

Reconocimiento y cuidado: filosofía para la paz y paz imperfecta en diálogo

Recognition and Care: Philosophy for Peace and Imperfect Peace in Dialogue

Irene Comins-Mingol  <http://orcid.org/0000-0003-0370-7346>

Universitat Jaume I, Castellón, España, cominsi@uji.es

Sonia París-Albert  <https://orcid.org/0000-0003-1326-5078>

Universitat Jaume I, Castellón, España, sparis@uji.es

Abstract: The article addresses the intellectual legacy of philosopher and peace researcher Vicent Martínez Guzmán. His theoretical and conceptual proposal of philosophy for peace will be presented in dialogue with the theory of the imperfect peace by historian and researcher for peace Francisco Muñoz. Both authors significantly contributed to the development of peace studies in Spain and Latin America, a legacy we want to revisit, bringing to light the potential of their proposals as analytical and normative frameworks of peace, as well as the synergies and confluences between their approaches. To that end, recognition and care will be taken as analytical lines. From the conceptual tools of philosophy for peace and imperfect peace, recognition and care will be examined as competences for peace, which we can, and should, normatively reconstruct in the common goal of moving toward building cultures for peace making.

Key words: peace, recognition, care, intersubjectivity, conflict.

Resumen: El artículo aborda el legado intelectual del filósofo e investigador para la paz Vicent Martínez Guzmán. Se presentará su propuesta teórico-conceptual de la *filosofía para la paz* en diálogo con la teoría de la *paz imperfecta* del historiador e investigador para la paz Francisco Muñoz. Ambos autores contribuyeron significativamente al desarrollo de los estudios para la paz en España e Iberoamérica, un legado que queremos visitar, visibilizando el potencial de sus propuestas como marcos analítico-normativos de la paz, así como las sinergias y confluencias entre sus planteamientos. Con ese fin se tomarán como ejes analíticos el reconocimiento y el cuidado. Desde las herramientas conceptuales de la *filosofía para la paz* y de la *paz imperfecta* se examinará el reconocimiento y el cuidado como competencias de paz, que podemos, y debemos, reconstruir normativamente en el objetivo común de transitar hacia *culturas para hacer las paces*.

Palabras clave: paz, reconocimiento, cuidado, intersubjetividad, conflicto.

Recepción:
06/05/19

Aprobación:
25/09/19



Introducción

En este artículo vamos a actualizar los análisis, debates e investigaciones que venimos desarrollando desde la Cátedra Unesco de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I de Castellón (España), inspirándonos en las herramientas conceptuales que nos legó su fundador, Vicent Martínez Guzmán.¹ En concreto, nos centraremos en el análisis de los vínculos y lazos que comparte la propuesta de la *filosofía para la paz*, desarrollada por el filósofo e investigador para la paz Vicent Martínez Guzmán, con la propuesta teórica de la *paz imperfecta*, llevada a cabo por el historiador e investigador para la paz Francisco Muñoz. Ambos autores contribuyeron significativamente al desarrollo de los estudios para la paz en España e Iberoamérica, un legado que queremos visitar y dignificar desde este texto, visibilizando las herramientas conceptuales que nos legaron, el potencial de sus propuestas, así como las sinergias y confluencias de sus planteamientos.

La inquietud de la que nace la propuesta de la *filosofía para la paz* es la de buscar el marco conceptual apropiado, para contribuir a la reducción, por medios pacíficos, de los diferentes tipos de sufrimiento que unos seres humanos podemos producir a otros y a la naturaleza. En estas relaciones reales de los seres humanos aparecen momentos de mucho sufrimiento que se deben transformar con medios pacíficos, pero también momentos en que se *hacen las paces* que hay que hacer explícitos (Martínez Guzmán, 2005b).

La noción de *paz imperfecta* elaborada por Francisco Muñoz (2001 y 2004b) trataría de expresar esos momentos en que en la historia de las relaciones los seres humanos han ejercido sus capacidades para vivir en paz, de las diversas formas en que se hacen desde la diversidad de pueblos, culturas y creencias. Lejos de la consideración de una única paz absoluta impuesta por un grupo de seres humanos a otros, esta noción permite la atención a las diversas formas de hacer las paces que siempre se estarán *haciendo*, siempre estarán en movimiento. De ahí, como veremos, la calificación de las paces como *imperfectas* en un sentido positivo.

Esta ontología, este modo de ver el mundo, donde reconocemos no solo nuestras experiencias y competencias para la violencia, sino también nuestras experiencias y competencias para la paz, conducirá a estos autores a proponer

1 La Cátedra Unesco de Filosofía para la Paz nace en 1999 en la Universitat Jaume I de Castellón (España), en reconocimiento al trabajo de promoción y difusión de culturas para hacer las paces del profesor Vicent Martínez Guzmán (1949-2018), fundador del Máster y Doctorado en Estudios Internacionales de Paz, Conflictos y Desarrollo de la Universitat Jaume I.

un *giro epistemológico* de los estudios para la paz (Martínez Guzmán, 2001 y 2005b). Un *giro epistemológico* que nos ayude a superar lo que Muñoz (2001: 24) denominaba “la esquizofrenia cognitiva”, de considerarnos investigadores de la paz y llevar, sin embargo, mucho tiempo investigando exclusivamente “lo que no es paz” (Martínez Guzmán, 2001: 208); es decir, las diferentes formas de violencia. Hemos llegado a considerar que “lo positivo” –que en el sentido de real o auténtico– eran las diferentes formas de violencia, y que las paces eran maneras de actuar *no* violentamente.

Una de las características del *giro epistemológico* consiste en considerar las diversas formas de hacer las paces como lo positivo de las acciones humanas, mientras que consideramos a las diferentes formas de violencia y sufrimientos generados como “lo negativo”: esto es, la ruptura de las diversas formas de hacer las paces que los seres humanos tenemos (Martínez Guzmán, 2001: 208-214).

Para desarrollar estas ideas, en primer lugar, actualizaremos y resumiremos las conexiones entre la *filosofía para la paz* y la noción de *paz imperfecta* (Martínez Guzmán, 2001c; Comins Mingol *et al.*, 2011). En segundo lugar, veremos cómo la *filosofía para la paz* dialoga con la noción de *paz imperfecta* en las investigaciones que venimos realizando desde la Cátedra Unesco de Filosofía para la Paz sobre las teorías del reconocimiento (París Albert, 2009 y 2018a) y la filosofía del cuidar (Comins Mingol, 2009).

Filosofía para la paz y paz imperfecta: marcos analítico-normativos de la paz

En la investigación para la paz podemos encontrar, a grandes rasgos, dos principales líneas o perspectivas de trabajo. Por un lado, la perspectiva crítica o polemológica, en la cual se realiza un análisis-diagnóstico, visibilización y denuncia de los diferentes tipos de violencia, directa, estructural y cultural que sufren tanto los seres humanos como la naturaleza. Por otro lado, la perspectiva constructiva o irenológica, donde se lleva a cabo un análisis-diagnóstico, visibilización y reconstrucción de nuestras competencias para hacer las paces.

Y es que “los Estudios para la Paz no se quedan sólo en la descripción de cuán mal esta todo, sino que forma parte indispensable de los Estudios para la Paz el planteamiento de alternativas desde las que construir nuevos futuros” (Martínez Guzmán *et al.*, 2009: 95). La *filosofía para la paz* y la *paz imperfecta* son dos marcos analítico-normativos que se encuadran en esta segunda perspectiva, irenológica, de la investigación para la paz.

La propuesta de la *paz imperfecta* desarrollada por Francisco Muñoz (2001 y 2004b) enfatiza la importancia de visibilizar, reconocer y analizar las experiencias de paz. Experiencias de altruismo, compasión, solidaridad, cooperación, reconocimiento o cuidado –entre otras–, que a pesar de formar parte de la historia de la humanidad no han sido objeto central de estudio, ni para las ciencias humanas y sociales en general ni para la investigación para la paz más tradicional. Reconocer esas experiencias de paz, esas capacidades humanas para hacer las paces, nos recuerda que “es real que, si queremos, podemos hacer las paces” (Martínez Guzmán, 2005b: 158) y que, por tanto, siguiendo la famosa tesis del profesor Vicent Martínez Guzmán, no tenemos excusa, sino responsabilidad.

