

**LA COOPERACIÓN EN LA TRANSFORMACIÓN PACÍFICA DE LOS
CONFLICTOS: HACIA LA JUSTICIA Y EL AMOR COMO CAMINOS DEL
RECONOCIMIENTO**

**COOPERATION IN PEACEFUL CONFLICT TRANSFORMATION:
TOWARDS JUSTICE AND LOVE AS PATHS OF RECOGNITION**

Sonia París Albert
Universitat Jaume I
Castellón, España
sparis@uji.es

Irene Comins Mingol
Universitat Jaume I
Castellón, España
cominsi@uji.es

Resumen: La filosofía para hacer las paces de Martínez Guzmán aborda las competencias y las capacidades que los seres humanos tenemos para la transformación de los conflictos por medios pacíficos. Desde esta concepción de la condición humana, la defensa de un más que necesario cambio en la noción de la política local y global y la propuesta del giro epistemológico, Martínez Guzmán indaga la relación entre conflicto y cooperación como dos caras de una misma moneda, y pone el énfasis en la importancia del reconocimiento a través de la justicia y del amor para hacernos las paces, superando, así, las llamadas "luchas por el reconocimiento".

Palabras clave: Filosofía para hacer las paces; conflicto; cooperación; reconocimiento.

Abstract: Martínez Guzmán's Philosophy for making peace(s) approaches the competencies and the capabilities that human beings have for the peaceful conflict transformation. From this conception of the human condition, the author explores the relationship between conflict and cooperation as two sides of the same coin, at the same time that he emphasizes the importance of recognition through justice and love to make peace(s), thus overcoming the so-called "struggles for recognition." This study takes also into account the defense of a more than necessary change in the notion of local and global politics and Martínez Guzmán's proposal of the epistemological turn.

Keywords: Philosophy for making peace(s); conflict; cooperation; recognition

INTRODUCCIÓN

En estas reflexiones, vamos a situar la relación entre conflicto y cooperación en el marco de la filosofía para hacer las paces propuesta por Vicent Martínez Guzmán en la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I de Castellón (Comins Mingol, 2009; Martínez Guzmán, 2001; 2005a; París Albert, 2009). Así, de la mano de Martínez Guzmán, mantendremos la tesis de que los seres humanos tenemos capacidades y competencias para transformar los conflictos por medios pacíficos, de manera que conflicto y cooperación se pueden considerar como dos caras de la misma moneda. Además, la importancia del reconocimiento entre los seres humanos se puede destacar a través de luchas o exigencias de quienes se sienten excluidos, como se ha venido haciendo, pero también con el ejercicio de las competencias para el amor y la justicia que tenemos todos los seres humanos.

Para desarrollar esta tesis, en primer lugar, haremos una síntesis de la propuesta de la filosofía para hacer las paces desde la perspectiva de la concepción de la condición humana en que trabajó Martínez Guzmán, la necesidad de un giro epistemológico o cambio en la manera en que decimos que sabemos sobre las diversas formas de hacer las paces y el cambio en la noción de política local y global. En segundo lugar, relacionaremos la transformación pacífica de los conflictos con la teoría del reconocimiento de Honneth (1997; 2007; 2010). Finalmente, completaremos la propuesta del reconocimiento para la transformación pacífica de conflictos con el ejercicio de las competencias humanas de la justicia y el amor, siguiendo a Ricœur (2005) y Boltanski (2000).

1. LA PROPUESTA DE UNA FILOSOFÍA PARA HACER LAS PACES

Resumimos la propuesta de la filosofía para hacer las paces desde la concepción de la condición humana en la que Martínez Guzmán trabajó, la propuesta de un giro epistemológico y el cambio en las nociones de política local y global (Martínez Guzmán, 2005b).

En lo que respecta a la concepción de los seres humanos o “condición humana”, por seguir la terminología de Arendt (1993), Martínez Guzmán propuso que nos caracterizamos por lo que nos decimos, hacemos y callamos. Es decir,

siguió la teoría de los actos de habla (Austin, 1982), según la cual, todo decir es hacernos cosas unos seres humanos a otros. De las cosas que nos hacemos, decimos y callamos siempre nos podemos pedir responsabilidad, lo cual es una muestra de las relaciones intersubjetivas, o relaciones entre sujetos que nos caracterizan como seres humanos.

