

**DEL MIEDO A LA ALTERIDAD
AL RECONOCIMIENTO DEL CUERPO:
UNA PERSPECTIVA DESDE LA FILOSOFÍA PARA LA PAZ**

**Irene Comins Mingol
Vicent Martínez Guzmán**

Universitat Jaume I / Cátedra UNESCO Filosofía Paz, Castellón, España
cominsi@fis.uji.es / martguz@fis.uji.es

En estas reflexiones* vamos a mantener una de las tesis en que venimos trabajando en nuestra propuesta de filosofía para hacer las paces, la transformación pacífica de los conflictos y la filosofía del cuidar¹, sintetizada en la siguiente formulación: *una manera de afrontar el miedo, la fragilidad, y vulnerabilidad que supone el descubrimiento de la alteridad, la diversidad y la diferencia, pasa por el reconocimiento del cuerpo*. Para ello, en primer lugar resumiremos brevemente algunos de los “errores filosóficos” heredados en relación con el cuerpo. En segundo lugar sintetizaremos la herencia recibida desde la cual, en nuestra formación filosófica, ha influido fundamentalmente, una fenomenología del cuerpo. Finalmente, reconstruiremos

* 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.

¹ I. Comins Mingol, *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*, Barcelona, Icaria, 2009; V. Martínez Guzmán, *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*, Bilbao, Desclée de Brower, 2005; V. Martínez Guzmán, *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria, 2009; S. París Albert, *Filosofía de los conflictos*, Barcelona, Icaria, 2009.

de forma sistemática algunos indicadores que venimos estudiando en los que el reconocimiento de los cuerpos, ligados a la configuración de la identidad humana, constituye un elemento fundamental para hacer las paces, para vivir en paz, y transformar los conflictos por medios pacíficos.

Algunos “errores filosóficos” en relación con el cuerpo

Parece que algunos de los errores filosóficos heredados en relación con el cuerpo han producido lo que algunas autoras han llamado “somatofobia”: el miedo al cuerpo². Algunas características de la cultura en que se insertan estos errores proceden de interpretaciones de nuestra tradición occidental ilustrada, de predominio de los seres humanos masculinos, blancos, heterosexuales, de raíces judías, griegas y cristianas, con una organización económica global que produce miseria, marginación y exclusión, y un sistema de seguridad basado en la guerra y la disuasión del “enemigo”, mediante la guerra y la carrera armamentista, como hemos estudiado en diferentes ocasiones y veremos más adelante³.

De la cultura griega hemos heredado que el cuerpo ha supuesto una fuente de interferencia y de peligro para las operaciones de la razón. En el *Cratilo*, Platón recuerda que la palabra cuerpo fue introducida por sacerdotes órficos, que creían que el hombre era un ser espiritual o no corporal atrapado en el cuerpo (*sôma*), como en una tumba, cárcel o mazmorra, *sêma*, que también tiene estas acepciones, además de las más usadas actualmente de señal (“semáforo”) o significado (“polisemia”). Así, recordamos, el ser humano estaba formado por *sôma*, *psychē* y *nous*. La razón tenía que dominar sobre el cuerpo y, por consiguiente, sobre las funciones irracionales y apetitivas de la *psychē*, una jerarquía natural que, además, tenía su expresión política en la organización del estado, la familia y el individuo.

Aunque ahora recordaremos los matices, en Aristóteles estaba presente la influencia del *Timeo*, en la que Platón considera a la madre⁴ meramente

² M. Fraser / M. Greco, *The Body: a Reader*, London / New York, Routledge, 2004; E. A. Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, St. Leonards, NSW, Allen & Unwin, 1994.

³ B. Reardon, *Sexism and the War System*, Syracuse, NY, Syracuse University Press, 1996.

⁴ En griego *chôrion*, significa placenta, cuero o membrana intestinal; se remonta al indoeuropeo *sker*, del que viene también en latín *caro-carnis*, carne opuesta al espíritu a pesar de la tradición cristiana en la que *Verbum caro factum est* en la *Vulgata* o *Lógos sàrx egéne-*

receptora del nuevo ser y no se creía que fuera coautora. Para Aristóteles, así mismo, la madre solamente proporciona la materia informe y pasiva, mientras que el padre es quien da la forma, y las características peculiares del recién nacido. Los matices radican en que para Aristóteles hablamos de una sola sustancia, aunque hilemórfica.

La distinción materia y forma se complica en la lógica, con la distinción entre sustancia y accidentes que, en algunas interpretaciones del cristianismo, da lugar a la concepción del Dios creador del alma pero también de una carnalidad, mortal, lujuriosa y pecadora.

En cualquier caso, el "error filosófico" por antonomasia es el cartesiano en el que se divide al ser humano en *res cogitans* y *res extensa*. Así el cuerpo se convierte en objeto de las ciencias de la vida, la biología y la medicina y se aparta de la investigación de las ciencias humanas y sociales, que es precisamente de lo que se trata en este Congreso.

No obstante, para quienes nos hemos educado en la manera de hacer historia de la filosofía de Fernando Montero⁵, no siempre los tópicos atribuidos a los filósofos o a sus doctrinas, son tan claros como quienes les acusan pretenden. El rigor en la historia de la filosofía requeriría situar todas estas afirmaciones en contextos más amplios de interpretación y no caer en las simplificaciones comunes. Es más, desde una historia de la filosofía fenomenológica, habría que ver la complejidad de los fenómenos "originarios" que de cada autor pudiéramos ir enfatizando como representantes de aquellos problemas filosóficos que permanecen, mientras sus soluciones caen como castillos de naipes, de acuerdo con la cita de Hartmann que a Montero le gustaba repetir.

Un razonamiento similar podríamos hacer sobre el papel de la carne en el cristianismo. Mientras es cierto que en la tradición católica se ha considerado "uno de los enemigos del alma" (junto con el "mundo" que es otro

to en griego. Cfr. E. A. Roberts / B. Pastor, *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*, Madrid, Alianza, 1997.

⁵ F. Montero Moliner, *La Presencia Humana. Ensayo de fenomenología sociológica*, Madrid, Gabriel del Toro, 1971; F. Montero Moliner, *La filosofía presocrática*, Valencia, Universidad. Departamento de Historia de la Filosofía, 1976; F. Montero Moliner, *Retorno a la Fenomenología*, Barcelona, Anthropos, 1987.

gran tema fenomenológico), autores como Vattimo⁶ reflexionan sobre la *Kénosis*, y la afirmación de que “el verbo se hizo carne” en el sentido de la imagen de un Dios “débil” que permita nuevas formas de creer que se cree, facilitadoras de un diálogo de creencias en contraposición a las imágenes del Dios omnipotente y guerrero (Yahvé *Sebaot*) que justifican hasta las guerras de exterminio⁷. Así mismo, para algunos autores de la teología de la liberación⁸, lo que es importante es destacar la noción de *sarx*, significando ser humano en general.

