

HACER LAS PACES IMPERFECTAS: ENTRE EL RECONOCIMIENTO Y EL CUIDADO

IRENE COMINS MINGOL - SONIA PARÍS ALBERT - VICENT
MARTÍNEZ GUZMÁN

*Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz
Universitat Jaume I, Castellón*

En estas reflexiones¹ vamos a actualizar los análisis, debates y seminarios que hemos tenido entre investigadores de la Cátedra UNESCO de Filosofía de la Paz de la *Universitat Jaume I* de Castellón y del Instituto de la Paz y Conflictos de la Universidad de Granada cuyo primer director, Francisco A. Muñoz, es el creador de la noción de *paz imperfecta*, hilo conductor de este trabajo. El seminario más reciente lo tuvimos en septiembre de 2009 en el mencionado instituto y fueron, una vez más, unas sesiones muy fecundas y de gran fertilidad intelectual para el tema que nos interesa a ambos grupos de investigación: buscar el marco conceptual apropiado desde nuestra responsabilidad académica como universitarios, para transformar, por medios pacíficos, los diferentes tipos de sufrimiento que unos seres podemos producir a otros y a la naturaleza.

En este sentido, la búsqueda de conceptos que ajusten más nuestro quehacer investigador a las relaciones reales de los seres humanos entre sí mismos y la naturaleza, no es mero prurito académico, sino ejercicio de

1. Este estudio se inserta en el Proyecto de investigación «Epistemología e Investigación para la Paz. Necesidad de una nueva fundamentación epistemológica de la investigación para la paz desde una perspectiva filosófica», financiado por la Universitat Jaume I y Bancaja-Fundación Caja Castellón, P1•1A2009-07.

responsabilidad intelectual. En estas relaciones reales de los seres humanos aparecen, como hemos dicho, momentos de mucho sufrimiento que hay que transformar con medios pacíficos, pero también momentos en que se «hacen las paces» que hay que hacer explícitos. La noción de *paz imperfecta* trataría de expresar esos momentos en que en la historia de las relaciones humanas los seres humanos han ejercidos 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 a pesar del prefijo «in» de la palabra que, en principio, tiene un sentido negativo.

Esta noción supone, además, un giro epistemológico frente a lo que Muñoz ha llamado «la esquizofrenia cognitiva» de considerarnos investigadores de la paz, y llevar mucho tiempo investigando «lo que *no* es paz», es decir, las diferentes formas de violencia. De esta manera hemos llegado a considerar que «lo positivo» eran las diferentes formas de violencia, y que las paces eran maneras de actuar *no* violentamente. Una de las características del giro epistemológico consiste precisamente en considerar las diversas formas de hacer las paces como lo positivo de las acciones humanas, mientras que las diferentes formas de violencia y sufrimientos generados, los consideramos «lo negativo»: esto es, la ruptura de las diversas formas de hacer las paces que los seres humanos tenemos. Esta importancia epistemológica, es decir, la relevancia que la noción tiene para las diversas formas en que decimos que «sabemos» qué hacer para hacer las paces, qué competencias o capacidades tenemos que desarrollar, qué políticas, qué criterios de justicia o qué competencias para el amor, es uno de los ejes de investigación de los dos grupos. En estos momentos, se está realizando por las dos autoras de este trabajo, en colaboración con el otro autor, en el proyecto de investigación referenciado en la nota al pie de la primera página.

Para desarrollar estas ideas, en primer lugar actualizaremos y resumiremos los diversos trabajos anteriores que hemos realizado en relación con la noción de *paz imperfecta*.² En segundo lugar, veremos cómo la noción de

2. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001c) «La paz imperfecta. Una perspectiva desde la Filosofía para la Paz», en MUÑOZ, Francisco (ed.) (2001c) *La paz imperfecta*, Granada, pp. 67-94.

paz imperfecta ha influido en nuestras investigaciones sobre la aplicación de las teorías del reconocimiento para la transformación pacífica de los conflictos,³ y de la filosofía del cuidar.⁴ Dejaremos para el siguiente seminario sobre la *paz imperfecta* y la consiguiente publicación, la posibilidad de considerar la justicia y el amor como competencias humanas «imperfectas», en el mismo sentido que «imperfecto» tiene, de dinámico y en proceso, en la noción que nos ocupa de *paz imperfecta*.⁵