De esta manera, Martínez Guzmán extendió la noción de emisiones performativas a la performatividad como característica de las relaciones humanas. Las emisiones performativas se caracterizan porque lo importante al decir algo, es lo que nos hacemos con las palabras y no sólo qué hechos constatamos o referimos: las intenciones que tenemos, los compromisos que asumimos, las convenciones que seguimos y el tipo de responsabilidad que nos atribuimos, respecto de los otros seres humanos, que siempre pueden pedirnos cuentas por lo que hacemos y decimos. De la misma manera, la performatividad, como característica de los seres humanos, nos muestra desde la fenomenología lingüística o, como también suele llamarse, fenomenología comunicativa (Martínez Guzmán, 1998), qué nos hacemos unos seres humanos a otros, qué compromisos asumimos, qué responsabilidades tenemos y cómo estamos sometidos a que nos pidamos cuentas por lo que nos decimos, hacemos y callamos. Sería una expresión, desde la fenomenología lingüística, de una fenomenología de la intersubjetividad (de una relación "entre" sujetos") procedente de Husserl (San Martín, 1987). Aplicado a la propuesta de la filosofía para hacer las paces, diríamos que los seres humanos nos hacemos, decimos y callamos cosas que pueden ser por medios expresivos de cualquier tipo de violencia, o pueden ser por medios pacíficos, y siempre podemos pedirnos cuentas unos y unas a otros y otras por si lo que nos hacemos, decimos y callamos, lo hacemos por medios que incrementen la diversidad de violencia o la diversidad de formas que los seres humanos tenemos para hacer las paces.

Desde la perspectiva de Arendt (1993), la acción humana sería una de las tres formas de la *vita activa*, junto a la labor y al trabajo, que tendría como condición la pluralidad, la igualdad y la diversidad. Como también advertía Austin, los seres humanos tenemos que ser lo suficientemente iguales para entendernos y lo suficientemente diferentes para tener algo que decir. Nos caracterizamos por un "estar juntos" (*togetherness*) que puede ser roto por la violencia. Por este motivo, sostenemos, desde una fenomenología de la intersubjetividad, que la violencia sería la ruptura de la intersubjetividad originaria y básica de las

relaciones humanas. Como veremos, de este estar juntos y para hacer frente a la fragilidad de nuestras acciones, que se nos pueden ir de las manos de manera que entonces parezca que sólo podamos recurrir a la guerra como árbitro final de nuestros conflictos, surge una forma de política que supone el ejercicio del poder entendido no sólo como una forma de actuar, sino de actuar de manera concertada (*in concert*).

Así, pues, de acuerdo con la propuesta filosófica de Martínez Guzmán, los seres humanos nos caracterizamos por performar o configurar nuestras acciones de maneras intersubjetivas y plurales. Esta afirmación significa que tenemos capacidades o competencias para hacernos o performar nuestras acciones de maneras diversas. No nos detenemos en ello, pero la noción de capacidades se fundamenta, para Martínez Guzmán, en propuestas como la de Amartya K. Sen, cuando alude a la relación entre capacidades, libertad y desarrollo, la de competencias de Chomsky, cuando se refiere a la competencia lingüística, y las de Apel y Habermas, cuando aluden a las competencias comunicativas. Desde esta perspectiva, la propuesta de la filosofía para hacer las paces se define como la reconstrucción normativa de las capacidades y competencias humanas que tenemos para vivir en paz, de las diversas formas en que los seres humanos somos competentes y capaces de hacerlo. En este sentido, somos realistas y admitimos que también tenemos competencias y capacidades para destruirnos y, como hemos dicho, para ejercer muchos tipos diferentes de violencia, aunque es también real, que somos capaces y competentes para hacer (performar) las paces. Ciertamente, de esto es de lo que, principalmente, trató Martínez Guzmán en la filosofía para hacer las paces.

Además, para poder investigar las diversas formas en que podemos hacer las paces, Martínez Guzmán (2001; 2005a) afirmaba que necesitamos un giro epistemológico: un cambio en la forma en que decimos que sabemos sobre lo que somos capaces de hacernos los seres humanos. Según el paradigma epistemológico heredado de la modernidad, ilustrada, realizada por hombres blancos de la parte Norte y rica del mundo, la ciencia, los saberes que pretendieran ser científicos tenían que ser objetivos, cuantitativos, neutrales respecto de los valores, abstractos desde el punto de vista de la perspectiva de género, racionales y no sentimentales, y otra serie de características que excluían muchas de las ciencias sociales y humanas y, por supuesto, también a la *Peace Research* y filosofías como la de para hacer las paces.