De todas maneras, también aprendimos de Austin que “en filosofía hay muchas confusiones que no es ninguna desgracia haber cometido; cometer una confusión que sirve de fuente y suministra una base, lejos de ser fácil, exige una (*una*) forma de genio filosófico”; y añade en nota al pie de la misma página: “Platón, Descartes y Leibniz tuvieron todos esta forma de genio, además de otros naturalmente”⁹.

La herencia recibida de la fenomenología del cuerpo

1. Una primera alusión a una concepción del ser humano que podríamos interpretar desde una historia fenomenológica de la filosofía, sería la afirmación kantiana al inicio de su *Antropología pragmática*:

La antropología pragmática es un estudio del ser humano en su terrenalidad, como *ciudadano del mundo*, que no puede adoptar la perspectiva del *espectador* como quien observa los procesos fisiológicos, sino que trata de lo que el ser humano “como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer de sí mismo”¹⁰.

El ser humano tiene un *carácter* que “él mismo se ha creado, al ser capaz de perfeccionarse de acuerdo con los fines que él mismo se señala”¹¹. Desde la perspectiva de la terrenalidad, como viviente, parece que el ser

⁶ M. Frascati-Lochhead, *Kenosis and Feminist Theology: the Challenge of Gianni Vattimo*, Albany, NY, State University of New York Press, 1998; G. Vattimo, *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996; G. Vattimo, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Barcelona, Paidós, 2003.

⁷ G. Barbaglio, *Dios ¿violento?: lectura de las Escrituras hebreas y cristianas*, Estella, Verbo Divino, 1992, p. 85.

⁸ G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo*, Salamanca, Sígueme, 1985, pp. 76ss.

⁹ J. L. Austin, *Ensayos Filosóficos*, Madrid, Revista de Occidente, 1975, p. 193.

¹⁰ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Revista de Occidente, 1935, pp. 7ss.

¹¹ *Ibidem*, pp. 221 y 229.

humano se reconoce como un animal dotado de la facultad de la razón (*animal rationabile*) que puede hacer de sí un animal racional (*animal rationale*). Este paso de la posibilidad de ser racional a la realización de la racionalidad lleva al ser humano a

- *conservar* su persona y su especie,
- a entrenarla, instruirla y *educarla* para vivir en sociedad
- a que la especie se rija o gobierne como un todo *sistemático*, es decir, como un todo ordenado según los principios de la razón ¹².

En el contexto de uno de nuestros libros del que tomamos la cita, nos interesaba destacar los caminos de la educación para la paz desde la discordia del animal razonable a la concordia del animal racional, a través del desarrollo de las capacidades técnica, pragmática y moral. Ciertamente que también podríamos incluir a Kant entre los autores de la herencia recibida que en la dicotomía pasión y razón, buscarían dominar racionalmente las pasiones.

Sin embargo, en las presentes reflexiones lo que nos interesa destacar es el fenómeno originario de que el ser humano como viviente, está anclado a su terrenalidad y respecto de su propio ser como ser humano no puede sólo hablar desde la perspectiva del espectador, sino desde la de quien, haciendo uso de su libertad, tiene posibilidades de hacerse así mismo incrementando la discordia o explicitando sus capacidades de vivir con concordia, esto es, en paz. Puede interpretarse como una fenomenología del cuerpo viviente con una metodología de quien se hace a sí mismo desde su propia humanidad, anclado además en la terrenalidad que nos relaciona con las otras especies y con la ciudadanía del mundo. Es desde esta compleja red de relaciones del ser humano como ser vivo, terrenal y que puede ejercer su libertad de manera cosmopolita, desde la que se puede empezar a reflexionar sobre la importancia de una filosofía del cuerpo para hacer las paces.

2. Es fundamental también la herencia husserliana por la que se distingue entre el cuerpo físico (*Körper*) y el cuerpo vivo (*Leib*) en el marco del

¹² V. Martínez Guzmán, *Filosofía para hacer las paces*, p. 46.

mundo de la vida (*Lebenswelt*). De aquellos años 90 en que hacíamos reuniones periódicas de la Sociedad Española de Fenomenología, resuenan todavía algunas reflexiones en nuestras actuales investigaciones de filosofía para hacer las paces¹³.

1) La crisis de las ciencias europeas que hace que Europa esté enferma, se debe a la unilateralización de la razón basada en la "objetividad": simples ciencias de hechos reducen a los seres humanos a simples hechos (*Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachen*).

2) La fenomenología trascendental puede superar el objetivismo naturalista si el que filosofa reconoce que es quien ejecuta o performa aquello que considera valioso (*der Volzieher aller seiner Geltungen*). Esta "ejecutividad o performatividad" la tenemos presente desde las interpretaciones de Ortega, Austin y Strawson que realizamos en otros contextos, y que ahora hemos retomado en diálogo con el pensamiento feminista de autoras como Judith Butler¹⁴.

3) En las nuevas Humanidades (una y otra vez denostadas por los planes de estudios) o ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), ya no hay dualidad entre el espíritu y la naturaleza porque la misma naturaleza entra en la esfera del espíritu: los seres humanos no podemos comprender la naturaleza nada más que como seres humanos, es decir desde su propia humanización. Actualmente, en nuestra propuesta de giro epistemológico¹⁵ para la Investigación para la Paz que implica una antropología para la paz, una propuesta de coeducación¹⁶ y una transformación pacífica de los conflic-

¹³ V. Martínez Guzmán, "Estudio fenomenológico-lingüístico del yo ejecutivo", en Javier San Martín (ed.), *Ortega y la Fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, pp. 167-180; V. Martínez Guzmán, "Lebenswelt, Lenguaje y Ciencias Humanas en J. Wild", en J. San Martín (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*, Madrid, UNED, 1993; V. Martínez Guzmán, "Recuperación trascendental de la racionalidad europea", *Investigaciones Fenomenológicas* 3 (2001) 103-120; S. Paris Albert, "Hacer las paces desde la fenomenología", *Investigaciones fenomenológicas* 4 (2005) 205-212.

¹⁴ V. Martínez Guzmán, "Virtualidad, performatividad y responsabilidad", en C. Moreno / A. M. de Mingo (eds.), *Filosofía y Realidad Virtual*, Zaragoza / Teruel, Prensas Universitarias de Zaragoza / Instituto de Estudios Turolenses, 2007, pp. 179-200.

¹⁵ V. Martínez Guzmán, *Filosofía para hacer las paces*.