1. ACTUALIZACIÓN DE LA NOCIÓN DE PAZ IMPERFECTA DESDE LA FILOSOFÍA PARA HACER LAS PACES

En el trabajo mencionado de Martínez Guzmán, resumíamos la fenomenología semiótica de la paz que proponía Muñoz, invirtiendo lo que en aquellos momentos eran documentos de trabajo y después se convirtieron en publicaciones sobre una fenomenología semiótica de la violencia por otro colega del Instituto de Paz y Conflictos de Granada, Martín Morillas.⁶ Esta fenomenología semiótica de la paz, tal como interpretábamos la propuesta de Muñoz⁷ la sintetizábamos en las características que ahora recuperamos:

- 1) Se asumen como momentos de *paz imperfecta* aquellos plexos emotivo-cognitivos que nos sitúan entre el mundo real de las emociones y otras características humanas, y el mundo virtual de las motivaciones, aspiraciones, etc.

3. PARÍS ALBERT, Sonia (2009) *Filosofía de los conflictos*, Barcelona.

4. COMINS MINGOL, Irene (2009) *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*, Barcelona.

5. BOLTANSKI, Luc (2000) *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*, Buenos Aires, RICOEUR, Paul (2005) *Caminos del reconocimiento*, Madrid.

6. MARTÍN MORILLAS, José Manuel (2003) *Los sentidos de la violencia*, Granada, MARTÍN MORILLAS, José Manuel (2004) «Violencia simbólica», en LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (ed.) (2004) *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Granada, pp. 1168-1169.

7. MUÑOZ, Francisco (1998) «La paz imperfecta: Apuntes para la reconstrucción del pensamiento «pacifista»», *Papeles de Cuestiones Internacionales* (65), pp. 11-15, MUÑOZ, Francisco (2001) *La paz imperfecta*, Granada, MUÑOZ, Francisco (2004b) «Paz Imperfecta», en LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (ed.) (2004b) *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Granada, pp. 898-900.

- 2) Fenomenológicamente se considera que la paz y lo pacífico se pueden entender como «objetos intencionales» (con contenido mental) de la conciencia ya que aparecen en forma de creencias, pensamientos, intenciones y juicios. Esta relación con la conciencia, en la documentación que en aquellos momentos manejábamos de Muñoz, se interpretaba en el sentido de que «muy dentro de la conciencia humana (y quizá de su inconsciente colectivo) anida la idea de que la paz es necesaria».
- 3) Las vías para acceder a este objeto intencional que es la paz, serían la palabra y el concepto, lo emotivo y el juicio moral y la praxis. La palabra paz, se decía, nombrará la realidad paz que aparece en nuestras vidas en el marco de nuestras mediaciones simbólicas y en contextos intersubjetivos.
- 4) La *paz imperfecta* estaría representada por todas esas experiencias de paz como dulzura, amor, altruismo compasión solidaridad, cooperación, negociaciones, tratados, planes de paz, etc.

Por nuestra parte, completamos esta fenomenología de la conciencia de la paz como objeto intencional expresada en la palabra paz que nombra la realidad paz, por lo que ya entonces llamábamos una fenomenología comunicativa, en la que venimos trabajando desde hace años y que así ha sido recogida en la información para los lectores alemanes sobre la fenomenología en España.⁸ Los elementos que de la fenomenología semiótica de la paz de Muñoz hemos enfatizado desde nuestra perspectiva filosófica, son precisamente, los contextos intersubjetivos y las mediaciones simbólicas. De hecho, más que de una fenomenología de la conciencia, que sería aquella parte «estática» de la fenomenología, en la que se estudiarían la conciencia y sus objetos intencionales, con un gran peligro de solipsismo, de dejar a la conciencia «sola» con sus contenidos de conciencia, estamos más cerca de una fenomenología «genética» que consideraría como fenómenos más fundamentales u

8. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (1998) «De la fenomenología comunicativa a la filosofía de la paz», en PINTOS PEÑARANDA, María Luz y GONZÁLEZ LÓPEZ, José Luis (eds.) (1998) *Actas del Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas, 24-28 de Septiembre de 1996*, Santiago de Compostela, pp. 87-101, MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2005c) «Von der linguistischen Phänomenologie zum Friedensdiskurs», en SAN MARTÍN, Javier (ed.) (2005c) *Phänomenologie in Spanien*, Würzburg, pp. 237-250.