Desde la concepción de los seres humanos a la que se está aludiendo en estas páginas, Martínez Guzmán (2001; 2005a) trabajó en un giro epistemológico que proponía una alternativa, la cual ya no se basaba en la objetividad, sino en la intersubjetividad. De hecho, afirmó que, en las propias ciencias naturales, ya no sólo se entiende la validez de una investigación por la relación entre el sujeto investigador y el objeto investigado, sino por la aceptación intersubjetiva de las propuestas de quien investiga en su comunidad científica de investigación. De ahí, la importancia de publicar en revistas “de impacto” para que los resultados puedan ser debatidos intersubjetivamente por otros investigadores. De la misma manera, defendió que ya no pretendemos ser neutrales ni carecer de compromiso con valores. Cada disciplina o cada campo científico, debe hacer explícitos los valores sociales que promueve y, en el caso de la construcción y establecimiento de la paz, dijo que tenemos la responsabilidad de promover valores ligados a la reconstrucción de las competencias y capacidades humanas para vivir en paz. Así mismo, señaló que tampoco hay dicotomía entre razón y sentimientos, sino que hablamos de una racionalidad sentimental o de una sentimentalidad racional, porque las capacidades y competencias que nos constituyen como seres humanos se basan tanto en razones como en sentimientos. En este sentido, no hay dicotomía entre las éticas de la justicia y las éticas del cuidado, lo que le llevó a abogar por una justicia con cuidado y un cuidado con justicia, como también a querer superar la dicotomía entre teoría y práctica, de manera que subrayó que las investigaciones académicas rigurosas, sin perder su rigor, en el fondo, deben tener como misión la generación de prácticas más ligadas a la paz, la justicia y los valores que incrementen la convivencia humana. De otra manera, como ya advertían desde la Primera Generación de la Escuela de Frankfurt, se quedarán en mera racionalidad instrumental y no desarrollarán la dimensión de la racionalidad emancipadora o liberadora de los seres humanos. Así mismo, no obvió la perspectiva de género y desde ella, como una muestra de otros tipos de saberes que hayan sido sometidos por el saber dominante, subrayó la importancia de aplicar los valores que se han excluido para transformar el modelo dominante, como los saberes de las gentes, los saberes de las mujeres, del Sur, y todos los colectivos a quienes se les han negado los derechos a sus propios saberes, sus derechos epistemológicos.

De esta manera, Martínez Guzmán recuperó la noción de *epistēmē* en griego que, no sólo tenía el sentido incluido en la traducción por ciencia, reducida a ciencia occidental, moderna e ilustrada, sino que se puede traducir también como "competencia". El *epistámenos* en griego no sólo era el "científico", como lo entendemos en el paradigma de ciencia dominante, sino también el hábil, el práctico, el conocedor, el entendido, el que tenía capacidades para hacer algo, por ejemplo, unos buenos zapatos, incluso con arte. De esta manera, en el giro epistemológico, preguntar por el estatuto epistemológico de un campo científico, como puede ser el de la Investigación para la paz, ya no será preguntar en qué se parece o diferencia de la ciencia natural dominante desde la modernidad, sino preguntar qué capacidades o competencias ejerce. Coherentes, así, con el sentido de performatividad, Martínez Guzmán manifestó la necesidad de pasar de la actitud del observador a la actitud del participante en aquello que se investiga; en resumen, de la actitud objetiva a la actitud performativa.

Como hemos anunciado, la concepción de los seres humanos capaces y competentes para hacer las paces, además de implicar un giro epistemológico que recupera la noción de *epistēmē* como habilidad, capacidad o destreza que se realiza incluso con arte, comprometidos con la promoción de valores como la paz y la justicia, supone también una concepción de la política para Martínez Guzmán (2005b). La política y el poder ligados al estado, ya no serán definidos en términos de violencia. Recordemos, aquí, la definición de Weber del estado como quien tiene el uso de la violencia legítima. En la propuesta de la filosofía para hacer las paces, siguiendo a Arendt, Martínez Guzmán consideró que la política surge del estar juntos desde la pluralidad, con igualdad y diversidad, y que el ejercicio del poder no consiste en quién tiene el monopolio de la violencia, sino en quien tiene mayor capacidad de concertación. De esta manera, partió, además, de la concepción de la fragilidad de los seres humanos y de que necesitamos políticas que ejerzan el poder como capacidad de concertación, que afronten nuestra fragilidad como síntoma de interdependencia e interrelación, para no acabar recurriendo a la guerra como árbitro final de nuestros conflictos.

Por otra parte, en la filosofía para hacer las paces, las políticas en las que vino trabajando Martínez Guzmán, estarían en la línea de una actualización del cosmopolitismo kantiano, que promoverían nuevas formas de gobernanza o gobernación por encima y por debajo de los actuales estados nacionales, procedentes del orden mundial de la Paz de Westfalia de 1648 (Archibugi, 1992;

Archibugi y Held, 1995; Held y Koenig-Archibugi, 2004; Telleschi, 2004). Los estados nacionales ya no pueden asegurar la gobernabilidad, la soberanía y la seguridad dentro de los límites territoriales de sus fronteras. Necesitamos, pues, afirmaba Martínez Guzmán, un derecho cosmopolita o derecho público de la humanidad por encima de los actuales estados nacionales, que promueva formas de gobernanza desde la transformación de las actuales Naciones Unidas, la potenciación del tribunal penal internacional, el establecimiento de instituciones globales de control de la economía mundial que afronten las desigualdades, la marginación y la exclusión, instituciones de diálogo de creencias y religiones, organizaciones mundiales que atiendan los temas de la pobreza, la miseria y la marginación, y la atención a los problemas medioambientales, etc. Desde estos problemas, algunos autores llegan a hablar de un constitucionalismo global (Falk, 1992; 2002; Ferrajoli, 2004).

