mutuo.

Sin embargo, la pobreza percibida culturalmente hace que cuando encontramos formas de vida organizadas con criterios de las economías de subsistencia diferentes de la economía de mercado global de los países del Norte, imponemos determinadas formas de concebir el desarrollo, y las convertimos en nuevas formas de dominación, marginación y exclusión; esto es, en nuevas formas de colonización. Por el contrario, en estos casos, coherentes con nuestra concepción de la condición humana, aquí tenemos que aprender de los pobres a ser “pobres”: es decir a asumir nuestra fragilidad, vulnerabilidad y, consiguientemente, a organizar nuestra vida desde la interacción y la interdependencia, a aceptar nuestra “indigencia”, nuestras carencias, como expresión de la necesidad de los otros, las otras y la misma tierra, para la configuración de nuestra propia identidad como seres humanos.

La profunda relación entre los conflictos armados y la pobreza como miseria es analizada en el último informe del PNUD/ONU (2005), con algunas características similares a las que nosotros venimos defendiendo como nuevas formas de afrontar los conflictos. En nuestro caso, algunas de estas características las aplicamos tanto a conflictos interpersonales como a aquellos que, al no aplicar las alternativas de su transformación pacífica, se convierten en conflictos institucionales, globales, de violencia política, armada y cualquier otro tipo de violencia y sufrimiento. Las resumimos, para terminar, en las siguientes:

1) Nuestra preocupación por la transformación pacífica del sufrimiento humano se hace explícita en el informe en frases como la siguiente: “La responsabilidad de abordar el sufrimiento de millones y el interés común en la seguridad colectiva constituyen las dos razones más convincentes para que los países ricos participen en el desarrollo de una estrategia de seguridad común a todos” (PNUD/ONU, 2005, p. 173).

2) Nuestro planteamiento de que las relaciones humanas las configuramos o performamos los seres humanos y siempre podemos pedirnos cuentas por lo que nos hacemos decimos o callamos, viene expresada en la multiplicidad de diagnósticos de la situación a los que el informe (y muchos otros anteriores) alude. Así, por compararlo, con un fenómeno reciente como el tsunami, el informe afirma que hay otras tragedias de menor impacto mediático y de la que también se nos puede pedir cuentas: por ejemplo, cada hora que pasa, mueren más de 1.200 niños, lo cual equivale a tres tsunamis mensuales; “una parte de la humanidad vive en países donde a muchos no les preocupa gastar dos dólares al día en un café y otra quinta parte de la humanidad sobrevive con menos de un dólar al día”; “la desigualdad de ingresos está creciendo en países cuyos habitantes suman en total más del 80% de la población mundial... debido al vínculo existente entre patrones de distribución y niveles de pobreza”, por ejemplo, en Brasil;

y así muchas frases repetidas en diferentes informes. De hecho, somos más conscientes que nunca del origen de los conflictos basados en las desigualdades (PNUD/ONU, 2005, p. 1,4, 6).

3) Sin embargo, de la misma manera que nosotros estamos estudiando alternativas realistas, porque las consideramos realizables, también así el informe. Se puede aprovechar la oportunidad de, al menos llevar a cabo los Objetivos del Milenio, para poder reducir la pobreza a la mitad en el 2015 (que era lo que el informe pedía a los países reunidos en la ONU en septiembre), o se puede continuar con la rutina, y, entonces “esta generación de líderes mundiales pasará a la historia como quienes permitieron que fracasaran los (mencionados) Objetivos del Milenio” (PNUD/ONU, 2005, p. 2), que es lo que ha pasado.

Por consiguiente ha sido una reunión de mera hipocresía porque como se viene afirmando reiteradamente “es real que se pueden hacer frente a las desigualdades”: “Con la actual tecnología, recursos financieros y acumulación de conocimientos, el mundo tiene capacidad de superar la pobreza extrema”. Estas afirmaciones coinciden con nuestras propuestas de que tenemos capacidades para hacernos mucho mal, pero también mucho bien, si tenemos las oportunidades. Además, advertían antes de los desastres de los huracanes en los mismos Estados Unidos, el país más rico del mundo, que, por ejemplo, sus resultados en materia de salud “son el reflejo de profundas desigualdades fundadas en la riqueza y la raza de sus habitantes”. No se puede decir que “no estábamos más que avisados” de quienes sufrirían las consecuencias de los desastres (PNUD/ONU, 2005, p. 1, 6).