originarios que aparecen en sus análisis genéticos, los basados en la intersubjetividad.⁹ Así, nuestra aportación al IX Congreso de la Sociedad Española de Fenomenología celebrado en Segovia en noviembre de 2009, pendiente de publicar, ha sido precisamente, reforzar la tesis en que venimos trabajando, de la intersubjetividad como fundamento originario de una *filosofía de hacer las paces*. Para ello, recurrimos, como hicimos en otras ocasiones,¹⁰ a relecturas de la obra del propio fundador de la fenomenología, Edmund Husserl:

*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 (eines innerlichen Ineinander- und Füreinanderseins).*¹¹

Desde este contexto de una fenomenología intersubjetiva de las diversas formas de hacer las paces, nos inspiramos 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, positivo 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 como objeto intencional de una conciencia cerrada en sí misma y aislada de las demás, de manera estática. Más bien aparece como una paz diversa, las paces, que se muestran en las interacciones humanas, siempre de una manera dinámica y que podemos hacer explícitas por medio de análisis de fenomenología genética, o, como en el caso de Muñoz, que es historiador, por medio de análisis

9. DONOHOE, Janet (2004) *Husserl on ethics and intersubjectivity: from static to genetic phenomenology*, Amherst, N.Y..

10. PARÍS ALBERT, Sonia (2005) «Hacer las paces desde la fenomenología», *Investigaciones fenomenológicas*, 4, pp. 205-212.

11. HUSSERL, Edmund (1976) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Haag, p. 346, HUSSERL, Edmund (1991) *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, Barcelona, p. 356.

históricos.¹² Metodológicamente renunciamos 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 la imposición de unas formas de entender la paz de unos seres humanos a otros.

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 que, desgraciadamente, también se pueden convertir en relaciones de dominación, exclusión, marginación y cualquier tipo de violencia. Como hemos dicho en varias ocasiones, «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 la que 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. Además de cambiar la perspectiva de estudiar la paz desde lo que es paz, y considerar a las diversas formas de violencia como su negación, que ya es una importante inversión epistemológica, también cambia la manera de entender los saberes o las ciencias desde la objetividad a la intersubjetividad. Las ciencias o los saberes, entre las que se incluye los saberes para hacer las paces, como venimos estudiando desde hace años,¹³ ya no se basan en «criterios de objetividad». Es decir, en concebir el conocimiento como una relación entre un sujeto y un objeto, de manera que las afirmaciones serán más científicas «cuando más expliquen la realidad del objeto».

Con el giro epistemológico pasamos de la objetividad a la intersubjetividad. Será «más científico», si es que se quiere hablar de esta manera,

12. Una tesis similar e igualmente inspiradora, se encuentra en algunas obras del historiador estadounidense, por ejemplo, ZINN, Howard (1994) *You can't be neutral on a moving train: a personal history of our times*, Boston, ZINN, Howard (1997) *La Otra historia de los Estados Unidos: desde 1492 hasta hoy* Hondarrabia, ZINN, Howard y ARNOVE, Anthony (2004) *Voices of a people's history of the United States*, New York.

13. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2000) «Saber hacer las paces. Epistemologías de los Estudios para la Paz», *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 7 (23), pp. 49-96, MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2004) «Epistemologías para la paz», en LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (ed.) (2004) *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Granada, pp. 411-413.

aquel tipo de conocimiento o saber, que no sólo 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. De ahí que incluso nuestros colegas investigadores de las ciencias naturales, también están dentro de este paradigma de intersubjetividad aunque a veces hablan como si tuvieran una relación aislada como sujetos de conocimiento con los objetos conocidos. Por este motivo, dan tanta importancia a las llamadas «publicaciones de impacto», porque constituyen la prueba intersubjetiva de que sus investigaciones son aceptadas por la comunidad científica y no sólo por la relación de lo que investigan con los objetos investigados.