¹⁶ I. Comins Mingol, "Coeducation: Teaching Peace from a Gender Perspective", *Peace & Change*, vol. 34, 4 (2009) 456-470; I. Comins Mingol, "Antropología filosófica para la Paz: una revisión crítica de la disciplina", *Revista de Paz y Conflictos* 1 (2008) 61-80.

tos¹⁷, habría que superar las dicotomías hechos-valores, descripción-prescripción e, incluso, cultura y naturaleza, como también hacen algunas corrientes feministas. En estas nuevas Humanidades inspiradas en Husserl “el ‘yo’ deja de ser una cosa aislada (*eine isoliertes Ding*); la exterioridad y la yuxtaposición de ‘yoes’ personales desaparecen para dar lugar a una relación íntima (*innerliche*) entre los seres que son los unos con los otros y los unos para los otros”¹⁸. La traducción de *innerlich* por íntimo, se relacionaría con la fenomenología de Ortega quien, como estudiamos en los años 90 del siglo pasado, inicialmente propuso traducir *Erlebnis* por “intimidad”, aunque después acuñó “vivencia”. En cualquier caso, por relacionarlo con nuestro interés por la performatividad, Ortega llegó a hablar de la “intimidad ejecutiva” de toda conciencia que se funde con el mundo. Esta intimidad ejecutiva estaría presupuesta en la conciencia trascendental a la que Husserl atribuye precisamente ese carácter ejecutivo (*vollziehender Charakter*)¹⁹.

4) Algunos de los grandes temas no objetivables que heredamos de Husserl tal como interpretamos siguiendo a Apel²⁰ podrían ser “la vida temporal de la conciencia”, “los actos intencionales”, “el mundo de la vida”... Estos términos filosóficos sería “tematizables” pero no “objetivables”. Precisamente en este contexto, aprendemos a diferenciar, como ya hemos dicho, entre el cuerpo objetivable (*Körper*) y el propio cuerpo humano (*der eigene Leib*) que sería tematizable pero no objetivable. Todos estos términos filosóficos referirían a fenómenos originarios no objetivables (*nichtobjectivierbare Urphänomene*).

5) De la herencia de Merleau-Ponty podríamos sintetizar la propuesta de que el cuerpo nunca es simplemente, sujeto u objeto, mente o cuerpo, ni trascendental o inmanente. Sólo podemos conocer nuestro propio cuerpo y el mundo *por medio de* nuestro cuerpo. La clave de la *Fenomenología de la Percepción* estaría en abordar la experiencia del cuerpo y la forma en que el cuerpo configura la experiencia. De ahí que el cuerpo no pueda considerarse

¹⁷ S. París Albert, *Filosofía de los conflictos*.

¹⁸ V. Martínez Guzmán, “Recuperación trascendental de la racionalidad europea”, p. 106.

¹⁹ V. Martínez Guzmán, “Estudio fenomenológico-lingüístico del yo ejecutivo”.

²⁰ V. Martínez Guzmán, “Recuperación trascendental de la racionalidad europea”.

un objeto, precisamente porque es la condición de posibilidad de nuestra relación con los objetos, esto es, con el mundo, desde el "horizonte" de nuestra propia experiencia. Así, las relaciones del cuerpo con el mundo no son de causa efecto, sino del horizonte de sentido en el que actuamos. Como sabemos, en este horizonte de sentido, poner el énfasis en "el cuerpo como ser sexuado" y "el cuerpo como expresión y la palabra" y, en general, en la interacción con la alteridad se convierten en instrumentos fundamentales de una fenomenología del cuerpo. Como ya advertía Whitehead, sería ridículo decir, "aquí estoy y he traído mi cuerpo conmigo". No puedo salirme de mi cuerpo precisamente porque es el vehículo a través del cual experimento mi propia perspectiva del mundo, un cuerpo como ser sexuado²¹.

3. De la *Fenomenología Lingüística* de Austin retomamos fundamentalmente la noción de performatividad, carácter realizativo o ejecutivo al que ya me he venido refiriendo (el *vollziehender Charakter* de la conciencia en Husserl interpretado por Ortega). Sin embargo, también el cuerpo aparece como fenómeno originario. No el cuerpo objetivable, porque no se pueden reducir las acciones humanas a movimientos físicos, como no se pueden reducir los actos de habla a simples movimientos con la lengua²². Por otra parte, tampoco podemos reducir los actos de habla a registros de actos espirituales internos. Lo que hacemos, decimos y callamos, se basa precisamente en el carácter performativo que nos caracteriza como seres humanos y que expresa las interrelaciones en que vivimos, las intenciones que tenemos, los compromisos que asumimos unos y unas con otros y otras, y siempre, la posibilidad de pedirnos cuentas, por todo eso que nos hacemos decimos y callamos.

4. De la Metafísica Descriptiva de Strawson²³ y su discusión con Ayer²⁴, usamos en primer lugar el concepto de persona como particular básico, distinto de los cuerpos materiales pero que, a su vez, tampoco es incorpóreo.

²¹ M. Fraser / M. Greco, *The body: a reader*.

²² V. Martínez Guzmán, "Reflexions sobre l'home des de la Fenomenologia Lingüística de J. L. Austin", *Millars*, vol. XI, 1-2 (1986) 19-30.

²³ P. F. Strawson, *Individuos: Ensayo de metafísica descriptiva*, Madrid, Taurus, 1989; P. F. Strawson, *Análisis y metafísica: una introducción a la filosofía*, Barcelona, Paidós / I.C.E. de la Universidad Autónoma, 1997.

²⁴ A. J. Ayer, *El concepto de persona*, Barcelona, Seix Barral, 1969.

En los procesos de identificación y reidentificación de lo que nos rodea, a las personas, se les pueden atribuir los mismos predicados que a los objetos materiales y, en este sentido, no son inmateriales. Se puede decir que son altas, o de color rubio. Sin embargo, les atribuimos también unos predicados específicos como "está enfadada o triste". Evidentemente, dice Strawson, no podemos aplicar estos predicados a los objetos materiales porque suponen la atribución de "estados de conciencia", pero tampoco podemos decir que las personas sean inmateriales o incorpóreas. Por consiguiente, las personas son irreductibles a partes de ellas mismas y constatamos que son "primitivas" en los procesos de identificación y reidentificación que dividen los particulares básicos en objetos materiales y personas.