Sin embargo, estas nuevas formas de gobernanza global, tiene también una dimensión local. Kant ya advertía que, frente a la tentación de algún Estado de convertirse en gobierno mundial, la naturaleza parece que se resiste con la diversidad de creencias y de lenguas. Necesitamos nuevas formas de gobernanza global, como podría ser la democracia cosmopolita, o el constitucionalismo global, pero también la potenciación de formas locales de gobernanza por debajo de los actuales estados nacionales. De esta manera, pueblos sin estado, redes de municipios y redes sociales locales y globales de la sociedad civil, ampliarían la noción de política hacia una democracia participativa, complementaria de la representativa de los estados. Desde la perspectiva de los estudios de posdesarrollo, a estas formas de potenciación de la gobernabilidad local o vernácula, se la ha llamado localismo cosmopolita (Sachs, 1992; 1993), al que, también, Martínez Guzmán prestó destacada atención en sus estudios.

2. CONFLICTO, COOPERACIÓN Y RECONOCIMIENTO

Desde este marco de una propuesta de filosofía para hacer las paces, Martínez Guzmán (2001; 2005a) desarrolló sus investigaciones sobre la teoría de conflictos. Como es sabido, ya hemos superado la fase en la que considerábamos los conflictos como algo que había que superar y resolver, incluso muchas veces a costa de la justicia de las soluciones, para cambiar la manera de entender los conflictos humanos. Así, en sus trabajos, mencionados en la introducción,

Martínez Guzmán asumió la herencia kantiana de que las relaciones humanas se basan en una "insociable sociabilidad" y de que muchas veces podemos aprovechar los momentos de discordia para alcanzar la concordia.

Por una parte, los seres humanos nos molestamos y tenemos la ilusión de que si viviéramos aislados y solos desarrollaríamos mejor nuestras capacidades. En este sentido, mostramos algún tipo de insociabilidad. Por otra, parece que, si cooperamos, si mostramos nuestra sociabilidad, expresada en la primera parte como la performatividad intersubjetiva constitutiva de las relaciones humanas, manifestamos mejor las capacidades y competencias para transformar los conflictos, que necesariamente tenemos como seres humanos que somos, por medios pacíficos. Los ejemplos de Kant son muy ilustrativos. La paloma se cree que volaría mejor, si no fuera por el aire que se lo impide, olvidando que es la interacción entre su acción voladora y el aire, la que le permite no caerse y volar mejor. De la misma manera, un árbol en medio del bosque puede pensar cuán alto sería, si no fuera por los otros árboles que le molestan en su crecimiento, olvidando que precisamente por estar interaccionando con los otros árboles tiende a crecer para aprovechar la luz del sol y realizar la función clorofílica que le ayuda a sobrevivir. En los cursos de educación para la paz que Martínez Guzmán impartió, usó con frecuencia también, para ilustrar la insociable sociabilidad de los seres humanos, los cuentos del pedagogo italiano Gianni Rodari, como, por ejemplo, el de *Toñito el Invisible*. La moraleja que se extrae de este cuento es que, muchas veces, las personas queremos ser invisibles porque pensamos que si lo fuéramos podríamos vivir mejor, aunque, al final, no queremos serlo porque nos damos cuenta de que necesitamos interactuar con los otros y las otras.

Efectivamente, los conflictos necesariamente los tenemos y son inherentes a las relaciones humanas. Etimológicamente, conflicto, viene del verbo latino *fligo/fligere*, que significa chocar o topar. Es cierto que los seres humanos, muchas veces y por diversas razones, chocamos o topamos unos y unas con otros y otras. Este choque puede significar algo negativo, que es como muchas veces se han entendido los conflictos y, por eso, parecía que había que evitarlos, resolverlos o superarlos.

Lederach (1995), a quien siguió Martínez Guzmán y con quien colaboró (Lederach, 2007; Martínez Guzmán, 2007), habla de tres fases en los estudios de los conflictos: la fase de la resolución de conflictos que, como hemos dicho,

considera que los conflictos son algo negativo a superar; la de la gestión (*management*) de los conflictos que ya considera que los conflictos son algo positivo y tenemos que aprender a gestionarlos, aunque parece una terminología demasiado empresarial; y la de la transformación de conflictos, en la que Martínez Guzmán profundizó (París Albert, 2009), que considera que los conflictos forman parte de las relaciones humanas y lo que tenemos que hacer es aprender a transformarlos por medios pacíficos.

Precisamente, para transformar los conflictos por medios pacíficos, es fundamental hacer explícita la relación entre conflicto y cooperación. La clave de unión entre ambas palabras está precisamente en el prefijo "co". Es un prefijo que indica interrelación, interacción, colaboración, coexistencia. Cooperar es operar juntos, trabajar juntos, en la terminología basada en la performatividad, hacer cosas juntos. Al hacer cosas juntos habrá momentos en los que choquemos; de nosotros depende si esos choques se expresan por medios violentos o si somos capaces de transformarlos por medios pacíficos, porque, en cualquier caso, son una muestra de nuestra intersubjetividad e independencia que debemos aprender a gestionar y regular.