De esta manera pasamos del paradigma de una fenomenología de la conciencia, que puede tener el peligro ya mencionado de solipsismo, al paradigma de la comunicación. Hacemos las paces imperfectas en interacciones de comunicación, de ahí que nos podamos pedir cuentas por lo que nos hacemos que incluye las formas de decir y los silencios. También podríamos decir que, en realidad, no abandonamos la conciencia sino que recuperamos su sentido etimológico, de *con-scientia*, es decir, de las ciencias o saberes que hacemos unos y unas con otros y otras como viene expresado por el prefijo *co-*, esto es, de manera intersubjetiva.

Igualmente, además de la objetividad, abandonamos la pretendida neutralidad de las ciencias. Efectivamente neutralidad significa «ni uno ni otro». En cambio, en nuestra 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 manera 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 tampoco se admite la neutralidad respecto de los valores, como hemos heredado de Max Weber que teníamos que hacer si queríamos que las ciencias sociales fueran «científicas». No sólo en los estudios para la paz, y en nuestra propuesta de paces imperfectas no somos neutrales respecto de qué consideramos digno de valorar. También 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 de las nuevas epistemologías en que venimos trabajando, pero sólo nos concentramos por ahora, en el término que hemos adoptado de la fenomenología lingüística de Austin y su teoría de los actos de habla que, como hemos dicho, hemos transformado en fenomenología comunicativa: la performatividad. Es un término que aparece inicialmente en Austin,¹⁴ para distinguir aquellas expresiones que usamos para hacer cosas (las emisiones performativas), de las que se usan 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, como inicialmente proponía Muñoz siguiendo a Martín Morillas. Más bien, como los mismos autores completan después, en las mediaciones simbólicas y los contextos intersubjetivos en los que se muestra que decir algo, no es sólo 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,

14. AUSTIN, John Langshaw (1981) *Sentido y percepción*, Madrid, (1988) *Ensayos filosóficos*, Madrid, (1990) *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Barcelona.

cuán interrelacionados estamos los seres humanos cuando, en general, «performamos», realizamos o ejecutamos¹⁵ acciones, siempre de manera subjetiva y sometidos a la interpelación mutua.

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. Éste, creo, que podría ser uno de los sentidos de lo que también Muñoz llama el *empoderamiento pacifista*: que las gentes, 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. Por este motivo venimos trabajando en la definición de nuestra propuesta de *filosofía para hacer las paces*, como la reconstrucción normativa de nuestras capacidades y competencias para vivir en paz.

El término performatividad ha sido usado en diferentes contextos y, entre ellos también por la filósofa feminista Judith Butler de cuya propuesta nos ocupamos en otro congreso de la Sociedad Española de Fenomenología.¹⁶ En el marco de estas reflexiones sobre las paces imperfectas, la noción de performatividad tomada con matices que expresamos en el trabajo acabado de mencionar, tiene un carácter «iterativo» o de repetición, como dice Butler citando a Derrida. De manera que los seres humanos constituimos nuestras identidades, no sólo sexual, como Butler estudia, sino como padres, esposos, parejas, profesores, autores de este trabajo, etc. siempre de una manera 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 paces imperfectas que hemos situado en el marco de nuestra *filosofía de hacer las paces*, en

15. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (1992) «Estudio fenomenológico-lingüístico del yo ejecutivo», en SAN MARTÍN, Javier (ed.) (1992) *Ortega y la Fenomenología*, Madrid, pp. 167-180.

16. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2007) «Virtualidad, performatividad y responsabilidad», en MORENO, César, LORENZO, Rafael y DE MINGO, Alicia Mª (eds.) (2007) *Filosofía y Realidad Virtual*, Zaragoza; Teruel, pp. 179-200.

nuestras investigaciones sobre el reconocimiento y el cuidado con que nos tratamos unos seres humanos a otros si queremos fomentar unas relaciones pacíficas.

2. 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»,¹⁷ 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».¹⁸

17. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001b) *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, pp. 206, 217: Véase en este mismo volumen: MUÑOZ, Francisco A. «Los habitus de la paz imperfecta», pp. 37-64; TELLESCHI, Tiziano, «Lo valioso: apuntes para un modelo de integración en valores», pp. 123-146.

18. *Ibid.* p. 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 *cognōscere* (conocer)¹⁹ 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 él o 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 señala que los usos del término reconocimiento pueden variar en función del contexto en el que estamos y de la teoría filosófica desde la que 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.²⁰ 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 reconocimiento mutuo o recíproco) es en el que 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 que se pueden construir y mantener las relaciones entre los sujetos para evitar

19. COROMINAS, Joan (1996) *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, p. 162.

20. *Op. Cit.* p. 29.