En segundo lugar, de Strawson, venimos aplicando su fenomenología lingüística de los sentimientos tal como la explica a propósito de su análisis de la libertad y el resentimiento²⁵. Lo que decimos sobre cómo nos sentimos o sobre cómo sabemos sobre los sentimientos de los otros, sólo se puede expresar desde la "actitud performativa" que nos implica y compromete en interacción con los otros y las otras con quienes formamos una "comunidad moral". Así, puedo hablar de los sentimientos desde la perspectiva de "cómo me siento por lo que me hacen a mí": resentimiento o alegría, por ejemplo; la de "cómo me siento por lo que veo que una persona hace a otra": indignación o solidaridad; y finalmente, la de "cómo me siento por lo que yo mismo hago": vergüenza o pedir perdón. Las tres perspectivas constituyen una suerte de lógica humana que tratamos de aplicar a la transformación pacífica de los conflictos²⁶. Si fuéramos santos sólo no preocuparíamos de lo que hacemos a los otros y de lo que unos se hacen a otros. Si fuéramos egoístas absolutamente endemoniados, sólo nos preocuparíamos de lo que nos hacen a nosotros. Sin embargo, somos humanos y nada humano nos es ajeno, como decía Terencio. En la lógica humana actuamos, al menos desde las tres perspectivas.

²⁵ P. F. Strawson, *Libertad y resentimiento*, Barcelona, I.C.E. / UAB-Ediciones Paidós, 1995.

²⁶ V. Martínez Guzmán, *Podemos hacer las paces*; V. Martínez Guzmán / S. París Albert "Nuevas formas de resolución de conflictos: transformación, empoderamiento y reconocimiento", *Katálysis*, vol. 9, 1 (2006) 27-37; S. París Albert, *Filosofía de los conflictos*.

Del miedo a la alteridad al reconocimiento del cuerpo

Desde los errores sobre el cuerpo estudiados en la historia de la filosofía y el "poso" fenomenológico al que me acabo de referir, desde hace unos años el tratamiento que tratamos de dar en la Filosofía para hacer las paces de la Cátedra UNESCO de Filosofía de la Paz podría resumirse en las siguientes consideraciones:

1. De las aportaciones feministas²⁷ a la Investigación para la Paz (*Peace Resarch*) aprendemos sobre la relación entre el sexismo o dominación masculina y el sistema de seguridad basado en la guerra, según el siguiente esquema que venimos utilizando en diversas investigaciones:

Sexismo o dominación masculina	Sistema de la guerra
--------------------------------	----------------------



<p>1) Simbióticamente unidos.</p> <p>2) Manifestaciones gemelas del problema común de la violencia social.</p> <p>3) Causa común.</p> <p>La causa común es la explicación masculina del psiquismo humano, en nuestra interpretación, a partir de la importancia del «cuerpo como ser sexuado» por usar la expresión de Merleau-Ponty:</p> <p>1) Observamos diferencias sexuales en la capacidad de reproducción.</p> <p>2) A los hombres les produce miedo: la dependencia de la madre, la diferencia con las otras, la vulnerabilidad masculina.</p> <p>3) Consecuentemente se construyen las diferencias de papeles según el género como un sistema de dominación para defenderse de la otra.</p> <p>4) Se construye la noción de seguridad como dominación para defenderse de la amenaza de la diferencia, de la alteridad.</p> <p>5) Se construye la noción de enemigo, a partir del miedo que tengo al otro, manifestado inicialmente como miedo a la otra.</p> <p>6) Aplicado al sistema de la guerra: es la conversión en enemigo de carne y</p>

²⁷ B. Reardon, *Sexism and the War System*.

hueso, del enemigo imaginario construido como consecuencia del miedo a la diferencia.

7) Aplicado a la socialización:

7.1) A los hombres se les socializa para usar competitivamente la violencia con sus iguales (Miedzian, 1995) y la opresión con sus «inferiores» en el marco de su miedo a la violencia. Pero sólo a las mujeres se les permite expresar ese miedo.

7.2) El miedo en el hombre se canaliza a través de la agresión, en la mujer por medio de la sumisión.

7.3) Esta relación agresión-sumisión tiene su máxima expresión en la violación: forzar a una persona o personas a la sumisión y acomodación por medio de la amenaza o el uso de la fuerza y la violencia. La amenaza de violación sirve para «mantener a raya» a las mujeres, a los enemigos, a los colonizados, al otro, al diferente. Es la metáfora última del sistema de la guerra, donde la violencia es el árbitro final de las relaciones humanas. Su legitimación sirve para dar menos valor, deshumanizar, al amenazado de violación, al enemigo, a la otra, al otro estado-nación.



Por tanto, *la construcción del género está herida desde su origen* por el miedo a la diferencia que se convierte en sistema de dominación y se proyecta en el sistema de la guerra.



A estas causas que se explican psicoanalíticamente²⁸ se unen las *causas estructurales*: la creación humano-masculina de las relaciones sociales de acuerdo con la estructura psíquica herida por el miedo a la diferencia



Desde el miedo a la diferencia se construye:

- 1) La organización mundial en estados-nación militarizados.
- 2) La cultura de la guerra.



La alternativa

El feminismo como un nuevo humanismo:

²⁸ F. Fornari, *The Psychoanalysis of War*, Bloomington, Indiana University Press, 1975.

²⁸ I. Comins Mingol, "Coeducation: Teaching Peace from a Gender Perspective"; I. Comins Mingol, *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*; C. Gilligan, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México, F.C.E., 1986.

Sistema de creencias que se opone a todas las formas y manifestaciones del sexismo, busca abolirlas, y asume que su abolición requiere la integración total y equitativa de las mujeres en todas las esferas de la actividad humana. Colateralmente, incluye la creencia de que tal integración es también necesaria para abolir el sistema de la guerra.



Reconstrucción normativo-filosófica de qué hacer



Recuperar *la capacidad humana de preocupación y cuidado de unos seres humanos por otros* asumiendo y adaptando la propuesta de Carol Gilligan²⁹.



- 1) *Humanizar la justicia*: de persona a persona a las estructuras.
- 2) *Equilibrio ecológico* y comprensión global de los sistemas, más respetuoso con la *naturaleza* y el *cuerpo*.
- 3) *Alterar el cientifismo* ligado al miedo expresado en el desarrollo y sofisticación del sistema de la guerra, a un dualismo fragmentador del conocimiento y la experiencia, denigrador de las capacidades intuitivas e imaginativas (atribuidas a las mujeres) en favor del racionalismo y el reduccionismo (atribuidos a los hombres).
- 4) *Modificar el dualismo* antropológico mente-cuerpo, pensamiento-sentimiento, cielo-tierra, espíritu-carne. *El hombre "fuerte de cuerpo" paradójicamente reivindica para sí la inteligencia*.
- 5) Personalizar al otro objetivado por el sexo, la raza o la clase. Aquí estaría nuestra propuesta de actitud performativa frente a la objetiva y, en general, nuestras investigaciones sobre nuevas epistemologías para hacer las paces en nuestro actual proyecto de investigación.
- 6) *Deslegitimar el uso de la fuerza*. El mundo ya no se organizará en enemigos: los agresores necesitan enemigos, por eso se organizan en ganadores y perdedores y legitiman el uso de la fuerza.
- 7) *Cambiar la socialización*.
- 8) *Transformar el concepto de educación* para enfatizar su potencial transformador que incluiría la maduración emocional junto con la inteligente para superar la herida originaria. Educar en la madurez moral, desde Gilligan significa educar en

la madurez tanto de la *justicia*, como de la *preocupación y cuidado* de unos seres humanos por otros. Aquí estarían nuestras investigaciones sobre la coeducación³⁰.