La invisibilización epistemológica y mediática de la paz no está libre de consecuencias. La centralidad de las violencias en las ciencias y en los medios no solo es una representación sesgada de la complejidad del mundo de la vida, sino que tiene implicaciones importantes para el cambio social, para nuestra comprensión del ser humano, de la política o de la seguridad. Seducidos por el análisis, el estudio y la narración de la violencia, los medios y las ciencias contribuyen a naturalizarla y, con ello, a perpetuarla (Comins Mingol, 2018: 152).

“Nosotros los pacifistas somos los realistas” es una de las más conocidas teorías del investigador Vicent Martínez Guzmán (2005b: 17), y abunda en la importancia del reconocimiento de la complejidad de las capacidades y experiencias humanas, para la violencia, pero también para la paz. Según Vicent Martínez Guzmán los falsos realistas serían los que reconocen solo la violencia contribuyendo con ello a normalizarla y reproducirla, “son ideólogos que encubren con sus argumentos la posibilidad de alternativas” (Martínez Guzmán, 2005b: 16). La investigación de las experiencias y capacidades para la paz nos permite, además, descubrir la paz como experiencia originaria y construir una definición de “la violencia como ruptura de esa solidaridad intersubjetiva” (Martínez Guzmán, 2005b: 25).

Vicent Martínez Guzmán trabajó en la tesis de la intersubjetividad como fundamento originario de una filosofía para la paz. Para ello, recurrió a relecturas de la obra del propio fundador de la fenomenología, Husserl (1991: 356):

El yo deja de ser una cosa aislada entre otras cosas del mismo tipo en un mundo previamente dado, y, en general, la exterioridad y contigüidad de las personas egológicas pierde toda su relevancia para dejar paso a un interior ser-unos-en-otros y unos-para-otros.

Desde este contexto de una fenomenología intersubjetiva de las diversas formas de hacer las paces se inspiró Vicent Martínez en el concepto de paz imperfecta de Muñoz, en el sentido de que las interacciones pacíficas entre los seres humanos son parte constitutiva de las relaciones intersubjetivas. De manera que la violencia no sería lo básico u originario de las relaciones humanas, sino precisamente su negación o ruptura: la ruptura de las relaciones intersubjetivas pacíficas que constituyen las relaciones humanas básicas.

Añadir el calificativo de *imperfecta* significa que hablar de relaciones intersubjetivas pacíficas no supone hablar de una paz absoluta. Más bien aparece como una paz diversa, las paces, que se observan en las interacciones humanas, siempre de una manera dinámica. Metodológicamente ambos autores renuncian a hablar de *una paz perfecta o absoluta*, porque los ejemplos históricos muestran que cuando así se ha expresado lo que en realidad se ha hecho es imponer unas formas de entender la paz de unos seres humanos a otros.²

Por el contrario, las paces imperfectas en las relaciones intersubjetivas de los seres humanos siempre se están haciendo, siempre están en proceso interactivo con las relaciones entre los seres humanos. *Imperfecto* aquí sería similar al uso de *imperfectivo* en gramática, que, en la definición del diccionario de la RAE, se refiere al aspecto verbal que expresa una acción durativa o, al menos, no acabada.

Es precisamente la intersubjetividad en donde aparecen las paces que siempre estamos haciendo (imperfectas), junto con las otras cosas que también nos hacemos unos seres humanos a otros y a la naturaleza, la que nos proporciona algunos elementos clave de la propuesta de *giro epistemológico* desarrollada por Vicent Martínez Guzmán. Además de cambiar la perspectiva de estudiar la paz desde lo que es paz, y considerar las diversas formas de violencia como su negación, que ya es una importante inversión epistemológica, también cambia la manera de entender las ciencias desde la objetividad a la intersubjetividad.

Las ciencias, entre las que se incluye la investigación para la paz (Martínez Guzmán, 2000 y 2004), ya no se basan en “criterios de objetividad”; es decir, en concebir el conocimiento como una relación entre un sujeto y un objeto, de modo que las afirmaciones serán más científicas “cuando más expliquen la realidad del objeto”. Con el giro epistemológico pasamos de

2 Siguiendo esta línea de trabajo, el profesor Eduardo Sandoval Forero (2013: 22) propone frente a una *paz etnocéntrica*, impuesta por la cultura dominante y excluyente de otras cosmovisiones, trabajar *etnografías para la paz* que tengan en cuenta las aportaciones de la diversidad de culturas y cosmovisiones para hacer las paces.

la objetividad a la intersubjetividad. Será “más científico”, si es que se quiere hablar de esta manera, aquel tipo de conocimiento, que no solo refiera a los objetos de conocimiento, sino que someta sus afirmaciones a la comprensión intersubjetiva de la “comunidad científica”, de las relaciones *entre los sujetos*, por eso es *inter-subjetiva*. Las paces imperfectas que continuamente estamos haciéndonos los seres humanos, junto con las demás cosas que también nos hacemos, las conocemos, decimos que sabemos de ellas, en interacción con los otros y las otras que siempre pueden interpelarnos por lo que nos hacemos, decimos e incluso callamos.

Igualmente, además de la objetividad, la propuesta de giro epistemológico elaborada por Vicent Martínez Guzmán cuestiona la pretendida neutralidad de las ciencias. En efecto, neutralidad significa “ni uno ni otro”. En cambio, en la propuesta epistemológica de saber cómo hacemos las paces de manera continua e imperfecta, ya hemos mencionado la cita de Husserl de que las acciones humanas las hacemos en nuestro ser-unos-en-otros y unos-para-otros y “otras”, añadiríamos desde la perspectiva de género. El saber hacer las paces, y el mismo hacer las paces desde el reconocimiento de la dinámica de la imperfección, no es neutral, precisamente porque es intersubjetivo, plural.

De ahí que quienes median en los conflictos para su transformación por medios pacíficos, pueden liberarse de la *carga* de querer ser neutrales, pensando que con ello ayudan a su transformación. Más bien han de ser intersubjetivos, abiertos a la pluralidad de propuestas, capacidades y competencias que las partes en conflicto tengan para poder percibir la situación de maneras diferentes y reconocerse como seres humanos capaces de empoderarse: de expresar intersubjetivamente capacidades y competencias, también imperfectas en el sentido dinámico, de modo que tomen conciencia de que *pueden* hacer las cosas por medios pacíficos. Evidentemente, también los propios mediadores han de tener claro cuáles son sus valores y someterlos a interpelación intersubjetiva y recíproca, para no convertir la mediación en una forma sutil de dominación con la apariencia de ser neutrales.

Además, también cuestiona la neutralidad en torno a los valores. No solo en los estudios para la paz no podemos ser neutrales respecto de qué consideramos digno de valorar, en cualquier tipo de acción humana es fundamental hacer explícitos los valores con que se está comprometido en el marco de un diálogo, intersubjetivo y plural.

Hay otras características del giro epistemológico propuesto por Vicent Martínez Guzmán (2001b: 114-115), pero concluiremos reseñando el término que adoptó de la fenomenología lingüística y la teoría de los actos

de habla de Austin que transformó en fenomenología comunicativa: la performatividad. Es un término que aparece inicialmente en Austin (1990), para distinguir aquellas expresiones que usamos para hacer cosas (las emisiones performativas), de las que se utilizan simplemente para referir o describir (las emisiones constatativas, que nombran o refieren cosas o hechos).

Por este motivo, no ponemos el énfasis solamente en a qué refiere o qué nombra la palabra paz. Más bien, ponemos el énfasis en los contextos intersubjetivos en los que se muestra que decir algo no es solo referir, describir, nombrar o constatar hechos, sino hacernos cosas con las palabras unos seres humanos a otros. De lo que nos hacemos al hablar, siempre podemos pedirnos cuentas. De ahí que la performatividad se convierta en característica de los seres humanos, en cuanto expresa a través de la fenomenología lingüística de lo que nos hacemos al hablar, cuán interrelacionados estamos los seres humanos cuando, en general, *performamos*, realizamos o *ejecutamos* acciones, siempre sometidos a la interpelación mutua (Martínez Guzmán, 1992 y 2015).

Evidentemente entre lo que nos hacemos o *performamos* como seres humanos, está el que usemos nuestras competencias y capacidades para ejercer los múltiples tipos de violencia de que somos capaces, *pero también* las diversas formas de hacer las paces, imperfectas, no por defectuosas, sino por continuas e inacabadas y siempre perfectibles, de las que también somos capaces.