4) La necesidad de empoderamiento, reconocimiento y participación de las partes afectadas está ampliamente asumida en el informe: Así el comercio debe tener “el potencial de aumentar la participación de los países y de la población más pobre del mundo en la prosperidad mundial”. “Lograr la reducción sostenible de la pobreza requiere un proceso dinámico a través del cual los países y las personas pobres, puedan salir por sí mismos de la miseria” (PNUD/ONU, 2005, p 3, 5).

5) Nuestra propuesta de políticas para afrontar el miedo, la fragilidad y la vulnerabilidad como parte de nuestra concepción filosófica de la condición humana, está presente en el informe cuando retoma, a su vez, el informe del Secretario General (ANNAN, 2005), relativo a un concepto más amplio de libertad: libertad para vivir sin miseria, libertad para vivir sin temor y libertad para vivir en dignidad.

6) Finalmente nuestra propuesta de no dejarnos engañar por el impacto del terrorismo y el crimen organizado, sino buscar por medios pacíficos la transformación de todos los conflictos, incluyendo los armados, está expresada en todo el capítulo 5 del informe en el que se estudia la interacción entre conflictos armados y pobreza. Por este motivo, necesitamos “un marco que vaya más allá de las respuestas

militares a la amenaza impuesta por el terrorismo y que reconozca que la pobreza, las crisis sociales y los conflictos civiles constituyen una componente medular de la amenaza a la seguridad mundial” (PNUD/ONU, 2005, p. 15).

En resumen, asumimos desde la fragilidad y vulnerabilidad de nuestra condición humana, que podemos tener miedo a la diferencia y organizar nuestras relaciones humanas basándonos en la dominación, exclusión, marginación y hasta muerte lenta en la violencia estructural y rápida en los conflictos armados. Como somos realistas admitimos que ésta es una forma de “resolver los conflictos” a costa incluso de la justicia y las capacidades vitales de los seres humanos y la naturaleza.

Sin embargo, también porque somos realistas, estamos trabajando en nuevas formas de transformación de los conflictos por medios pacíficos, que tomando en cuenta esa fragilidad, vulnerabilidad y miedo, asume la responsabilidad de buscar oportunidades para que se puedan potenciar o empoderar, las partes en conflicto, con el reconocimiento afectivo, de derechos y de forma de vida, desde criterios de justicia social.

Recibido em 03.10.2005.

Aprovado em 16.11.2005.

Referencias

- ANNAN, K. *Un concepto más amplio de la libertad: desarrollo, seguridad y derechos humanos para todos*. Informe del Secretario General A/59/2005. Nueva York: Naciones Unidas. En <<http://www.un.org/spanish/largerfreedom/>>. Acceso en 2 oct. 2005.
- ARENDE, H. *La condición humana*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1996.
- AUSTIN, J. L. *Ensayos filosóficos*. Madrid: Revista de Occidente, 1975.
- AZAR, E. E. *Management of protracted conflict: theory and cases*. Aldershot: Dartmouth, 1990.
- BURTON, J. W. *Resolving deep-rooted conflict: a handbook*. Lanham, MD: University Press of America, 1987.
- COMINS MINGOL, I. Del miedo a la diversidad a la ética del cuidado: una perspectiva de género. *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales*, n. 33, p. 97-122, 2003.
- _____. Ética del cuidado. In: LÓPEZ MARTÍNEZ, M. (Org.). *Enciclopedia de Paz y Conflictos*. Granada: Universidad de Granada, 2004, p. 445-446.
- FRASER, N. ¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género. In: BENHABIB, S.; CORNEL, D. (Orgs.). *Teoría feminista y teoría crítica*. València: Edicions Alfons el Magnànim, 1990, p. 49-88.
- FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange*. London; New York: Verso, 2003.