El énfasis en la reciprocidad, el cuidado y la interrelación nos hace comprender mejor el dicho "*ya hemos encontrado al enemigo. Somos nosotros mismos*".

2. De Hanna Arendt³¹, tomamos la fragilidad de las acciones humanas que junto con la labor y el trabajo constituyen las actividades de la parte de la *vita activa* de la condición humana. La labor estaría más ligada al cuerpo, que recobra un nuevo sentido en el trabajo y, principalmente, en el cuerpo en acción que tiene como condición humana la pluralidad que viene del *Génesis* ("hombre y mujer los creó"). Además venimos investigando la distinción entre la labor (como trabajo penoso, *ponos*) ineludible para la vida, del trabajo (*ergon*) creador de "artificios" en el mundo, y de la acción. La distinción entre labor y trabajo, nos lleva a preguntarnos si los trabajadores y trabajadoras para la paz en Mateo 5,9 (*makáριοι οι ειρήνοποιοι*: felices quienes trabajan por la paz), formarían parte de quienes consideran el trabajo como algo penoso, o como es el caso de la bienaventuranza, los *ποιοι*, los poiéticos o poetas de la paz, incluso trabajando con su cuerpo, gozarían de esa felicidad especial, macariótica, que subvierte el orden de los poderosos y considera una nueva forma de felicidad para quienes son humildes, pobres o perseguidos.

Es cierto que en las tradiciones judía, cristiana y musulmana, el trabajo es entendido como una maldición al menos desde el dicho del *Génesis* (3, 19): "te ganarás el pan con el sudor de tu frente" que va ligado a los dolores de parto. De hecho, "trabajo" viene del latín *tripaliare*, torturar, y hace referencia a un instrumento de tortura formado por tres palos cruzados, al cual se sujetaba al reo. Tenía como forma primitiva *trabajar* en el sentido de sufrir y esforzarse, de donde viene el sentido de laborar y obrar³².

³⁰ I. Comins Mingol, "Coeducation: Teaching Peace from a Gender Perspective".

³¹ H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2005.

³² E. A. Roberts / B. Pastor, *op. cit.*

Ivan Illich³³ dice que como instrumento de tortura aparece en el siglo VI. Desde el siglo XII ya significa una prueba dolorosa y, desde el XVI va sustituyendo a *obra* (el término *poiēsis* usado en la bienaventuranza de quienes trabajan por la paz) que sería propia del ser humano artista y libre, y “a la *labor* (*ponērós*) del hombre por el otro o por la naturaleza” que ya supone sufrimiento y esfuerzo penoso. En latín *labor* conserva ese sentido de fatiga y esfuerzo, incluso de desgracia e infortunio que el sustantivo *pónos* tiene en griego. En una sociedad *convivencial* postindustrial, interpretamos, se tendría que recuperar el sentido poiético, artístico y creador del trabajo. *Este es el que necesitamos en el arte de trabajar para hacer las paces*, como venimos estudiando.

También entre los griegos, como muestra la *Teogonía* de Hesíodo, a pesar de ser un defensor del trabajo, se habla de la labor (*pónos*) como el primero de los males que importunan a los seres humanos. Arendt³⁴ cree que en las lenguas se mantiene la separación de lo que los teóricos han unido. Así tendríamos las palabras *pónos*, *labor* (en latín e inglés), *travail* y *Arbeit* con el significado de dolor y esfuerzo e incluso relacionados con los dolores de parto, y pobreza (*penía* en griego y *Armut* en alemán). Sin embargo, frente a *pónos*, como trabajo penoso tenemos *érgon*, en el sentido de obra y sus respectivos verbos; en latín frente a *laborare*, *facere* o *fabricari*; en francés *travailler* y *ouvrer*; y en alemán *arbeiten* y *werken*. Estas segundas palabras sólo tienen el sentido de dolor y molestia cuando adoptan el significado de labor. Es más, *es interesante notar que son los nombres work, œuvre* (en castellano “obra”) y *Werk las que tienden a usarse con “arte”*³⁵. Ella misma usa en inglés *labor* y *work*.

La etimología de *work* se remonta, a través del inglés antiguo al indoeuropeo *werg-* que tiene el significado genérico de hacer³⁶. De la misma raíz indoeuropea viene el griego *érgon* que ya conocemos como obra, incluso

³³ I. Illich, *La convivencialidad*, Barcelona, Barral Editores, 1974, p. 53.

³⁴ H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 90, nota 39.

³⁵ *Ibidem*, p. 142, notas 3 y 5.

³⁶ *The American Heritage Dictionary of the English Language*, Boston, Houghton Mifflin Company, 2000.

acción, que daría en español palabras como alergia, energía, cirugía, letargo o sinergia³⁷.

Desde estos análisis, venimos trabajando en cómo el trabajo de hacer las paces, al ser poiético, podría realizarse con el cuerpo, con labor, trabajo y acción desde la fragilidad como dice Arendt. Debería ser muy efectivo y productivo que es uno de los sentidos de *poiēsis*, pero además sería también imaginativo, creativo y transformador de manera no violenta, como apunta el contexto completo del Sermón del Monte en Mateo, y del Llano en Lucas.

En cualquier caso según la interpretación de Arendt³⁸ habría una interacción entre la *vita activa* y la *contemplativa*, lejos de la separación tradicional heredada. Esta interacción acción-contemplación o vida activa y espiritual, estaría también en la felicidad macariótica, y no sólo eudemónica, tal como interpretamos el sentido de las bienaventuranzas y entre ellas las de quienes trabajan poiéticamente para hacer las paces.

3. Otra aportación feminista en que venimos trabajando, es la de Catherine A. MacKinnon³⁹ en las mismas conferencias de *Oxford Amnesty*⁴⁰ de 1993 en las que se produjeron famosas intervenciones de Rawls ("El derecho de los pueblos"), o Rorty sobre la sentimentalidad de los derechos humanos, entre otras. MacKinnon defiende que la abstracción de los derechos humanos ha hecho que se elaboren desde tradiciones que definen "qué es un derecho" y "qué es un ser humano" en ausencia de las mujeres⁴¹. Aunque esta ausencia se produce tanto en la guerra como en la paz, propone como ejemplo las violaciones sexuales de mujeres de origen bosnio y croata en las guerras de los Balcanes.

³⁷ E. A. Roberts / B. Pastor, *op. cit.*

³⁸ H. Arendt, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002.