Siguiendo uno de los autores clásicos de la *Peace Research* (Rapoport, 1992), Martínez Guzmán solía decir que el conflicto y la cooperación son dos caras de la misma moneda. Así, desde sus investigaciones sobre este autor propuso el siguiente cuadro (Martínez Guzmán, 2001):

Conflicto y Cooperación

1. En ambos hay *reciprocidad*, que supone *reconocimiento* mutuo incluso de individuos egoístas que tienden a cooperar para ganar cada uno él mismo. Hay una *racionalidad estratégica* que como tal no supone todavía compromisos éticos, a pesar de la reciprocidad y el reconocimiento. Se divide en racionalidad individual y colectiva

2. Según la racionalidad colectiva *se puede cooperar con el conflicto* para ganar, aunque sea poco, con el riesgo de que todos pueden salir perdiendo. *Conflicto y cooperación dos caras de la misma moneda.*

3. Ambos dependen de la manera en que *percibimos* el mundo. El conflicto estimula la cooperación y viceversa, como contraste figura-fondo. Ejemplos: el acto sexual, la "mano invisible" del liberalismo económico, la guerra, la solidaridad corporativa...

4. La percepción puede ser educada, modificada. Fomentar la conciencia de *problemas comunes*.

5. Aprender a *ponerse en lugar del otro, comprender* al oponente.

6. El conflicto es la percepción de la contradicción y la cooperación es la percepción de la identidad, pero la contradicción y la identidad son complementarias.

Una de las formas en que se puede afrontar la transformación pacífica de los conflictos y su interacción con la cooperación es a través del reconocimiento entre los seres humanos, precisamente como seres humanos. De hecho, muchas veces, los conflictos se producen por el desprecio que unos seres humanos o grupos de seres humanos muestran a otros seres o colectividades humanas. De esta manera, quienes se sienten menospreciados, consideran que no son "reconocidos". Así, en los años 90 del siglo pasado, hubo un debate muy importante en la filosofía política continental y anglosajona sobre el reconocimiento de los derechos colectivos de culturas que podrían extinguirse si no se adoptaban las políticas adecuadas de reconocimiento, como, por ejemplo, fue el caso de Quebec en Canadá (Habermas y Taylor, 1998). Sin ninguna duda esta es una interesante línea de investigación que, también, siguió Martínez Guzmán, especialmente, en el tema de cómo compatibilizar los derechos individuales y los derechos colectivos a partir de las teorías del reconocimiento.

En este trabajo, nos centramos en otro de los autores, ya citado y en el que Martínez Guzmán fundamentó, también, su investigación, quien ha profundizado en tres formas de reconocimiento a partir de sus estudios, principalmente, de Hegel, como alternativa a formas de desprecio o menosprecio que pueden producir conflictos que tenemos que aprender a transformar: Honneth (1997; 2007; 2010).

En primer lugar, el reconocimiento del cuerpo, que potencia la *confianza en uno mismo*. Cuando hay un desprecio del cuerpo, una violación a una mujer o cualquier tipo de tortura, no sólo hay un daño físico, sino también una alteración de la identidad de la persona violentada, que pierde la confianza en sí misma. De ahí que sea tan importante el reconocimiento del cuerpo para la configuración de la propia identidad y que, como contrapartida negativa, la violencia o cualquier tipo de tortura se pueda usar como arma de guerra porque no sólo se está

produciendo daño físico, sino dañando y menospreciando la propia identidad de la persona y el colectivo al que se siente que pertenece.

El segundo tipo de reconocimiento es el de los derechos personales y colectivos que hacen que una persona se sienta miembro de una comunidad de derechos e, incluso, de una comunidad moral. Quien no siente “respetados” sus derechos, pierde el respeto a sí mismo y, por ese motivo, este segundo tipo de reconocimiento nos lleva a la *potenciación del autorrespeto*.

El tercer tipo de reconocimiento es el de la diversidad de formas de vida y lleva a potenciar la *autoestima* por la propia forma de vida. Quien no siente reconocida su forma de vida, sus creencias, su lengua, su sentimiento de pertenencia nacional, con estado o sin él, o puede reaccionar violentamente contra quienes le desprecian porque siente que “oprimen” su forma de vida, o pierde la estima por su propia forma de vida y la solidaridad con su grupo. En ese caso, adopta las creencias, la lengua o los sentimientos de pertenencia de los que son considerados dominadores por otras personas o grupos. De ahí que esta tercera forma de reconocimiento lleva a potenciar la autoestima de cada forma de vida, en el marco de la diversidad de sentimientos de pertenencia a las diversas formas de vida, en la línea, que se ha advertido, de que no se conviertan en identidades asesinas.