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, quienes lo relacionan también con la revalorización o *empoderamiento*, en la versión española de su libro, y Lederach, quien utiliza principalmente el término de capacitación para referirse al *empoderamiento*.²¹ Sin embargo y como se ha dicho anteriormente, nos gustaría profundizar en este capítulo en la teoría del reconocimiento que elabora Axel Honneth por su vinculación con las relaciones de reconocimiento recíproco (intersubjetividad), y como ya se ha hecho desde el principio de este apartado, 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 que uno de los objetivos de los estudios de Honneth es reflexionar sobre esas causas sociales que producen la patología de la racionalidad humana.²² 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 mejores 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

21. BUSH, Robert A. BARUCH y FOLGER, Joseph P. (1994) *The Promise of Mediation: Responding to Conflict through Empowerment and Recognition*, San Francisco, LEDERACH, John Paul (1995) *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures*, Syracuse (NY), (1997) *Building peace: sustainable reconciliation in divided societies*, Washington, D.C..

22. HONNETH, Axel (2009) *Patologías de la razón: historia y actualidad de la teoría crítica* Buenos Aires , p.7.

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.²³ La prioridad que Honneth otorga al reconocimiento le lleva a decir que el reconocimiento precede al conocimiento,²⁴ puesto que 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,²⁵ influenciado 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 anteriormente, 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

23. BASAURE, Mauro (2008) «Dialéctica de la Ilustración entre Filosofía y Literatura. Axel Honneth en entrevista», *Persona y Sociedad*, XXII (1), pp. 59-74, pp. 62, 59.

24. HONNETH, Axel (2007) *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Madrid, pp. 61, 63, 65.

25. 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.) (2001a) *Seminario de Educación para la paz*, Valencia, pp. 29-35

social, al hablar de «luchas del reconocimiento» que son generadoras de conflictos sociales, cuyo objetivo es afrontar las injusticias producidas por faltas de reconocimiento.²⁶

Esta interpretación del reconocimiento recíproco la elabora Honneth muy influenciado 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 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 se produce la aparición del comercio, la mejora de las redes de comunicación y los cambios en las estructuras sociales. En estos momentos, Hobbes y Maquiavelo, 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 su etapa 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 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:²⁷

26. HONNETH, Axel (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona

27. PARÍS ALBERT, Sonia (2009) *Filosofía de los conflictos*, Barcelona, p. 79.

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	Autorespeto	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

1. *El reconocimiento de nuestra integridad física*: Es el primer tipo de reconocimiento recíproco por el que tenemos que pasar todas las personas y que se basa en la actitud del amor, pero no sólo 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.²⁸

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 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.²⁹

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

28. HONNETH, Axel (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, pp. 117, 118.

29. *Ibid.* 137-138, 139.

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 venimos trabajando 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 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, dos son 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 plena», sino más bien 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 Nancy Fraser en el libro *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*.³⁰ En este texto se muestra claramente como Honneth parte de una interpretación intersubjetiva del reconocimiento recíproco influenciada 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 que 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.³¹ Estas ideas llevan a Fraser a señalar que la justicia social no depende sólo 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 señala que «la alternativa a la idea de lucha en el proceso del reconocimiento mutuo hay que buscarla en experiencias pacíficas de reconocimiento mutuo»³² con el fin, y aquí se encuentra nuestra interpretación, de dar un sentido más positivo al origen del reconocimiento recíproco que ya no se encontraría, 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 se cuestiona si un individuo puede comprenderse como un sujeto reconocido, y así se pregunta «¿No corre el

30. FRASER, Nancy y HONNETH, Axel (2006) *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid

31. ZURN, Christopher F. (2003) «Identity or Status? Struggles over 'Recognition' in Fraser, Honneth and Taylor», *Constellations*, 10 (4), pp. 519-537.

32. *Op. Cit.*, p. 227.

riesgo de ser interminable la petición de reconocimiento?»), y duda «Quizás la lucha por el reconocimiento sigue siendo interminable».³³ 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 anteriormente. Las reflexiones sobre Ricoeur, como hemos anunciado formarán parte de nuestra investigación sobre el amor y la justicia como «estados de paz» y competencias humanas, a desarrollar en el próximo seminario conjunto Granada-Castellón.