³⁹ C. A. MacKinnon, "Crímenes de guerra, crímenes de paz", en S. Shute / S. Hurley (eds.), *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 87-115.

⁴⁰ S. Shute, / S. Hurley (eds.), *De los derechos humanos*, Madrid, Trotta, 1998.

⁴¹ C. A. MacKinnon, *op. cit.*, p. 89.

Se trata de violación étnica como una política oficial de guerra: no sólo como una política de placer masculino desenfrenado; no sólo como una política para envilecer, torturar, humillar degradar y desmoralizar a la otra parte...Se trata de violación por orden superior: no fuera de control, sino bajo control...Se trata de la violación para sacudir a un pueblo, para introducir una cuña en una comunidad. Se trata de la misoginia liberada por la xenofobia y desenfrenada por orden oficial...Es el asesinato como el máximo acto sexual... violación como tortura y como exterminio...Puesto que es violación étnica, los niños son vistos limpios y purificados...Con la creencia primitiva (*recordemos que viene de Aristóteles*) de que el semen transporta todo el material genético, los serbios han logrado la cultura racialmente pura, la conclusión final del nazismo: ahora la cultura es genética.⁴²

Interpreto que la tesis principal de la autora es que el derecho internacional de los derechos humanos y el derecho internacional humanitario no sirven en estos contextos, porque están pensados para seres humanos masculinos y "quien es reproductiva o sexualmente violado no es humano"⁴³; no son "individuos" a quienes se atribuyen derechos humanos individuales: *una mujer no es todavía un nombre para una manera de ser humano*. Esta situación se acentúa en las guerras (*crímenes de guerra*) pero está tan presente en las culturas de dominación masculina que está presente en las situaciones de paz (*crímenes de paz*).

Un error básico ha sido considerar el principio de igualdad, también heredado de Aristóteles, según el cual había que tratar a los iguales como iguales y a los desiguales como desiguales⁴⁴. Su alternativa está, no en considerar los derechos humanos basados en esta consideración de la igualdad o como una herencia de los derechos "naturales", sino en "interpretar las actuales garantías internacionales de igualdad entre sexos como si estuvieran sustentadas en el movimiento global de mujeres contra la desigualdad de los sexos y los abusos sexuales y reproductivos, y aplicar los conceptos resultantes a la guerra y a la paz"⁴⁵. Estaría en la tradición de las luchas por los derechos civiles de los negros en Estados Unidos o por el movimiento de mujeres de los ochenta y los noventa en Canadá.

Matizaría la afirmación de que la Declaración Universal de los Derechos Humanos garantiza la igualdad "sin distinción", "como si la distinción fuera

⁴² *Ibidem*, pp. 93-95.

⁴³ *Ibidem*, p. 96.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 104.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 105.

el problema y la falta de distinción la solución”⁴⁶. El nuevo principio ampliado de igualdad basado en la resistencia de las mujeres frente a la desigualdad de los sexos, “no se basa en ser iguales a los hombres, sino en una resistencia a la violación, al abuso y a la ciudadanía de segunda clase inherente a la condición de mujer”⁴⁷. *Es la igualdad como ausencia de jerarquía y no de semejanza*. De ahí la autora hace una comparación entre lo que serían estos *derechos civiles* más concretos, frente a la abstracción de los derechos humanos. Se reconoce la desigualdad social existente en lugar de promocionar una neutralidad abstracta, dando “prioridad a la eliminación de la desigualdad de los grupos que por tradición han estado sometidos a desventajas sociales”⁴⁸. Ya no se trata de sobrevivir asimilándose a los violadores.

4. Otra línea de investigación que serviría como indicador para la transformación por medios pacíficos de la situación global, serían los análisis realizados por autores como Agamben y Bauman, aplicable a los cuerpos de los inmigrantes en las pateras o en los cayucos.

De las muchas críticas a la modernidad occidental que se han realizado, Bauman⁴⁹ nos ayuda a tomar conciencia de los “residuos humanos” que estamos creando en el orden mundial tal como lo estamos configurando: vidas desperdiciadas, basura, parias. Sólo tenemos que pensar en la gente que muere en las pateras o en los inmigrantes que consideramos ilegales (aunque dicen algunos juristas que las personas “nunca pueden ser ilegales”: lo pueden ser sus actos).

Al comienzo de la Edad Moderna las poblaciones superfluas de Occidente se convertían en conquistadores de otras tierras que consideraban vacías porque, como ya advertía Kant, a las gentes que vivían allí no se les tenía en cuenta para nada. Así, según Bauman, *a un problema local (la superpo-*

⁴⁶ *Ibidem*, p. 106.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 107.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 109.

⁴⁹ Z. Bauman, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Barcelona, Paidós, 2005.

blación de Europa), se le daba una solución global: la colonización y la conquista del mundo.

Actualmente, hemos globalizado tanto la modernidad occidental que ya no tenemos suficientes vertederos ni basureros para acoger los residuos humanos, y materiales, que nosotros mismos estamos generando. Tenemos una gran cantidad de "población superflua" y son todas las regiones las que han de cargar con las consecuencias. Son parias que, como los intocables tamiles entre el sudeste de la India y parte de Sri Lanka, sólo sirven «para tocar el tambor», que es el significado etimológico de "paria" en tamil. Como ocurre con los residuos materiales, nadie queremos estos residuos humanos, son *cuerpos que nos sobran*. Ahora, a un problema global (la superpoblación mundial de "los otros"), le tenemos que dar soluciones locales: *qué hacemos en los pueblos, los estados, las universidades, en congresos como éste...*

Bauman interpreta estos "cuerpos basura" según los análisis que Agamben⁵⁰ ha realizado de la figura del antiguo derecho romano del *homo sacer*. El *homo sacer* está situado fuera de la jurisdicción humana y divina. Está desprovisto de valor. Matarlo no constituye delito, pero tampoco puede usarse para sacrificarlo a los dioses. Su inclusión en el orden jurídico es sólo para excluirlo⁵¹, para considerarlo, forzando el castellano "matable" (*uccidibile*) y a la vez indigno de ser sacrificado a los dioses, "insacrificable"⁵². El *homo sacer*, es el de la "nuda vida", simple *zōē* y no todavía *bíos*. Es cierto que Aristóteles habla de Dios como *zōē*, pero para resaltar que Dios es un viviente. De lo que no se puede hablar es de un *zōē politiké*. Según Agamben, cuando Aristóteles habla de la famosa fórmula *politikon zoon*, "político no es un atributo del viviente como tal, sino una diferencia específica que determina el género de *zoon*"⁵³. En cualquier caso, el mismo Aristóteles en el famoso texto, argumentará que "la política humana es diferenciada de la del resto de los vivientes porque se funda, por medio de un suplemento de

⁵⁰ G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998.