Sin embargo, Martínez Guzmán aún trató de dar otro paso más, al señalar que estas formas de reconocimiento todavía estarían en el marco de lo que en filosofía se llama la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel y las “luchas por el reconocimiento”. Es como cuando decimos que los derechos de los indígenas, o los derechos de las mujeres, no son donaciones gratuitas de los poderosos, sino fruto de sus luchas por el reconocimiento. Como alternativa complementaria, Martínez Guzmán investigó propuestas como las de Ricœur (2005), en las que el reconocimiento ya no sólo se produce desde las luchas, sino, también, desde la expresión de las competencias humanas expresadas en el amor y la justicia (Boltanski, 2000).

3. LAS COMPETENCIAS DE JUSTICIA Y AMOR COMO ITINERARIOS DEL RECONOCIMIENTO

Ricœur (2005) estudia los diferentes caminos o itinerarios por los que ha pasado el reconocimiento en la filosofía occidental, proponiendo tres estudios. En el primero, se refiere al reconocimiento como identificación de objetos externos.

En este primer tipo de reconocimiento ya empieza a notarse la actividad del sujeto que reconoce. Este sujeto no simplemente usa el lenguaje de manera descriptiva, referencial o representativa, sino que reconoce como una “manera de ser en el mundo”, en la que se reconoce a las otras personas y a los objetos desde la identidad y la distinción.

El segundo tipo de reconocimiento que estudia es el de sí mismo. Aquí, los seres humanos nos damos cuenta de nuestras capacidades para “hacernos cosas”, en la línea de lo que Martínez Guzmán propuso en su filosofía para hacer las paces y, también, ligada a la teoría de la performatividad y de los actos de habla. En este contexto, Ricœur desarrolla lo que llama una fenomenología del hombre capaz, que Martínez Guzmán dirá de los seres humanos capaces, desde las consideraciones feministas y su compromiso con la diversidad. Esta fenomenología de las capacidades de los seres humanos supone que cada uno nos reconocemos en lo que podemos decir, lo que podemos hacer, lo que podemos contar y contarnos y, finalmente, en la asunción de las responsabilidades que se nos pueden imputar por lo que nos decimos, hacemos, contamos y, de acuerdo con la propuesta filosófica de Martínez Guzmán, podemos añadir, como hemos hecho en este estudio, callamos.

Un interés, todavía más fundamental para la propuesta de la filosofía para hacer las paces, tiene la idea de Ricœur (2005) según la que se van cumpliendo los caminos del reconocimiento, hasta llegar al *reconocimiento mutuo*. Reflexiona sobre la teoría del reconocimiento de Hegel, Honneth y Taylor, que ya hemos mencionado, y termina con lo que se considera la aportación más novedosa de su libro, relacionada con las inquietudes del giro epistemológico de Martínez Guzmán, basado en la intersubjetividad y en la positivización de la investigación para la paz, es decir, en el estudio de las paces desde los indicadores de paz mismos. Así, como hemos mencionado, trata de completar el hecho de que el reconocimiento mutuo se base, exclusivamente, en “luchas por el reconocimiento”.

El complemento consiste en estudiar el reconocimiento desde los estados de paz que toma de Boltanski (2000), quien considera que el amor y la justicia son competencias de los seres humanos que aparecen en su sociología de la acción. Considera como estados de paz, la *philia*, el *eros*, y el *ágape*, que Martínez Guzmán estudia en su reconsideración de la filosofía como filosofía para hacer las paces (Martínez Guzmán, 2005a). La justicia no es todavía un estado de paz

porque, incluso en las disputas jurisdiccionales, tiene una herencia del concepto de equivalencia reclamada por las violencias de la venganza.

Por su parte, *philia* sería reciprocidad y *eros* deseo que evoca un cierto sentido de privación. En cambio, *ágape* refiere a “abundancia del corazón”, a la ausencia de toda equivalencia o, en todo caso, una equivalencia que ni se mide ni se calcula. Es “dejar pasar” las ofensas, como el perdón de Hannah Arendt, no desecharlas ni reprimirlas. Un dejar pasar activo que se expresa en las obras del amor. El prójimo ya no es el próximo, sino “aquel al que uno se acerca”. Este acercamiento es el que produce la dialéctica entre el amor y la justicia (Ricoeur, 2005). Habla con alabanzas, con macarismos que exhortan a la dicha y a la bienaventuranza, con imperativos de ternura (“amaos”), incluso con evocaciones eróticas de súplica angustiosa (¡Quiéreme!). El *ágape* se declara, es poético; la justicia se argumenta, es prosa que todavía tiene además de la balanza, la espada, la reclamación de la justicia distributiva.

Hay que establecer un puente entre la justicia y el *ágape* porque ambos se manifiestan como competencias humanas; ambas forman parte del conflicto y la cooperación que, como se está observando, son el hilo conductor de estas reflexiones. Por eso, en las situaciones concretas de la vida, oscilamos entre el amor y la justicia. El puente lo establece con la lógica del don y contra-don, tal como es propuesta por Mauss (1971) y Lefort (1988) desde el marco de la fenomenología de Merleau-Ponty. A Mauss le parecía un enigma, en sus investigaciones antropológicas, la obligación de devolver de quien recibía algo. Esta acción de devolver, no se puede entender en la epistemología objetiva de los hechos sociales, sino desde la propia fenomenología del dar y recibir entre los seres humanos, como hace Lefort. Martínez Guzmán diría en la intersubjetividad performativa por la que unos seres humanos nos reconocemos mutuamente como seres humanos.