Vicent Martínez Guzmán definía su propuesta de filosofía para la paz como la “reconstrucción normativa de nuestras competencias para hacer las paces” (Martínez Guzmán, 2005b: 67), propuesta que estaría relacionada con el “empoderamiento pacifista”, del cual nos habla Francisco Muñoz (Muñoz y Bolaños, 2011: 31-36): que la gente, los pueblos, los seres humanos nos demos unos y unas a otros y otras las oportunidades de ejercer nuestros poderes, capacidades o competencias para hacer las paces.

En el análisis que lleva a cabo Vicent Martínez Guzmán sobre el término performatividad tuvo en cuenta las aportaciones de diferentes autores y autoras, entre ellos a la filósofa feminista Judith Butler (Martínez Guzmán, 2007). En el marco de las reflexiones que realiza Martínez Guzmán sobre las paces imperfectas, la noción de performatividad tiene un carácter *iterativo* o de repetición, como dice Butler citando a Derrida. De manera que los seres humanos constituimos nuestras identidades siempre de una forma imperfecta en el sentido positivo que aquí estamos estudiando. Es decir, los seres humanos *performamos* o configuramos nuestras identidades no de una manera perfecta, absoluta y para siempre, sino en continua repetición o iteración,

en las relaciones intersubjetivas que tenemos unos y unas con otros y otras, al igual que hacemos con la performación o realización de las diversas formas de hacer las paces.

Veamos ahora cómo aplicamos esta noción de paz imperfecta en el marco de las investigaciones que venimos desarrollando desde la Cátedra Unesco de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I sobre el reconocimiento y el cuidado como competencias para hacer las paces.

Interpretación del reconocimiento recíproco desde la teoría de la paz Imperfecta

Nuestra intención en este apartado es retomar las ideas que se han comentado en las páginas anteriores, aunque en esta ocasión referidas a las relaciones de reconocimiento recíproco en la construcción de culturas de paz. Con esta pretensión podemos resumir la imagen de la paz imperfecta como un intento de superar los sueños “utópicos” de maneras demasiado “perfectas” de entender la paz que resulten imposibles de alcanzar, de tal modo que se resaltan “los momentos de paz, asumiendo sus imperfecciones”.

Entonces, si a esta noción se añade que “la paz imperfecta será la que siempre nos dejará tareas que hacer, la que no terminará nunca” (Martínez Guzmán, 2001b: 206 y 217), es comprensible que en este trabajo nos interese reflexionar también sobre esa *imperfección de la paz* aplicada a las relaciones de reconocimiento recíproco.

Es evidente que la teoría de la paz imperfecta puede aportar una nueva forma de entender el reconocimiento recíproco como experiencias inacabadas, en el sentido positivo que comentábamos antes de que siempre puedan ser mejoradas, así como una nueva manera de comprender nuestras capacidades humanas para reconocerlas como capacidades en proceso, también en el sentido positivo de que siempre podrán seguir desarrollándose para que surjan *mejores* relaciones de reconocimiento, aunque, como venimos diciendo, siempre vayan a ser imperfectas.

Esta interpretación encaja en la siguiente afirmación que ayuda a resumir la teoría de la paz imperfecta, según la que “la ventaja de la imperfección es que nunca estaremos en paz del todo ni nunca seremos absolutamente justos, siempre nos podremos pedir más” (Martínez Guzmán, 2001b: 227).

La propuesta que hacemos desde la filosofía para la paz que venimos trabajando en la Cátedra Unesco de Filosofía para la Paz es que el reconocimiento recíproco tiene un papel importante en la construcción de culturas de paz, y de aquí nace nuestro interés por analizarlo al hilo de la teoría

de la paz imperfecta. Tanto es así que se considera un medio pacífico más, aunque básico y fundamental, en la práctica de la transformación pacífica de los conflictos por cómo puede influir en la configuración de la identidad de cada persona. Esta última idea que vincula al reconocimiento recíproco con la creación de identidades se toma, sobre todo, de Axel Honneth, a quien estudiaremos con mayor profundidad en las siguientes páginas.

El concepto de reconocimiento proviene del verbo latino *cognōscĕre* (conocer) (Corominas, 1996: 162) al que se suma el prefijo “re-”. Así podríamos decir que significa “volver a conocer” a un objeto o a una persona para saber de ella aquello que hasta el momento hemos dejado de conocer. En realidad, esta definición del término como un “volver a conocer” ha llevado a múltiples estudios que varían de acuerdo con la teoría filosófica desde la que se aborda.

Por ejemplo, Ricoeur (2005) señala que los usos del término reconocimiento pueden variar en función del contexto en el que estamos y de la teoría filosófica desde la cual se reflexiona. En este sentido, el autor muestra que los usos de este término se pueden ordenar como si de un proceso que va desde la voz activa (reconocer) a la voz pasiva (pedir ser reconocido) se tratara (Ricoeur, 2005). De esta forma, cita, en primer lugar, el reconocimiento como identificación (donde incluye la filosofía cartesiana y kantiana, entre otras); en segundo lugar, el reconocimiento de sí mismo (donde incluye aspectos de lo que el autor llama el “fondo griego”, entre otros); y, en tercer lugar, el reconocimiento mutuo (donde incluye la filosofía de Hegel, de Honneth y de sí mismo, entre otras).

Como ya se ha dejado entrever en las líneas anteriores, en este último reconocimiento (el mutuo o recíproco) es en el cual se quiere ahondar en este trabajo, de tal modo que seguimos en la línea del giro epistemológico que pone el énfasis en la intersubjetividad; esto es, en las maneras pacíficas en las cuales se pueden construir y mantener las relaciones entre los sujetos, para evitar el sufrimiento humano y de la naturaleza, como objetivo de estudio de la filosofía para la paz.

Desde los estudios para la paz, el reconocimiento ha sido trabajado por varios autores como Bush y Folger (1994), quienes lo relacionan también con la revalorización o empoderamiento, y Lederach (1995), quien utiliza principalmente el término de capacitación para referirse al empoderamiento. Sin embargo y como se ha dicho antes, nos gustaría profundizar en este capítulo en la teoría del reconocimiento que elabora Honneth (1997) por su vinculación con las relaciones de reconocimiento recíproco (intersubjetividad), tratando de ponerla en conexión con la teoría de la paz imperfecta.

El filósofo Axel Honneth pertenece a una Nueva Generación de la Escuela de Frankfurt que se caracteriza, en líneas generales, por considerar que las sociedades modernas manifiestan una deformación patológica de las facultades humanas racionales a causa de determinadas prácticas sociales. Esta es la razón por la cual uno de los objetivos de los estudios de Honneth (2009: 7) es reflexionar sobre esas causas sociales que producen la patología de la racionalidad humana.

Es aquí donde incluye la noción de reconocimiento recíproco como parte de su teoría para mostrar que estas experiencias de reconocimiento recíproco “bien llevadas” podrían ayudar a evitar esas deformaciones patológicas de las sociedades modernas, aunque ya sepamos, teniendo en cuenta la teoría de la paz imperfecta, que estas experiencias de reconocimiento recíproco nunca serán perfectas, sino que siempre podrán ser mejorables en el sentido positivo de que siempre nos podremos pedir más a la hora de reconocernos mutuamente.

Entender que estas relaciones de reconocimiento recíproco nunca podrán ser absolutamente perfectas sirve también como contraargumento de las afirmaciones que señalan que los pacifistas buscamos paces ideales, en este caso, concentradas en las vivencias de relaciones de reconocimiento recíproco absolutas. La teoría de la paz imperfecta nos ayuda a superar igualmente esta visión.

La primacía del reconocimiento recíproco como núcleo de la vida social en la filosofía de Honneth es uno de los motivos de su ruptura con las investigaciones de la Primera Generación de la Escuela de Frankfurt y, en cierta medida, con Habermas (Basaure, 2008: 59 y 62). La prioridad que Honneth (2007: 61, 63 y 65) otorga al reconocimiento le lleva a decir que el reconocimiento precede al conocimiento, pues si un niño o una niña se vinculan con su mundo a partir de la perspectiva de una persona de referencia (quien puede ser su madre), es necesario que se hayan identificado previamente con ella, antes de que la actitud de esa persona sea su instancia correctiva.