⁵¹ *Ibidem*, p. 18.

⁵² *Ibidem*, p. 243, nota del traductor.

⁵³ *Ibidem*, p. 11.

politicidad ligado al lenguaje, sobre una comunidad de bien y de mal, de justo y de injusto, y no simplemente de placentero y de doloroso”⁵⁴.

Estas propuestas son desarrollo de la incipiente “bio-política” propuesta por Foucault⁵⁵ al final del primer volumen de la *Historia de la Sexualidad*. Ya allí este autor proponía lo que llamaba el “umbral de la modernidad biológica en el que se convierten a la especie y al individuo, en cuanto simple cuerpo viviente en el objetivo de las estrategias políticas”⁵⁶.

También Hanna Arendt, como ya he mencionado, habría comenzado una forma de “bio-política” cuando explica *el homo laborans* en el marco de la condición humana más amplia que le lleva al trabajo y a la acción en la esfera pública de la política⁵⁷.

5. Ya hemos visto la alternativa que desde la perspectiva feminista de la Investigación se presenta para afrontar el miedo a la alteridad del otro, transformando el sexismo como dominación masculina y la seguridad basada en la guerra, por un cambio de epistemología que incluye la ética del cuidado además de la de la justicia, y que nos lleva a maneras nuevas de ser mujeres y hombres o, como también venimos estudiando, nuevas femineidades y nuevas masculinidades⁵⁸.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ M. Foucault, *Historia de la sexualidad*. Vol. I: *La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1998.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 173.

⁵⁷ Dejamos enunciados algunos temas en los que también venimos investigando por no exceder las páginas de este trabajo: el mito del andrógino (J. Libis, *El mito del andrógino*, Madrid, Siruela, 2001) o el pensamiento maternal (S. Ruddick, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Boston, Beacon Press, 1995). En sociología el interés por el estudio del cuerpo podemos decir que empieza en 1984 con la primera edición del libro de Turner (B. S. Turner, “Los avances recientes en la teoría del cuerpo”, *Revista Española de investigaciones sociológicas* 68 (1994) 11-39; B. S. Turner, *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, London, Thousand Oaks / California, Sage Publications, 1996), así como la creación de la revista *Body and Society*. En España el número 68 (1994) de la *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* es un monográfico dedicado a “Perspectivas en sociología del cuerpo”.

⁵⁸ V. Martínez Guzmán, “Roles masculinos y construcción de una cultura de paz”, en A. Rincón (ed^a.), *Los hombres ante el nuevo orden social*, San Sebastián, Emakunde / Instituto Vasco de la Mujer, 2002, pp. 135-156.

http://www.ejgv.euskadi.net/r53-2291/es/contenidos/informacion/material/es_gizonduz/adjuntos/rolesmasculinosyconstrucciondeunaculturadepaz.pdf

En relación con el reconocimiento⁵⁹, en la literatura filosófica internacional de finales del siglo pasado encontramos al menos dos maneras de abordarlo: una más ligada al reconocimiento de los derechos colectivos en el marco del debate del multiculturalismo⁶⁰ y otra heredera de Hegel que promueve el reconocimiento basado en el amor, el respeto de los derechos y la estima y solidaridad de la diversidad de las formas de vida⁶¹. En ambos casos nuestro compromiso está en promover “luchas por el reconocimiento” por medios pacíficos como alternativas a las luchas que quedan enredadas en la espiral de la violencia, como las de los conflictos armados y estructurales.

En cuanto al reconocimiento estudiado por Honneth es, como hemos mencionado, una actualización de las tres formas de reconocimiento heredadas de Hegel. En terminología de este autor, estamos trabajando la propuesta de que la configuración de la propia identidad personal y colectiva sólo puede realizarse en relación con los otros, las otras y la misma tierra. En este sentido habría una relación necesaria entre autoconciencia y reconocimiento intersubjetivo. Además, este reconocimiento se insertaría en el proceso dinámico e histórico por el que, gracias a las “luchas por el reconocimiento”, se produciría un avance de la “eticidad” de las sociedades y de la “moralidad” de los seres humanos en general.

Desde sus escritos de juventud, se refiere a la necesidad de amor como un primer elemento de reconocimiento que muestra lo que nosotros hemos llamado “fragilidad” y que en la traducción española del artículo de Honneth que estamos comentando, dice por la “singular indigencia natural” que nos caracteriza como seres humanos. Es decir, la asunción de nuestra fragilidad y vulnerabilidad es una muestra de nuestra “indigencia” o pobreza, según la cual, en nuestra interpretación, sin el reconocimiento de los otros y las otras “carecemos de lo necesario para vivir”, necesitamos del amor, *como*

⁵⁹ V. Martínez Guzmán / S. París Albert, “Nuevas formas de resolución de conflictos: transformación, empoderamiento y reconocimiento”.

⁶⁰ CH. Taylor, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, México, F.C.E., 1993.

⁶¹ A. Honneth, “Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition”, *Political Theory*, vol. 20, 2 (1992) 187-201; A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica; A. Honneth, “Reconocimiento y obligación Moral”, *Areté. Revista de Filosofía*, vol. IX, 2 (1997) 235-252.

veremos, a través del reconocimiento del cuerpo. Hay también para Hegel un reconocimiento jurídico que estaría ligado a la noción de "respeto" de Kant, y una necesidad de reconocimiento de las diferentes "eticidades" o valores de las sociedades expresadas en los diferentes "Estados". De hecho estos escritos de juventud se completan en la *Filosofía del derecho* con las distinciones entre la familia, la sociedad civil y el Estado. Sin embargo, como vio muy agudamente Freire⁶², el reconocimiento a veces también se da en relaciones de dominación, como entre opresor y oprimido, actualización de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo en la *Fenomenología del Espíritu*. Por este motivo, nosotros insertamos nuestra propuesta de reconocimiento en el marco de la Teoría Crítica que insiste en el horizonte emancipador o liberador de las relaciones entre los seres humanos.

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

Cuando se desprecia nuestro cuerpo, perdemos la confianza en nosotros mismos. De ahí que algunas feministas, como hemos visto, resalten cómo la violación se ha usado como arma de guerra, no sólo para el goce sexual de los vencedores, sino para la humillación de la identidad personal y colectiva de las violadas⁶³. Otras explican cómo supervivientes del incesto, mayoritariamente mujeres, sufren de "falta de confianza en ellas mismas" porque su identidad se ha construido sin respeto a ellas mismas⁶⁴. La alternativa en la

⁶² P. Freire, *Pedagogía del oprimido*, Madrid, Siglo XXI, 1975.

⁶³ C. A. MacKinnon, "Crímenes de guerra, crímenes de paz".