Como dice Lefort, tener la idea de que un don debe ser devuelto es reconocer al otro como otro yo, que debe actuar como yo, de manera que los seres humanos se van confirmando, en esos procesos de intercambio, que son, precisamente, seres humanos, y no cosas. Tenemos, así, una lógica de la reciprocidad y la justicia, superada por una fenomenología de la mutualidad relativa al amor. Hay dos niveles diferentes, el de la lógica del intercambio y el de los gestos discretos (discrecionales) de los individuos. Para Ricoeur la experiencia del don tiene un carácter simbólico que es inseparable de los posibles conflictos que pueden surgir

fruto de la tensión entre la generosidad y la obligación (Ricœur, 2005). De nuevo, la relación entre conflicto y cooperación.

En la propuesta de filosofía para hacer las paces, Martínez Guzmán (2005a) siguió profundizando en esta interacción dialéctica entre justicia y amor. 1) En primer lugar, por el rechazo que ha producido el amor, al malentenderse como caridad limosnara. Por el contrario, Martínez Guzmán reconoce que el amor como ágape añade gratuidad a la justicia, pero de ninguna manera la elimina. 2) También, Martínez Guzmán se interesó por lo que puede tener, de metodología no violenta, la introducción de la lógica de la gratuidad frente a la lógica de la mera reciprocidad como retribución, como aparece en los procesos de reconciliación de Sudáfrica, o en las tensiones entre justicia y perdón en las diferentes Comisiones de la Verdad en situaciones postconflicto. De hecho, así entendió Martínez Guzmán una de las funciones de Baketik con su compromiso por entrenar a miles de personas del País Vasco en proceso de reconciliación, en el marco de la tensión justicia-reconciliación en el último alto el fuego de ETA. Sería alterar las lógicas, por supuesto, de la reciprocidad como venganza, pero también completar las de la justicia como reciprocidad, con la mutualidad como gratuidad: con lo que añadiríamos gratuitamente para empezar a vivir de otra manera. Este podría ser el contexto de frases como las que cantaba Lluís LLach, cantautor catalán, en plena intervención internacional en Kosovo de *no volem guanyar*, no queremos ganar, o la más referida en la no violencia de no devolver mal con más mal.

Finalmente, hay dos consideraciones más de tipo filosófico. Una relativa a la condición humana y la configuración de las identidades: desde estas nuevas propuestas, Martínez Guzmán (2001; 2005a) superó la idea de que la constitución de mi propia identidad parte del conocimiento que tengo de mí mismo y, a partir de ahí, voy reconociendo la identidad de los otros y las otras, tal como estaría expresado en las fórmulas de la Regla Oro, algunas interpretaciones del imperativo categórico kantiano e, incluso, la fórmula bíblica "ama al prójimo como a ti mismo", todavía serían fórmulas que darían una cierta prevalencia al yo. Serían todavía egocéntricas. En cambio, la propuesta de Martínez Guzmán sería que la constitución de mi yo siempre está en interacción con la constitución de las identidades de los otros y las otras, de lo que recibo y no sólo de lo hago; de lo que nos hacemos o performamos mutuamente.

Un razonamiento similar se podría aplicar a la configuración de las identidades colectivas que siempre estarían en interacción con la configuración de otras identidades colectivas. Desgraciadamente, a veces, las interacciones y la relacionalidad establecen relaciones de poder que marginan y excluyen personas y grupos. De ahí que necesitemos las luchas por el reconocimiento a que nos hemos referido anteriormente, pero, de ahí también, la novedad de que podamos buscar procedimientos de reconocimiento desde los estados de paz, que muestran la tensión entre las lógicas de la justicia y la de la gratuidad, la reconciliación o el perdón, como competencias humanas.

Otra consideración en la que trabajó Martínez Guzmán (2001; 2005a) sería más epistemológica: El conocimiento de los otros y las otras no parte de la preeminencia del conocimiento de mi propio yo, sino que éste último se nutre también del reconocimiento mutuo al que nos hemos estado refiriendo. Me conozco en interacción con el conocimiento de los otros y las otras que hacen que me conozca mejor. Por consiguiente, ya no existe el problema filosófico de cómo conozco a los otros, *the other minds*, porque el conocimiento de unos y unas por otros y otras siempre se realiza o performa de forma intersubjetiva, como aquí se ha venido señalando de acuerdo con la propuesta filosófica de Martínez Guzmán.