Por lo tanto, este posicionarse en la actitud de una segunda persona requiere una forma previa de reconocimiento que nos permita modificar nuestra imagen de la reificación, ya no entendida como una actitud opuesta al reconocimiento, sino más bien como una actitud que se origina cuando nos olvidamos de que el conocimiento se debe a actitudes anteriores de reconocimiento.

Los aspectos comentados hasta el momento nos van mostrando el importante papel que las relaciones de reconocimiento recíproco juegan en la configuración de la identidad de cada persona y, por consiguiente, en la

construcción y establecimiento de culturas de paz. Por este motivo, Martínez Guzmán (2001a), influido por sus estudios de la Ética Comunicativa, nos recuerda que para hacernos las paces tenemos que reconocernos mutuamente como interlocutores válidos.

De todas formas y como ya se ha dicho antes, Honneth se distancia de este paradigma comunicativo de su antecesor Habermas. Es decir, la teoría del reconocimiento mutuo de Honneth no se limita a esta visión impregnada de los escritos de Habermas, y da un paso más allá cuando identifica el reconocimiento como el motor del cambio social, al hablar de “luchas del reconocimiento”, que son generadoras de conflictos sociales, cuyo objetivo es afrontar las injusticias producidas por faltas de reconocimiento (Honneth, 1997).

Honneth elabora esta interpretación del reconocimiento recíproco muy influido por Hegel. Otros filósofos anteriores a Hegel también mostraron el papel del reconocimiento en sus filosofías, por ejemplo Kant señalaba en su imperativo categórico la necesidad de reconocer al ser humano como un “fin en sí mismo”, y no como un “medio” para lograr otros fines. Sin embargo, Hegel (Honneth, 1997) se afana por resaltar que el reconocimiento de la dignidad de las personas, y por lo tanto podríamos decir también de las personas excluidas, se consigue gracias a las luchas por el reconocimiento que tienen lugar en los movimientos sociales. Esta es la idea que posteriormente retoma Honneth en sus escritos.

La concepción del ser humano cambia para Honneth a partir del Renacimiento cuando aparece el comercio, la mejora de las redes de comunicación y los cambios en las estructuras sociales. En esos momentos, Hobbes (Honneth, 1997) y Maquiavelo (Honneth, 1997), especialmente, ofrecen una imagen del ser humano más bien egoísta y preocupado por la protección de su propia persona frente a los ataques que pueda proferirle otro individuo considerado su enemigo. Hay aquí, entonces, una lucha por la autoconservación que Hegel transformará en las luchas por el reconocimiento con sus investigaciones.

En el periodo de Jena, muestra ya claramente estas ideas del reconocimiento que hemos venido citando, a partir de la diferenciación que establece entre tres formas de reconocimiento: el amor, el derecho y la forma de vida. Para Hegel (Honneth, 1997), toda persona deberá pasar por estas tres formas de reconocimiento para constituirse con una integridad plena.

Honneth retomará esta tripartición del reconocimiento mutuo de Hegel e indicará que todo ser humano deberá ser reconocido recíprocamente de las siguientes tres formas para tener una integridad plena (París Albert, 2009: 79) (véase Tabla 1³):

3 La Tabla 1 se encuentra en el Anexo, al final del presente artículo (Nota del editor).

1. *El reconocimiento de nuestra integridad física*. Es el primer tipo de reconocimiento recíproco por el cual tenemos que pasar todas las personas y que se basa en la actitud del amor, pero no solo en el “sentido limitado que el concepto ha tomado desde la valoración romántica de la relación sexual”, sino en un sentido amplio. “[...] el amor representa el primer estadio de reconocimiento recíproco, ya que en su culminación los sujetos recíprocamente se confirman en su naturaleza necesitada y se reconocen como entes de necesidad”. Por lo tanto, aquí “[...] el amor debe concebirse como un ser-sí-mismo en el otro”, cuya necesidad se mantiene a lo largo de toda la vida (Honneth, 1997: 117, 118).

Este primer reconocimiento, favorable al desarrollo del valor de la autoconfianza, se ve perjudicado con el menosprecio que elimina la posibilidad de usar nuestro cuerpo con total libertad. Por ejemplo, esta situación tiene lugar cuando se prohíbe a una mujer el uso de su propio cuerpo, debido a la posesión que otro cuerpo (hombre) ejerce sobre el mismo.

2. *El reconocimiento de las personas como individuos que forman parte de una comunidad, y como tales son poseedores de una serie de derechos y deberes*. El segundo tipo de reconocimiento pone el énfasis en las relaciones de derecho. Honneth (1997) diferencia entre el reconocimiento jurídico y social de la siguiente forma:

En el “reconocimiento jurídico”, como se dice ya en su texto, se expresa que todo sujeto humano, sin diferencia alguna, debe valer como “un fin en sí mismo”, mientras que el “respeto social” pone de relieve el valor de un individuo, en la medida en que se puede medir con criterios de relevancia social. En el primer caso, como muestra el empleo de la fórmula kantiana, estamos ante el respeto universal de la “libertad de la voluntad de la persona”; en el segundo, por el contrario, ante el reconocimiento de realizaciones individuales, cuyo valor se mide por el grado en que una sociedad las experimenta como significativas.

Por lo tanto:

[...] en los dos casos un hombre es respetado a causa de determinadas capacidades, pero, en el primero, se trata de aquella cualidad general que le constituye como persona, y en el segundo, por el contrario, de cualidades particulares que le caracterizan a diferencia de otras personas (Honneth, 1997: 137-138, 139).

Este tipo de reconocimiento favorece el desarrollo del valor del autorrespeto, ya que viene determinado por la actitud del respeto.

El menosprecio que dificulta este reconocimiento es el que excluye a algunas personas de la sociedad. Esta actitud se observa continuamente hoy en día cuando vemos la forma en la que ciertas personas e instituciones tratan a personas inmigrantes, quienes esperando encontrar mejores condiciones de vida, han dejado sus países, tradiciones y familias.

3. *El reconocimiento a las diferentes formas de vida.* Es el tercer tipo de reconocimiento que se vincula con la actitud de la solidaridad. Ayuda a comprender las particularidades de cada forma de vida, como aquellas que se refieren a los gustos musicales, a las formas de vestir, a las propias ideologías y a las tradiciones religiosas, entre otras. Claro está que será un reconocimiento vinculado con el respeto a los derechos humanos básicos desde la perspectiva intercultural que hemos trabajado en la Cátedra Unesco de Filosofía para la Paz.

Esta forma de reconocimiento favorece el valor de la autoestima, y el menosprecio que dificulta su práctica sería aquel que impide el reconocimiento de ciertos hábitos de vida que siguen siendo congruentes con el respeto a los derechos humanos básicos, como se indicaba en el párrafo anterior.

El filósofo Honneth (1997) se concentra en estos tres tipos de reconocimiento en sus escritos para elaborar su teoría sobre el reconocimiento recíproco. Como se ha dicho al principio de este apartado, el énfasis que Honneth pone en el reconocimiento recíproco le lleva a confeccionar esta teoría que, a su juicio, ha de servir para poner fin a gran parte de las patologías que se encuentran en las sociedades modernas.

De todas formas, son dos los aspectos que hay que recordar si valoramos esta imagen del reconocimiento recíproco al amparo de la noción de la paz imperfecta:

1) Los tres tipos de reconocimiento recíproco de los que nos habla Honneth nunca podrán interpretarse como experiencias “perfectas” de reconocimiento recíproco, sino, más bien, como experiencias “imperfectas” en el sentido positivo de que siempre podrán ser mejorables las maneras como nos reconocemos físicamente, como ciudadanos con derechos y deberes y en nuestras formas particulares de vida.

2) La identidad personal que se configura al sentirnos reconocidos en estas tres formas de reconocimiento recíproco no será nunca una “identidad cerrada”, sino una identidad en proceso, que se construye continuamente, al mismo tiempo que van mejorando nuestras relaciones de reconocimiento recíproco.

Es tal la importancia que Honneth ofrece a su teoría que la pone a debate con Fraser en el libro *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico* (Fraser y Honneth, 2006). En este texto se muestra claramente cómo Honneth parte de una interpretación intersubjetiva del reconocimiento recíproco influida por las políticas de identidad, mientras que Fraser toma como punto de partida una visión del reconocimiento mucho más sociológica.