Veamos ahora la relación entre el *cuidado* y la *paz imperfecta*.

3. 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 considerablemente si se realiza a la luz de la propuesta analítico-normativa de la *paz imperfecta*.³⁴ Concretamente 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.³⁵

3.1. LA PAZ IMPERFECTA Y EL CUIDADO DESDE UNA PERSPECTIVA ONTOLÓGICA

33. *Ibid.* p.251.

34. Varias autoras vienen señalando las conexiones entre los estudios de género y la línea de pensamiento propuesta por la *paz imperfecta*. DÍEZ JORGE, M^a Elena y PÉREZ, M^a Dolores MIRÓN (2009) «Paz y Género. Debates y coincidencias sobre un binomio imperfecto», en MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz (eds.) (2009) *Pax Orbis, Complejidad y conflictividad de la paz*, Granada, pp. 97-126, han presentando las sinergias que se dan entre la teoría de género en la investigación para la paz con la paz imperfecta. MAGALLÓN, Carmen (2001) «El pensamiento maternal. Una epistemología feminista para una cultura de paz», en MUÑOZ, Francisco (ed.) (2001) *La paz imperfecta*, Granada, pp. 123-137, ha señalado los aportes del pensamiento del «maternaje», siguiendo las tesis de Sara Ruddick, a la construcción de una cultura de paz. En este apartado nos centraremos en las interrelaciones entre la propuesta de la paz imperfecta y la filosofía del cuidar.

35. La idea de la *paz imperfecta* surge en respuesta a debates ontológicos, epistemológicos y prácticos que se plantean en la Investigación para la Paz, como ya hemos dicho que plantea el autor de la propuesta MUÑOZ, Francisco (2001) *La paz imperfecta*, Granada, p. 21.

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».³⁶ 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.³⁷ 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, una «ontología del mundo de la vida».³⁸

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.³⁹

En este sentido y en relación a una comprensión del cuidado como *factum*, es decisivo partir de un reconocimiento del peso de la naturaleza y lo biológico. Según Arnold Gehlen 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

36. MUÑOZ, Franciscoy MOLINA, Beatriz (2003) «Estudio e Investigación de la Paz», en MUÑOZ, Francisco A., MOLINA RUEDA, Beatriz y JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (eds.) (2003) *Actas del I Congreso Hispanoamericano de Educación y Cultura de Paz*, Granada, pp. 35-54, p. 35.

37. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001c) «La paz imperfecta. Una perspectiva desde la Filosofía para la Paz», en MUÑOZ, Francisco (ed.) (2001c) *La paz imperfecta*, Granada, pp. 67-94.

38. WALDENFELS, Bernhard (1997) *De Husserl a Derrida: introducción a la fenomenología*, Barcelona, p. 44.

39. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2005a) «Filosofía e investigación para la paz», *Tiempo de Paz* (78/Otoño), pp. 77-90

punto de arranque vital.⁴⁰ 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 que 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 en la que el cuidado es, como valor y como saber, un componente fundamental. Con la misma línea argumental el zoólogo Adolf Portmann señala que 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. Primeramente necesita de ellos nutrición y amparo, siendo así como «cada individuo humano empieza a estar en la realidad: como un ser *necesitante*».⁴¹ Lo que Francisco Muñoz y Beatriz Molina 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.⁴²

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 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».⁴³ Una de las principales tesis de este autor es, como es sabido, que el ser

40. GEHLEN, Arnold (1980) *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, p. 22.

41. PINTOS PEÑARANDA, M^a Luz (1999) «¿Dónde nace el sentido de la justicia y a qué nos debe llevar? La aportación de la Fenomenología», en AGRA ROMERO, M. Xosé (ed.) (1999) *En torno a la justicia*, La Coruña, pp. 169-256, p. 197.

42. MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz (2009) «Pax Orbis. Complejidad e Imperfección de la Paz», en MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz (eds.) (2009) *Pax Orbis, Complejidad y conflictividad de la paz*, Granada, pp. 15-54, p. 19.