De esta manera, el conflicto y la cooperación, como dos caras de la misma moneda, se interrelacionan desde la interacción entre la justicia y el amor, porque la lógica del amor añade gratuidad a la cooperación, siempre en interacción con la lógica de la equivalencia, con la que se pueden transformar los conflictos por medios pacíficos, añadiendo también gratuidad y amor.

Además, la interacción entre el conflicto y la cooperación da sentido a la etimología de "nosotros". En ambos, el prefijo "co" indica que las cosas las hacemos unos y unas con otros y otras, aunque a veces choquemos, como en conflicto y, también, cuando trabajamos u operamos juntos. De hecho, "nosotros" viene de "nos" y "otros". Como es sabido, *nos* en latín es el nominativo y acusativo plural de *ego*. Entonces, significaría algo así como los "yos", más de un yo. Etimológicamente, remite al radical indoeuropeo *nes-* que significa precisamente nosotros (Roberts y Pastor, 1997). También, ha tenido un uso de plural mayestático, como cuando un rey o el papa se refieren a sí mismos como *nos*. Por su parte, "otros" viene de *alter* que se remonta al indoeuropeo *al-* que significa más allá. Por consiguiente, nosotros significa la reunión de los yos y los

otros que dejan de estar más allá, para ser unos con otros y otras, esto es “nosotros”. Eso sí, con conflicto y cooperación, para las que tenemos competencias, entre otras, las basadas entre la justicia y el amor.

REFERENCIAS

- ARCHIBUGI, D. (1992). Models of international organization in perpetual peace projects. *Review of International Studies*, 18, 295-317.
- ARCHIBUGI, D. y Held, D. (Eds.). (1995). *Cosmopolitan Democracy*. Cambridge, UK: Polity Press.
- ARENDT, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona, España: Paidós.
- AUSTIN, J. L. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Barcelona, España: Paidós.
- BOLTANSKI, L. (2000). *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- COMINS MINGOL, I. (2009). *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*. Barcelona, España: Icaria.
- FALK, R. (1992). *Explorations at the Edge of Time. The Prospects for World Order*. Philadelphia, EEUU: Temple University Press.
- (2002). Revisiting Westphalia, Discovering Post-westphalia. *The Journal of Ethics*, 6, 311-352.
- FERRAJOLI, L. (2004). *Razones jurídicas del pacifismo*. Madrid, España: Trotta.
- HABERMAS, J. y TAYLOR, C. (1998). *Multiculturalismo: lotte per il riconoscimento*, Milan, Italia: Feltrinelli.
- HELD, D. y KOENIG-ARCHIBUGI, M. (2004). Special issue on global governance and public accountability. *Global governance and public accountability*, 39, 125-391.
- HONNETH, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona, España: Crítica.
- (2007). *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- (2010). *Reconocimiento y menosprecio: sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Barcelona, España: Centro de Cultura Contemporánea de España.
- LEDERACH, J. P. (1995). *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures*, Syracuse, New York: Syracuse University Press.
- (2007). *La imaginación moral. El arte y el alma de la construcción de la paz*. Bilbao/Gernika-Lumo, España: Bakeaz/Gernika Gogoratz.
- LEFORT, C. (1988). *Formas de la historia: ensayos de antropología política*. México: Fondo de Cultura Económica.

- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (1998). De la fenomenología comunicativa a la filosofía de la paz. En M. L. Pintos Peñaranda y J. L. González López (Eds.). *Actas del Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas* (pp. 24-28). Santiago de Compostela, España: Universidad de Santiago de Compostela.
- (2001). *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona, España: Icaria.
 - (2005a). *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*. Bilbao, España: Desclée de Brower.
 - (2005b). Filosofía e investigación para la paz. *Tiempo de Paz*, 78, 77-90.
 - (2007). Prólogo a la edición en castellano. Sobre la construcción de las paces con imaginación. En J. P. Lederach (Ed.). *La imaginación moral. El arte y el alma de la construcción de la paz* (pp. 11-20). Bilbao/Gernika-Lumo, España: Bakeaz/Gernika Gogoratz.
- MAUSS, M. (1971). *Sociología y antropología*. Madrid, España: Tecnos.
- PARÍS ALBERT, S. (2009). *Filosofía de los conflictos*. Barcelona, España: Icaria.
- RAPOPORT, A. (1992). *Peace. An Idea Whose Time Has Come*. Ann Arbor, EEUU: The University of Michigan Press.
- RICŒUR, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid, España: Trotta.
- ROBERTS, E. A. y Pastor, B. (1997). *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*. Madrid, España: Alianza.
- SACHS, W. (1992). *The development dictionary: a guide to knowledge as power*. Londres, Reino Unido: Zed Books.
- (Ed.) (1993). *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*. London, Reino Unido: Witwatersrand University Press/ Zed Books.
- SAN MARTÍN, J. (1987). *La Fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona, España: Anthropos.
- TELLESCHI, T. (2004). *Educazione Permanente alla Pace, Democrazia e Local Governance. Un modello di formazione e di progetto di ricerca-intervento*. Pisa, Italia: Pisa University Press.