Así, para Honneth, es en las relaciones intersubjetivas donde tiene lugar el reconocimiento y donde se construye la identidad de cada persona. Sin embargo, para Fraser, el reconocimiento está ligado a las estructuras sociales, siendo desde ellas desde las cuales se debe trabajar para favorecer el reconocimiento de todas las personas. Por lo tanto, hay que transformar las estructuras sociales ya institucionalizadas si se pretende evitar los menosprecios o las faltas del reconocimiento (Zurn, 2003).

Estas ideas llevan a Fraser (Fraser y Honneth, 2006) a señalar que la justicia social no depende solo del reconocimiento, sino también de mejoras en las políticas basadas en la distribución, a diferencia de Honneth que hace recaer todo el peso de la justicia social sobre el reconocimiento.

En este apartado nos hemos centrado especialmente en un estudio de la concepción del reconocimiento en Honneth. No obstante, nos gustaría incluir unas breves líneas sobre la manera en la que Ricoeur completa, e incluso podríamos decir que supera a Honneth, cuando habla de los “estados de paz”. En este caso, Ricoeur (2005: 227) señala que “la alternativa a la idea de lucha en el proceso del reconocimiento mutuo hay que buscarla en experiencias pacíficas de reconocimiento mutuo” con el fin, y aquí se encuentra nuestra interpretación, de dar un sentido más positivo al origen del reconocimiento recíproco que ya no se hallaría, como dice Honneth, en las luchas que tienen como base la búsqueda del reconocimiento, sino en las experiencias de paz que nos hacen sentirnos reconocidos.

Es aquí donde Ricoeur (2005: 251) se cuestiona si un individuo puede comprenderse como un sujeto reconocido, y así se pregunta: “¿No corre el riesgo de ser interminable la petición de reconocimiento?”, y duda: “Quizás la lucha por el reconocimiento sigue siendo interminable”. Como se puede observar, estas consideraciones se pueden poner en conexión con la teoría de la paz imperfecta y teniendo en cuenta las apreciaciones que se han hecho antes. Veamos ahora la relación entre el cuidado y la paz imperfecta.

Sinergias entre la filosofía del cuidado y la teoría de la paz imperfecta

El análisis de la teoría y la praxis del cuidado, y de sus contribuciones a la paz, puede enriquecerse significativamente si se realiza a la luz de la propuesta analítico-normativa de la paz imperfecta. En concreto, el diálogo entre una filosofía del cuidado y la categoría de la paz imperfecta puede organizarse en tres grandes líneas de trabajo que podemos calificar, respectivamente, como ontológica, epistemológica y axiológica.

1. *La paz imperfecta y el cuidado desde una perspectiva ontológica.* La primera tesis de la paz imperfecta es que “la paz es una práctica y una realidad social a lo largo de toda la historia de la humanidad” (Muñoz y Molina, 2003: 35). La paz es una realidad primigenia, ligada a los humanos desde sus inicios. Podemos decir que la paz es ontológicamente, fenomenológicamente, más originaria que sus opuestos (Martínez Guzmán, 2001c). Partiendo de esta tesis afirmamos que las prácticas del cuidar intersubjetivo serían uno de los ejemplos más cotidianos y representativos de esa paz imperfecta. El cuidado como modo de ser primario, biológicamente radical y socialmente constituyente, es vertebral para el desarrollo humano y la paz, formando lo que podríamos denominar, en palabras de Waldenfels (1997: 44), una “ontología del mundo de la vida”.

Por otro lado, el adjetivo *imperfecto*, como estamos viendo, alude también a la dimensión no conclusa y compleja del ser humano y sus relaciones. El cuidado siempre aparece en diálogo y respuesta a esas imperfecciones y fragilidades de nuestro existir. Además, el cuidado por sí mismo nunca es perfecto, sino que debe ser dinámico y abierto a la interpelación y a la complejidad de situaciones y contextos. El cuidado trata de dar respuesta a nuestra naturaleza imperfecta, no terminada, siempre en desarrollo. Desde la propuesta filosófica en la que venimos trabajando en el grupo de investigación de la Cátedra Unesco de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I, el ser humano se caracteriza por su fragilidad y vulnerabilidad (Martínez Guzmán, 2005a).

En este sentido y en relación con una comprensión del cuidado como *factum*, es decisivo partir de un reconocimiento del peso de la naturaleza y lo biológico. Según Gehlen (1987: 22), el ser humano presenta, como característica morfo-biológica específica, que le diferencia del resto de seres vivos, una *naturaleza deficitaria o carencial*, que arrastra como su punto de arranque vital.

Así, por ejemplo, el ser humano carece de una morfología física autosuficiente adaptada al entorno, un organismo físico adecuado que le proteja de las inclemencias del tiempo, etc. Además, el ser humano carece de un automatismo instintivo al estilo del que poseen otros seres vivos, lo cual supone una mayor libertad, pero también vulnerabilidad y fragilidad, dada la impredecibilidad y la desorientación que siente ante diferentes situaciones.

Esa carencia de instintos es contrarrestada en los seres humanos por la creación de cultura; cultura donde el cuidado es, como valor y como saber, un componente fundamental. El ser humano requiere del cuidado de un modo que ningún otro animal lo requiere, ya que al nacer no tiene las capacidades

propias de su especie (ni anda ni habla ni tiene ningún tipo de destreza manual), sino que depende de la interacción con los otros a través de los cuidados para adquirir los rasgos que lo van a caracterizar como *específicamente* humano. Así pues, desde el seno materno y desde que nace, todo ser humano necesita de los demás (Pintos Peñaranda, 2010: 56-58). Lo que Muñoz y Molina (2009: 19) denominan *dependencia intraespecífica de especie*, en un mundo complejo que nos expone a lo incierto e irreductible y que nos hace necesariamente cooperativos y solidarios.

El ser humano es por esa naturaleza deficitaria y necesitante un ser en permanente coexistencia y trabazón con los demás. El cuidado es una experiencia de radical intersubjetividad, un *modo de coexistencia*, de acompañar al otro en el mundo. El cuidado, según Heidegger (1971: 214), se encuentra en la raíz primera del ser humano “en cuanto totalidad estructural original, el cuidado es existencialmente a priori de toda ‘posición’ y ‘conducta’ fáctica del ‘ser-ahí’, es decir, se halla siempre ya en ella”.

Una de las principales tesis de este autor es, como es sabido, que el ser humano es un “ser en el mundo”. El mundo del que habla Heidegger ni es el mundo del conocimiento entendido como la relación sujeto-objeto ni la naturaleza de la que se ocupan las ciencias. Lo que es este mundo lo vemos en el mundo cotidiano o el mundo que nos rodea en nuestro vivir diario. El ser humano es esencialmente un ser con los otros, “toma a su cuidado” o “procura” por los otros (*Fürsorge*) en sus diversos modos. El cuidado designa un fenómeno que posibilita la existencia humana, en cuanto humana. En palabras de Heidegger (1971: 216), “el término ‘cuidado’ mienta un fenómeno ontológico-existencial fundamental”.

Así, la teoría de la paz imperfecta y la filosofía del cuidado parten de un análisis ontológico común, que podemos resumir del siguiente modo: la paz es originaria y radical al ser humano, las prácticas de cuidado intersubjetivo son un ejemplo de ello. Además, el ser humano es complejo e imperfecto, y, por tanto, la paz es imperfecta y dinámica, siempre en desarrollo. Las prácticas del cuidado dan respuesta a esa naturaleza deficitaria y carencial del ser humano y son expresión del carácter constructivo, dinámico, y volcado al exterior de la paz.

2. *La paz imperfecta y el cuidado desde la epistemología*. La categoría de la paz imperfecta se imbrica en el marco de los debates sobre las características epistemológicas de la Investigación para la paz, como ya hemos mencionado, y contribuye al cambio de perspectiva que ha experimentado la disciplina desde sus inicios en la década de 1940 hasta la actualidad.