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 «el término «cuidado» mienta un fenómeno ontológico-existencial fundamental».⁴⁴

La fábula-mito del cuidado esencial o fábula de Higino, de origen latino y recogida por Heidegger, retrata a qué nos referimos cuando definimos el cuidado como el fenómeno ontológico-existencial fundamental que posibilita la existencia humana.

Una vez llegó Cuidado o Cura a un río y vio terrones de arcilla. Cavilando, cogió un trozo y empezó a modelarlo. Mientras piensa para sí qué había hecho, se acerca Júpiter. Cura le pide que infunda espíritu al modelado trozo de arcilla. Júpiter se lo concede con gusto. Pero al querer Cura poner su nombre a su obra, Júpiter se lo prohibió, diciendo que debía dársele el suyo. Mientras Cura y Júpiter litigaban sobre el nombre, se levantó la Tierra y pidió que se le pusiera a la obra su nombre, puesto que ella era quien había dado para la misma un trozo de su cuerpo. Los litigantes escogieron por juez a Saturno. Y Saturno les dio la siguiente sentencia evidentemente justa: «Tú, Júpiter, le diste el espíritu; entonces, cuando muera esa criatura, se te devolverá ese espíritu. Tú, Tierra, le diste el cuerpo; por lo tanto, también se te devolverá el cuerpo cuando muera esa criatura. Pero como tú Cuidado, fuiste el primero, el que modelaste a la criatura, la tendrás bajo tus cuidados mientras viva».⁴⁵

Así pues, 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

43. HEIDEGGER, Martin (1971) *El ser y el tiempo*, Madrid, p. 214.

44. *Ibid.* p. 216

45. HIGINIO, Cayo Julio (1987) *Fábulas: mitología clásica*, Madrid, fábula 220, HEIDEGGER, Martin(1971) *El ser y el tiempo*, Madrid, pp. 218-219.

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.

3.32. 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 los años cuarenta del siglo XX hasta la actualidad. Ese cambio de perspectiva podemos definirlo 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»⁴⁶ 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*⁴⁷ y sólo recientemente surgen lo que el profesor Francisco Muñoz denomina «teorías autónomas» de paz, es decir, no dependientes directamente de la violencia.⁴⁸ 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 recaer en lo que Muñoz denomina «paradigma del pecado original»,⁴⁹ 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 sólo se han mostrado unilaterales y sesgadas empíricamente sino que además tienen el peligro de convertirse en una *self-fulfilling*

46. MUÑOZ, Francisco (2001) *La paz imperfecta*, Granada, p. 24.

47. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001b) *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, p. 63.

48. *Op. cit.* p. 13.

49. *Ibid.* p. 24.

prophecy.⁵⁰ Así, 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 auto-cumple 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 por tanto 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 auto-cumple y que se auto-justifica.

La investigación para la paz tiene, a grandes rasgos, dos objetivos:⁵¹ 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; 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. La teoría de la *paz imperfecta* podemos situarla en este 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 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,⁵² significa de partida transformar profundamente el conocimiento científico, a la vez que la recuperación de una historia silenciada.⁵³ Implica, entre otras cosas, poner en valor las experiencias, ideas y procedimientos co-

50. FRY, Douglas P. (2006) *The human potential for peace: an anthropological challenge to assumptions about war and violence*, New York pp. 244-246.

51. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2005b) *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*, Bilbao

52. Un legado que es el resultado de la histórica socialización en y la atribución de la práctica del cuidado a las mujeres tal como hemos estudiado en otro lugar COMINS MINGOL, Irene (2009) *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*, Barcelona.

tidianos frente a las construcciones y fórmulas abstractas de la *episteme* científica.⁵⁴ 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.

3.3. 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 sólo como *factum* sino como *telos*. «La paz debe ser estudiada para conocer mejor sus circunstancias y posibilidades de desarrollo».⁵⁵ En este sentido la *paz imperfecta* se define no sólo como «categoría analítica» al servicio de la investigación para la paz sino también como «categoría normativa» con implicaciones para la praxis.⁵⁶ 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. Se trata en definitiva de realizar una «reconstrucción normativa de nuestras competencias para hacer las paces».⁵⁷

Como dice Leonardo Boff «somos cuidado»;⁵⁸ el cuidado define una dimensión ontológica-constitutiva básica del ser humano. Sin embargo, el

53. DÍEZ JORGE, M^a Elena y PÉREZ, M^a Dolores MIRÓN (2009) «Paz y Género. Debates y coincidencias sobre un binomio imperfecto», en MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA RUEDA, Beatriz(eds.) (2009) *Paz Orbis, Complejidad y conflictividad de la paz*, Granada, pp. 97-126, p. 103.