- FREIRE, P. *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI, 1975.
- HARRIS, P.; REILLY, B. (Orgs.). *Democracy and deep-rooted conflict: options for negotiators*. Stockholm: IDEA (Institute for Democracy and Electoral Assistance), 1998.
- HONNETH, A. Integrity and disrespect: principles of a conception of morality based on the Theory of Recognition. *Political Theory*, v. 20, n. 2, p. 187-201, 1992.
- _____. *La lucha por el reconocimiento*. Por una gramática moral de los conflictos sociales. Barcelona: Crítica, 1997a.
- _____. Reconocimiento y obligación moral. *Areté. Revista de Filosofía*, v. IX, n. 2, p. 235-252, 1997b.
- HUNTINGTON, S. P. *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós, 1997.
- KALDOR, M. *Las nuevas guerras*. Violencia organizada en la era global. Barcelona: Tusquets, 2001.
- LANDMANN, M. *Antropología filosófica*. Autointerpretación del hombre en la historia y en el presente. México: UTEHA, 1961.
- LEDERACH, J. P. *Preparing for peace: conflict transformation across cultures*. Syracuse (NY): Syracuse University Press, 1995.
- MACKINNON, C. A. Crímenes de guerra, crímenes de paz. In: SHUTE, S.; HURLEY, S. (Orgs.). *De los derechos humanos*. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993. Madrid: Trotta, 1998, p. 87-115.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona: Icaria, 2001.
- _____. Roles masculinos y construcción de una cultura de paz. In: RINCÓN, A. (Org.). *Congreso Internacional: los hombres ante el nuevo orden social*. San Sebastián: Emakunde/ Instituto Vasco de la Mujer, 2002, p. 135-156.
- _____. O reconhecimento como transformação de con-flictos. In: MASROUR MILANI, F.; CÁSSIA DIAS P. JESÚS, R. D. (Orgs.). *Cultura de paz: estratégias, mapas e bússolas*. Salvador: Edições Inpaz, 2003, p. 217-227.
- _____. Teorías de la guerra en el contexto político de comienzos del siglo XXI. In: MURILLO, I. (Org.). *Filosofía práctica y persona humana*. Salamanca: Servicio de Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. Ediciones Diálogo Filosófico, 2004, p. 479-492.
- _____. Filosofia e investigação para a paz. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra (Portugal), n. 71, p. 43-62, 2005a.
- _____. *Podemos hacer las paces*. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M. Bilbao: Desclée de Brower, 2005b.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V.; PARÍS ALBERT, S. Alternativas para la paz y la conciliación. In: CASTELLANO SANTAMARÍA, D. et al. (Orgs.). *La mediación social*. Castellón: Universitat Jaume I, Fondo Social Europeo, Proyecto Equal, 2004a, p. 247-262.
- _____. Hacer las paces, transformar los conflictos. In: REVERTER BAÑÓN, S. (Org.). *Valores básicos de identidad europea*. Castellón: Servicio de Publicaciones de la Universidad Jaume I, 2004b, p. 153-170.
- MEEHAN, J. (Org.). *Feminists read Habermas: gendering the subject of discourse*. New York: Routledge, 1995.
- MOURA, T. Novíssimas guerras, novíssimas pazes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra (Portugal), n. 71, p. 77-96, 2005.
- PNUD/ONU. *Informe sobre desarrollo humano 1997*. Madrid: Mundi-Prensa, 1997.
- _____. *Informe sobre desarrollo humano 2004: La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*. Madrid: Mundi-Prensa, 2004.
- _____. *Informe sobre desarrollo humano 2005*. Madrid: Mundi-Prensa, 2005.
- REARDON, B. *Sexism and the war system*. New York/ London: Teachers College, Columbia University, 1985.
- SEN, A. K. *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Editorial Planeta, 2000.
- SHIVA, V. *Abrazar la vida*. Mujer, ecología y supervivencia. Montevideo: Instituto del Tercer Mundo-ITeM SRL, 1991.
- STRAWSON, P. F. *Libertad y resentimiento*. Barcelona: I.C.E. UAB-Ediciones Paidós, 1995.
- TAYLOR, C. *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Comentarios de Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- _____. *Multiculturalism and "the politics of recognition"*. Princeton, N.J.: Princetons University Press, 1994.

Nota

- 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 Fondos FEDER, y en los proyectos del Grupo de I+D+I 03/179 de la Generalidad Valenciana. Universitat Jaume I, Castellón.

Vicent Martínez Guzmán

martguz@uji.es

Sonia París Albert

sparis@uji.es

Càtedra UNESCO de Filosofia para la Pau,
Centre Internacional Bancaixa per la Pau i el Desenvolupament
Seu del Campus
Universitat Jaume I
Castellón – España
12071