Podemos definir ese cambio de perspectiva como el paso de un enfoque “violentológico”, centrado en el estudio de la violencia, a un enfoque ampliado al estudio de la paz. Superando así la “disonancia cognoscitiva a veces cercana a la esquizofrenia” (Muñoz, 2001: 24), que nos hacía ver en la violencia un objeto de estudio de mayor relevancia epistemológica, a pesar de que todos reconocíamos la primacía de la paz como objetivo a lograr. La investigación para la paz había priorizado en sus inicios los estudios sobre la guerra y la violencia, también denominados estudios de *polemología* (Martínez Guzmán, 2001b: 63) y solo recientemente surgen lo que el profesor Muñoz (2001: 13, 22) denomina “teorías autónomas” de paz, es decir, no dependientes directamente de la violencia. La filosofía del cuidado en el marco de la investigación para la paz pretende sumarse a este conjunto de teorías.

En el ámbito de la epistemología para la paz es importante estar alerta para no incurrir en lo que Muñoz denomina “paradigma del pecado original” (Muñoz, 2001: 24), heredero de una tradición cultural que ha enfatizado desde el Génesis a Hobbes o Darwin una visión egoísta y competitiva de la Humanidad sin tener en cuenta otras dimensiones.

Estas creencias culturales no solo se han mostrado unilaterales y sesgadas empíricamente, sino que además tienen el peligro de convertirse en una profecía autocumplida (Eisler y Fry, 2019). Por ejemplo, si pensamos que la guerra es originaria y natural, y, por tanto, las sociedades se preparan para luchar unas contra otras –cultivando un ejército o procurándose armas que amenacen a sus vecinos– la guerra se puede convertir fácilmente en un resultado.

De esta forma, nuestro enfoque ontológico-epistemológico tiene claras consecuencias axiológicas. Además de convertirse en una profecía que se autocumple, estas creencias culturales terminan también sesgando las investigaciones, al enfocar estas de forma que refuercen la creencia previamente existente. Estas creencias nos afectan a todos, y también a los científicos que, interpretando la historia, la arqueología o la antropología desde estas lentes, ven violencia y guerra allá donde miran. Es pues una profecía que se autocumple y que se autojustifica.

La investigación para la paz tiene, a grandes rasgos, dos objetivos (Martínez Guzmán, 2005b): por un lado, visibilizar y denunciar el sufrimiento humano y de la naturaleza allá donde se dé, tanto si se trata de violencia directa, estructural o cultural; y, por otro lado, analizar las propuestas y realidades de paz alternativas a esas violencias y que nos dan indicadores para la construcción de futuros más pacíficos. Podemos situar a la teoría de la paz imperfecta en este segundo marco y dentro de ella a la filosofía del cuidar.

El cuidado, al igual que la paz durante mucho tiempo, ha sufrido de ostracismo en el ámbito de la academia, al no considerarse un objeto de estudio *suficientemente* científico o digno de análisis. Como praxis de paz, el cuidado ha pasado desapercibido, a pesar de ser un acervo cultural y existencial irrenunciable. Uno de los grandes retos, en este sentido, es elucidar y visibilizar los aportes del cuidar como una de las capacidades de los seres humanos para vivir en paz.

El estudio de la paz o del cuidado, como legado de las mujeres (Comins Mingol, 2009), significa de partida transformar profundamente el conocimiento científico, a la vez que la recuperación de una historia silenciada (Díez Jorge y Mirón Pérez, 2009: 103). Implica, entre otras cosas, poner en valor las experiencias, ideas y procedimientos cotidianos frente a las construcciones y fórmulas abstractas de la *episteme* científica (Waldenfels, 1997: 44). Es lo que podría denominarse un proceso de *cotidianización*, a través de la investigación de lo cotidiano y la revalorización de las formas concretas de experiencia.

3. *La paz imperfecta y el cuidado desde la axiología*. Además de los principios ontológico-existencialistas y epistemológicos señalados, cabe dar un último y fundamental paso en nuestra reflexión: el axiológico. Podemos decir que pasamos de un análisis del cuidado y de la paz no solo como *factum*, sino como *telos*. “La paz debe ser estudiada para conocer mejor sus circunstancias y posibilidades de desarrollo” (Muñoz y Molina, 2003: 35).

En este sentido, la *paz imperfecta* se define no solo como “categoría analítica” al servicio de la investigación para la paz, sino también como “categoría normativa” con implicaciones para la praxis (Muñoz, 2001: 13). De ahí la importancia de analizar las prácticas del cuidado profundizando en sus aportes a la paz. El análisis y reconstrucción de nuestras competencias para la paz nos permite dilucidar indicadores para la paz. El cuidado se convierte en un horizonte normativo, con un gran potencial para guiarnos hacia la construcción de futuros más pacíficos.

Como dice Boff (2002: 71), “*somos* cuidado”; el cuidado define una dimensión ontológica-constitutiva básica del ser humano. Sin embargo, el cuidado no solamente es un *factum* originario, sino, a la vez, nuestra tarea a realizar como *telos*. A pesar de ser un elemento constituyente del ser humano, el cuidado como hábito y como valor está en crisis en la actualidad y se nos plantea una necesaria tarea de reconstrucción.

Por un lado, porque el desarrollo científico tecnológico, la racionalidad instrumental, la “sociedad líquida” (Bauman, 2005) pone en tensión las relaciones sólidas y de cuidado entre las personas. Por otro, porque la desigual

distribución del cuidado como valor y ocupación entre hombres y mujeres es generadora de injusticias e infelicidad, y nos interpela a una reconstrucción del cuidado no generizada.

El cuidado como práctica cotidiana y a nuestro alcance nos muestra que “todos y todas podemos ser protagonistas, actores y actrices de paz, más o menos directamente, en todas las escalas”. Si pasamos a definir la paz como “el mayor grado de bienestar o satisfacción de necesidades” en lugar de solo como mera ausencia de violencia directa, abrimos el espectro a contenidos de justicia y desarrollo, para las cuales es necesaria una actitud volcada hacia el exterior, de acción y compromiso y de cuidado de los otros y las otras, para lograr el mayor grado de bienestar y de satisfacción de las necesidades de los seres humanos. “La paz ha cumplido continuamente su misión de establecer buenas relaciones entre los humanos y de esta forma satisfacer lo mejor posible sus necesidades” (Muñoz, 2004a: 31, 30 y 23).

Las prácticas del cuidar, tradicionalmente invisibles en los medios de comunicación y ninguneadas por la academia, tienen el potencial necesario para contribuir a un cambio de paradigma en nuestra concepción de la convivencia y la intersubjetividad humanas. Por ello se requiere de una visibilización de sus aportes, a la vez que de una reconstrucción del cuidado como práctica y valor humano más allá de cualquier rol de género. Además, las actividades cotidianas del cuidar son importantes tanto por ser eje fundamental del sostenimiento de la vida y del bienestar de las personas, como por los valores y capacidades que desarrolla en los sujetos que las desenvuelven.

Así, por un lado, las tareas de cuidado son necesarias para satisfacer las necesidades básicas de todo individuo, son fundamentales para la supervivencia y el bienestar. Por ello son importantes para el desarrollo humano y también para la existencia de justicia social. Según el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, el cuidado es relevante para el desarrollo humano, al ser el vehículo a través del cual se lleva a cabo la satisfacción de las necesidades básicas, a la vez que se maximiza la utilidad de los recursos disponibles (Comins Mingol, 2009: 87 y ss.).

Pero, como decíamos, las tareas del cuidar no solo son importantes por su contribución al sostenimiento de la vida, sino también por los valores y capacidades que generan en los sujetos que las desenvuelven. La práctica del cuidar lleva consigo el desarrollo de una serie de habilidades como son la empatía, el compromiso, la paciencia, la responsabilidad o la ternura, que son elementos constituyentes de una cultura de paz. Lo que hacemos nos hace, y la atribución histórica del rol del cuidado a las mujeres ha hecho que desarrollen unas determinadas competencias de paz, que bien podríamos compartir

todos los seres humanos si también las tareas de cuidado de la vida fueran compartidas junto con los hombres.

Gilligan (1986) explicitó por primera vez la diferente capacidad moral que las mujeres han desarrollado a la luz de la socialización y la práctica del cuidar. Hasta entonces la Teoría del Desarrollo Moral se ceñía sin excepciones a la teoría propuesta por Kohlberg (1976). Gilligan (1986) intentó ampliar la teoría de Kohlberg incluyendo un análisis sobre las experiencias morales de las mujeres, ya que este construyó su teoría sobre el estudio de 84 varones. Gilligan detectó en su análisis de las mujeres una diferente voz moral más relacional, que situaba como preferente la preservación de las relaciones, en oposición con la *ética de la justicia*, de la teoría del desarrollo moral según Kohlberg (1976), en la que se sitúa como preferente la obediencia a normas morales universales. Esa diferente perspectiva moral es resultado de la división sexual del trabajo y de la aguda división entre lo público y lo privado.