⁶⁴ J. MEEHAN, (ed^a.), *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, New York, Routledge, 1995.

que venimos trabajando para la transformación pacífica de los conflictos⁶⁵, es la potenciación de la autoconfianza desde el reconocimiento del papel del cuerpo como parte de la configuración de la identidad, mediante la educación del afecto y los sentimientos positivos en un contexto de coeducación⁶⁶.

Además, no consideramos los sentimientos como algo subjetivo sino que aprendemos a sentir también en interrelación con los otros y las otras⁶⁷, precisamente, fruto de esa fragilidad y vulnerabilidad que nos muestra, pobres, indigentes, menesterosos o necesitados de amor. Nuestro uso de la terminología técnica de la performatividad, en este contexto radicaría en la necesidad que tenemos de configurar nuestros sentimientos, no de una manera "objetiva" y distante de los y las demás sino precisamente en interacción con ellos y ellas, como hemos visto que hacía Strawson. Es curioso cómo ahora se están aportando investigaciones neurológicas que avalarían esta intersubjetividad de los sentimientos, las razones que nos damos y la constitución interactiva de la identidad personal y colectiva, desde lo que se llaman las "neuronas espejo"⁶⁸.

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

Es más, la famosa "regla de oro" formulada de diferentes formas en distintas tradiciones culturales y religiosas ("no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti mismo" o en positivo, "ama al prójimo como a ti mismo", incluso algunas interpretaciones kantianas del imperativo categórico), todavía partiría de una concepción demasiado egocéntrica, pues tendría

⁶⁵ S. París Albert, *Filosofía de los conflictos*.

⁶⁶ I. Comins Mingol, *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*.

⁶⁷ V. Martínez Guzmán, *Podemos hacer las paces*, pp. 146ss.

⁶⁸ M. Iacoboni, *Las neuronas espejo: empatía, neuropolítica, autismo, imitación, o de cómo entendemos a los otros*, Madrid, Katz, 2009; G. Rizzolatti, *Neuronas espejo: los mecanismos de la empatía emocional*, Barcelona, Paidós, 2006.

el "propio yo como referente" para amar a los demás, o hacer cosas por los demás. Consideraría más natural el amor a sí mismo y a los "míos"⁶⁹. En cambio, en la relevancia que estamos dando en nuestras investigaciones a la configuración de la identidad desde la intersubjetividad y la interrelación con los otros y las otras, estaríamos más bien en la línea del mandato "amaos los unos a los otros" (por citar otra frase de influencia evangélica), de la profundización en la reciprocidad. Desde este reconocimiento basado en el amor recíproco, con la importancia dada al papel del cuerpo y los sentimientos, podemos situar las políticas de la no violencia, que promueven el no devolver mal por mal, sino la ruptura de la espiral de la violencia y la propuesta de medios pacíficos alternativos.

En cualquier caso como advierte Fraser⁷⁰, es un *reconocimiento con justicia*. Fraser trata de superar la falsa antítesis que parece producirse en la bibliografía internacional entre las "políticas del reconocimiento", la identidad y las culturas, y las "políticas basadas en la noción de clase social" más ligadas a la redistribución de recursos. Parece que la justicia social habría de decantarse por una u otra. Sin embargo la autora construye un modelo de justicia social en que ambos elementos son fundamentales: hay que combinar el análisis de la desigual distribución sistémica de recursos enraizada en las estructuras económicas, con la falta de reconocimiento que tiene sus raíces en la subordinación de unos grupos por otros. *La justicia social requiere tanto de la dimensión de la redistribución como de la dimensión del reconocimiento. Cada una de ellas por separado no puede funcionar en las sociedades actuales.*

De todas formas, este reconocimiento del cuerpo, que potencia la autoconfianza en la configuración recíproca de las identidades y se basa en el amor y la expresión intersubjetiva de los sentimientos, además de en la justicia y la demanda mutua de razones, todavía se realiza desde las "luchas". De hecho, la tradición de Hegel que Honneth recoge mantiene ese sentido de "lucha". Así, muchas veces reflexionamos sobre cómo el reconocimiento del valor de los cuerpos, de los derechos o de la diversidad de formas de vida, "no son regalos de los dominadores", sino conseguidos en la lucha de

⁶⁹ M. Landmann, *Antropología filosófica. Autointerpretación del hombre en la historia y en el presente*, México, UTEHA, 1961.

⁷⁰ N. Fraser / A. Honneth, *Redistribution or Recognition?: a Political-philosophical Exchange*, London/New York, Verso, 2003.

quienes se sienten dominados. Aunque en nuestro caso apostemos por “luchas por medios pacíficos”.

Para dar un paso más, estamos trabajando en las propuestas de Ricoeur⁷¹ y Boltanski⁷² según las cuales, el reconocimiento también podría realizarse desde lo que llaman los estados de paz. Coherente con la propuesta que venimos trabajando hace años, los seres humanos tenemos muchas competencias y capacidades para hacernos mucho daño, pero también muchas competencias y capacidades para actuar con justicia y amor. Es cierto que la justicia se mantendría como el eje central de nuestras interacciones de reconocimiento como seres humanos, y exigiría reciprocidad. Sin embargo, la lógica de la reciprocidad puede complementarse con la lógica de la gratuidad, del amor. En este caso ejercemos o ejecutamos las competencias de amor que tenemos y muchas somos capaces de actuar por amor, más allá de la reciprocidad. En este sentido, la lógica de la reciprocidad en que se basa la justicia, se puede romper y, de hecho se rompe, desgraciadamente, por abajo, con la irrupción de la violencia que interrumpe la intersubjetividad recíproca que fundamenta la justicia. No obstante, “por arriba” la lógica recíproca de la justicia puede profundizar en la intersubjetividad desde la gratuidad, el amor y las acciones que se realizan “sin esperar nada a cambio”. Si fuéramos el Dios del Amor, quizá no necesitaríamos la justicia porque todo se basaría en la lógica de la gratuidad y el perdón, sin esperar reciprocidad. Si fuéramos pura maldad, romperíamos la lógica recíproca de la justicia con el ejercicio total de la violencia en todas nuestras relaciones intersubjetivas. Somos humanos, como ya advertíamos al referirnos a las tres perspectivas de los sentimientos en Strawson, y nuestras competencias para el amor están siempre en interacción con las de la justicia. A su vez, las de la justicia, que exigen reciprocidad, podemos complementarlas con las del amor y la expresión de sentimientos de afecto, ternura, cuidado, capacidad de perdón y gratuidad. En todo ello, recordemos, el reconocimiento del cuerpo que potencia la confianza en nosotros y nosotras mismas, es fundamental, como señala Honneth.

⁷¹ P. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, Madrid, Trotta, 2005.

⁷² L. Boltanski, *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*, Buenos Aires, Amorrortu, 2000.