54. WALDENFELS, Bernhard (1997) *De Husserl a Derrida: introducción a la fenomenología*, Barcelona, p. 44.

55. MUÑOZ, Francisco y MOLINA, Beatriz (2003) «Estudio e Investigación de la Paz», en MUÑOZ, Francisco A., MOLINA RUEDA, Beatriz y JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (eds.) (2003) *Actas del I Congreso Hispanoamericano de Educación y Cultura de Paz*, Granada, pp. 35-54, p. 35.

56. MUÑOZ, Francisco (2001) *La paz imperfecta*, Granada, p. 13.

57. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2005b) *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*, Bilbao, p. 16.

cuidado no sólo 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 actualmente y se nos plantea una necesaria tarea de reconstrucción. Por un lado porque el desarrollo científico tecnológico, la racionalidad instrumental, la «sociedad líquida»⁵⁹ pone en tensión las relaciones sólidas y de cuidado entre las personas. Por otro lado, 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 sólo 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, 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».⁶⁰

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.

58. BOFF, Leonardo (2002) *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la tierra*, Madrid, p. 71.

59. BAUMAN, Zygmunt (2005) *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Buenos Aires (Argentina).

60. MUÑOZ, Francisco (2004a) «La Paz», en MOLINA RUEDA, Beatriz y MUÑOZ, Francisco (eds.) (2004a) *Manual de Paz y Conflictos*, Granada pp. 21-42, pp. 31, 30, 23.

Así por un lado, las tareas de atención y cuidado son necesarias para la satisfacción de las necesidades básicas de todo individuo, son fundamentales para la supervivencia y el bienestar. Por ello son consideradas importantes para el desarrollo humano y también para la existencia de justicia social. Según el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo las tareas de atención y cuidado son importantes para el desarrollo humano pues al ser el vehículo a través del cual se lleva a cabo la satisfacción de las necesidades básicas. Gracias a las tareas de atención y cuidado se maximiza la utilidad de los recursos disponibles.⁶¹

Pero, como decíamos, las tareas del cuidar no sólo 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. Así pues 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.

Gilligan⁶² 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. Gilligan intentó ampliar la teoría de Kohlberg incluyendo un análisis sobre las experiencias morales de las mujeres, ya que la teoría de Kohlberg se construyó 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, 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,

61. COMINS MINGOL, Irene (2009) *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*, Barcelona, pp. 87 s.

62. GILLIGAN, Carol (1986) *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México.

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 el 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 sólo de la familia en particular. Así vemos cómo la presencia de las mujeres es mayoritaria en los movimientos sociales y en las diferentes formas de participación política informal, o lo que se viene denominando también 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, todos ellos constructores de ejemplos de *paz imperfecta*.⁶³ Además el cuidado puede aportar un cambio de paradigma a nuestra concepción de la ciudadanía y el rol de la sociedad civil, construyendo lo que Selma Sevenhuijsen⁶⁴ (2003) denomina, una ciudadanía cuidadora. Es un ejemplo de cómo las prácticas de paz se interrelacionan y reproducen, y expresión del potencial ético y normativo de la *paz imperfecta*. Existen interrelaciones causales y retroalimentaciones entre las distintas estancias de paz,⁶⁵ 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.

63. Para información detallada sobre los diferentes movimientos de mujeres por la paz consultar el libro MAGALLÓN PORTOLÉS, Carmen (2006) *Mujeres en pie de paz: pensamiento y prácticas*, Madrid.

64. SEVENHUIJSEN, Selma (2003) «The place of care. The relevance of the feminist ethic of care for social policy», *Feminist Theory*, 4 (2), pp. 179-197

65. MUÑOZ, Francisco (2001) *La paz imperfecta*, Granada, p. 31, MUÑOZ, Francisco (2004a) «La Paz», en MOLINA RUEDA, Beatriz y MUÑOZ, Francisco (eds.) (2004a) *Manual de Paz y Conflictos*, Granada pp. 21-42, p. 30.