El pensamiento y la práctica del cuidar, como ya hemos dicho, implican el desarrollo de valores morales y competencias como son la empatía, la paciencia, la perseverancia o la responsabilidad. Además de estos valores morales, la práctica del cuidar contribuye a desarrollar habilidades fundamentales para la construcción de una cultura para la paz: habilidades para la transformación pacífica de conflictos y habilidades para el compromiso cívico y social. Habilidades que no se circunscriben en exclusividad al espacio privado, sino que se amplían al ámbito público.

La socialización y la práctica del cuidado desarrollan en las mujeres el compromiso por el bienestar de la sociedad en general y no solo de la familia en particular. Así, vemos cómo la presencia de las mujeres es mayoritaria en movimientos sociales y en las diferentes formas de participación política informal de la sociedad civil. Desde finales del siglo XIX han proliferado movimientos e iniciativas de mujeres por la paz ante las desgarradoras guerras que se han ido sucediendo, tanto en los países inmersos en conflictos armados, como en los que, en las últimas décadas, no han sufrido directamente la guerra.

Cabe destacar los movimientos de mujeres por la paz de Oriente Medio, los países de la antigua Yugoslavia y América Latina (Magallón Portolés, 2006), todos ellos constructores de ejemplos de paz imperfecta. Además, el cuidado puede aportar un cambio de paradigma a nuestra concepción de la ciudadanía (Comins Mingol, 2015), construyendo lo que se conoce como “ciudadanía cuidadora” (Sevenhuijsen, 2003) o *cuidadania*. Es un ejemplo de cómo las prácticas de paz se interrelacionan y reproducen, y una expresión del potencial ético y normativo de la paz imperfecta.

Existen interrelaciones causales y retroalimentaciones entre las distintas estancias de paz (Muñoz, 2001: 31; Muñoz, 2004a: 30), así como entre las distintas praxis del cuidado. De este modo el cuidado como valor supera la esfera privada para nutrir la esfera pública. Podemos considerar los saberes y la praxis del cuidado como un bagaje y un legado para el reconocimiento, la reconstrucción y el desarrollo de la paz.

Conclusiones

La *filosofía para la paz* propuesta por Vicent Martínez Guzmán nos aporta herramientas imprescindibles para abordar los debates ontológicos, epistemológicos y prácticos que atraviesan la investigación para la paz. Un legado intelectual que hemos puesto en diálogo con la propuesta de la *paz imperfecta* de Francisco Muñoz. Ambos autores reivindicaron en sus obras –desde la filosofía el primero y desde la historia el segundo– la importancia de investigar y visibilizar las paces, tanto por rigor epistemológico, comprometido con la superación del sesgo violentológico de las ciencias, como por las implicaciones ético-políticas del reconocimiento de la paz.

Cada vez más investigadores e investigadoras se inspiran en las aportaciones de estos autores para trabajar en el marco de una fenomenología y una axiología de la paz, que observe y escrute sus dimensiones como son la libertad, la justicia, la equidad, la concordia o la solidaridad (García-González, 2018a: 16; 2018b: 42). “Intentando trastocar la preeminencia que se ha dado a la guerra y a sus teorías, transfiriéndola a los estudios de paz; sabiendo que estamos obligados a pensar la paz como orden de vida” (García-González, 2018a: 14), muy especialmente, con imaginación y de una manera creativa (París Albert, 2018b; 2019).

Desde la Cátedra Unesco de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I continuamos trabajando en ese sentido, profundizando, en nuestro caso, en las complejidades y riquezas del reconocimiento y del cuidado como competencias humanas para la paz.⁴

Los seres humanos somos capaces de excluarnos, marginarnos y dañarnos mutuamente. Pero también somos capaces de actuar de forma solidaria, dialogar, reconocernos y cuidarnos de manera mutua. Quedarnos solo con la primera afirmación no sería realista, pues estaríamos encubriendo una parte importante de la realidad. Más bien seríamos, como nos advertía Vicent Martínez Guzmán, ideólogos encubridores de alternativas reales.

⁴ Otra competencia para hacer las paces en la que venimos trabajando es la comunicación (Nos Aldás, 2019) y más recientemente la creatividad (París Albert y Herrero Rico, 2018).

Los enfoques contemporáneos de la investigación para la paz pueden enriquecerse significativamente de las propuestas de giro epistemológico y paz imperfecta de estos autores, que nos ayudan a transitar de un enfoque más polemológico a otro irenológico. Y es que urge equilibrar el peso que le damos al estudio de la violencia y al estudio de la paz, no solo por razones epistemológicas, sino axiológicas. Para superar la apatía y la impotencia interiorizada de las sociedades contemporáneas se impone visibilizar e investigar la paz. La reconstrucción normativa del cuidado y del reconocimiento como competencias para hacer las paces nos interpela y nos recuerda que no tenemos excusa, tenemos responsabilidad.

Referencias

- Austin, John Langshaw (1990), *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, España: Paidós.
- Basaure, Mauro (2008), “Dialéctica de la Ilustración entre Filosofía y Literatura. Axel Honneth en entrevista”, en *Persona y Sociedad*, vol. 22, núm. 1, Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- Bauman, Zygmunt (2005), *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Boff, Leonardo (2002), *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la tierra*, España: Trotta.
- Bush, Robert y Folger, Joseph (1994), *The Promise of Mediation: Responding to Conflict through Empowerment and Recognition*, Estados Unidos: Jossey-Bass.
- Comins Mingol, Irene (2009), *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*, España: Icaria.
- Comins Mingol, Irene (2015), “La ética del cuidado en sociedades globalizadas: hacia una ciudadanía cosmopolita”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 52, España: Universidad de Sevilla.
- Comins Mingol, Irene (2018), “Retos epistemológico-normativos de la investigación para la paz”, en *Revista de Paz y Conflictos*, vol. 11, núm. 2, España: Universidad de Granada.
- Comins Mingol, Irene *et al.* (2011), “Hacer las paces imperfectas: entre el reconocimiento y el cuidado” en Muñoz, Francisco y Bolaños, Jorge [eds.], *Los habitus de la paz. Teorías y prácticas de la Paz Imperfecta*, España: Universidad de Granada.
- Corominas, Joan (1996), *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, España: Gredos.
- Díez Jorge, María Elena y Mirón Pérez, María Dolores (2009), “Paz y Género. Debates y coincidencias sobre un binomio imperfecto”, en Muñoz, Francisco y Molina, Beatriz [eds.], *Paz Orbis, complejidad y conflictividad de la paz*, España: Universidad de Granada.
- Eisler, Riane y Fry, Douglas (2019), *Nurturing Our Humanity: How Domination and Partnership Shape our Brains, Lives and Future*, Estados Unidos: Oxford University Press.

- Fraser, Nancy y Honneth, Axel (2006), *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, España: Morata.
- García-González, Dora Elvira (2018a), “Apuntalar la paz como valor ético fundamental y altura del pensamiento”, en García-González, Dora Elvira [ed.], *Enfoques contemporáneos para los estudios de paz*, México: Tecnológico de Monterrey.
- García-González, Dora Elvira (2018b), “Construir la paz, hacer la guerra: la concomitante conformación de estereotipos de género”, en Camargo Castillo, Javier y García-González, Dora Elvira [eds.], *Matrices de paz*, México: Tecnológico de Monterrey.
- Gehlen, Arnold (1987), *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, España: Sígueme.
- Gilligan, Carol (1986), *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin (1971), *El ser y el tiempo*, España: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, Axel (1997), *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, España: Crítica.
- Honneth, Axel (2007), *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, España: Katz.
- Honneth, Axel (2009), *Patologías de la razón: historia y actualidad de la teoría crítica*, Argentina: Katz.
- Husserl, Edmund (1991), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, España: Crítica.
- Kohlberg, Lawrence (1976), “Moral Stages and Moralization”, en Lickona, Tom [ed.], *Moral Development and Behavior: Theory, Research and Social Issues*, Estados Unidos: Rinehart and Winston.
- Lederach, John Paul (1995), *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures*, Estados Unidos: Syracuse University Press.
- Magallón Portolés, Carmen (2006), *Mujeres en pie de paz: pensamiento y prácticas*, España: Siglo XXI.
- Martínez Guzmán, Vicent (1992), “Estudio fenomenológico-lingüístico del yo ejecutivo”, en San Martín, Javier [ed.], *Ortega y la Fenomenología*, España: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Martínez Guzmán, Vicent (2000), “Saber hacer las paces. Epistemologías de los Estudios para la Paz”, en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 7, núm. 23, México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Martínez Guzmán, Vicent (2001a), “Causas profundas de la ruptura de la paz: el no reconocimiento del otro”, en Comisión Diocesana de Justicia y Paz [ed.], *Seminario de Educación para la paz*, España: Siquem.
- Martínez Guzmán, Vicent (2001b), *Filosofía para hacer las paces*, España: Icaria.
- Martínez Guzmán, Vicent (2001c), “La paz imperfecta. Una perspectiva desde la Filosofía para la Paz”, en Muñoz, Francisco [ed.], *La paz imperfecta*, España: Universidad de Granada.
- Martínez Guzmán, Vicent (2004), “Epistemologías para la paz”, en López Martínez, Mario [ed.], *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, vol. 1, España: Universidad de Granada.
- Martínez Guzmán, Vicent (2005a), “Filosofía e investigación para la paz”, en *Tiempo de Paz*, vol. 78, España: Movimiento por la Paz.
- Martínez Guzmán, Vicent (2005b), *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*, España: Desclée de Brouwer.
- Martínez Guzmán, Vicent (2007), “Virtualidad, performatividad y responsabilidad”, en Moreno, César et al. [eds.], *Filosofía y Realidad Virtual*, España: Prensas Universitarias de Zaragoza.

- Martínez Guzmán, Vicent (2015), “Intersubjetividad, interculturalidad y política desde la filosofía para la paz”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 52, España: Universidad de Sevilla.
- Martínez Guzmán, Vicent *et al.* (2009), “La nueva agenda de la filosofía para el siglo XXI: los estudios para la paz”, en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, núm. especial, México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Muñoz, Francisco (2001), *La paz imperfecta*, España: Universidad de Granada.
- Muñoz, Francisco (2004a), “La Paz”, en Molina Rueda, Beatriz y Muñoz, Francisco [eds.], *Manual de Paz y Conflictos*, España: Universidad de Granada.
- Muñoz, Francisco (2004b), “Paz Imperfecta”, en López Martínez, Mario [ed.], *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, vol. 2, España: Universidad de Granada.
- Muñoz, Francisco y Molina, Beatriz (2003), “Estudio e Investigación de la Paz”, en Muñoz, Francisco *et al.* [eds.], *Actas del I Congreso Hispanoamericano de Educación y Cultura de la Paz*, España: Universidad de Granada.
- Muñoz, Francisco y Molina, Beatriz (2009), “Pax Orbis. Complejidad e Imperfección de la Paz”, en Muñoz, Francisco y Molina, Beatriz [eds.], *Pax Orbis, Complejidad y conflictividad de la paz*, España: Universidad de Granada.
- Muñoz, Francisco y Bolaños, Jorge (2011), “La praxis (teoría y práctica) de la paz imperfecta”, en Muñoz, Francisco y Bolaños, Jorge [eds.], *Los habitus de la paz. Teorías y prácticas de la Paz Imperfecta*, España: Universidad de Granada.
- Nos Aldás, Eloísa (2019), *Comunicación transgresora de cambio social*, España: Servicio de Publicaciones de la Universitat Jaume I.
- París Albert, Sonia (2009), *Filosofía de los conflictos*, España: Icaria.
- París Albert, Sonia (2018a), “El reconocimiento recíproco en la filosofía de Axel Honneth: contribuciones a la transformación pacífica de los conflictos”, en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, vol. 74, núm. 280, España: Universidad de Comillas.
- París Albert, Sonia (2018b), “Hacia una reconstrucción de las *paces creativas* para la ciudadanía global”, en *Revista de Paz y Conflictos*, vol. 11, núm. 1, España: Universidad de Granada.
- París Albert, Sonia (2019), “Educación para la paz, Creatividad Atenta y Desarrollo Sostenible”, *Revista Internacional de Educación para la Justicia Social*, vol. 8, núm. 1, España: Universidad Autónoma de Madrid.
- París Albert, Sonia y Herrero Rico, Sofía (2018), *El quehacer creativo. Un desafío para nuestra cotidianidad*, España: Dykinson.
- Pintos Peñaranda, María Luz (2010), “Fenomenología, Género y Paz”, en Comins Mingol, Irene y París Albert, Sonia [eds.], *Investigación para la paz. Estudios filosóficos*, España: Icaria.
- Ricoeur, Paul (2005), *Caminos del reconocimiento*, España: Trotta.
- Sandoval Forero, Eduardo (2013), “Etnografía para la paz, la interculturalidad y los conflictos”, en *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 141, Costa Rica: Universidad de Costa Rica.
- Sevenhuijsen, Selma (2003), “The place of care. The relevance of the feminist ethic of care for social policy”, en *Feminist Theory*, vol. 4, núm. 2, Reino Unido: Sage.
- Waldenfels, Bernhard (1997), *De Husserl a Derrida: introducción a la fenomenología*, España: Paidós.
- Zurn, Christopher (2003), “Identity or Status? Struggles over ‘Recognition’ in Fraser, Honneth and Taylor”, en *Constellations*, vol. 10, núm. 4, Alemania: Universidad de Berlín.

Anexo

Tabla 1

Los tipos de reconocimiento según Axel Honneth (1997)

Tipo de reconocimiento	Valor que beneficia	Actitud que lo favorece	Menosprecio que lo corrompe
El reconocimiento a la integridad física	Autoconfianza	Amor	Aquel que elimina nuestra libertad para hacer uso de nuestro cuerpo. Ejemplo: violencia de género.
El reconocimiento de las personas como individuos que forman parte de una comunidad, y como tales son poseedores de una serie de derechos.	Autorrespeto	Respeto	Aquel que excluye a ciertas personas de la sociedad y que produce el sentir de no ser un sujeto plenamente valioso. Ejemplo: inmigración.
El reconocimiento a las diferentes formas de vida	Autoestima	Solidaridad	Aquel que nos impide poner en práctica hábitos de vida que, por supuesto, no son contrarios al respeto de los derechos humanos básicos. Ejemplo: tradiciones culturales

Fuente: Elaboración propia

Irene Comins-Mingol. Directora del Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz de la Universitat Jaume I de Castellón (España). Líneas de investigación: filosofía para la paz, globalización, estudios de género, educación para la paz y epistemologías para la paz. Publicaciones recientes: Comins Mingol, Irene (2016), “La Filosofía del Cuidado de la Tierra como Ecosofía”, en *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, núm. 67, España: Universidad de Murcia. Comins Mingol, Irene (2018), “De la parálisis a la reconexión: por una fenomenología y una creatividad pacifistas”, en París Albert, Sonia y Herrero Rico, Sofía [eds.], *El quehacer creativo. Un desafío para nuestra cotidianidad*, España: Dykinson. Comins Mingol, Irene (2018), “Desafíos para la paz en un mundo globalizado: por una ciudadanía cosmopolita y cuidadora”, en *Organicom, Revista Brasileira de Comunicação Organizacional e Relações Públicas*, vol. 15, núm. 28, Brasil: Universidade de Sao Pablo.

Sonia París-Albert. Directora de la Cátedra Unesco de Filosofía para la Paz y Coordinadora del Máster Universitario en Estudios Internacionales de Paz, Conflictos y Desarrollo de la Universitat Jaume I de Castellón (España). Líneas de investigación: filosofía, filosofía para la paz, estudios de los conflictos, filosofía con niños y creatividad y paz. Publicaciones recientes: París Albert, Sonia (2017), “Filosofía para hacer las paces con niñas y niños. Un estímulo para la creatividad”, en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 75, México: Universidad Autónoma del Estado de México. París Albert, Sonia (2018), “El reconocimiento recíproco en la filosofía de Axel Honneth: contribuciones a la transformación pacífica de los conflictos”, en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 74, núm. 280, España: Universidad de Comillas. París Albert, Sonia (2018), “Acciones educativas para afrontar algunos desafíos de la filosofía en el siglo XXI”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 74, España: Universidad de Murcia.