

INTERCULTURALIDAD Y CONFLICTO. UNA PERSPECTIVA DESDE LA FILOSOFÍA DE LA PAZ*

Sonia París Albert

Vicent Martínez Guzmán

Cátedra UNESCO Filosofía Paz / Universitat Jaume I,
Castellón de la Plana, España
sparis@fis.uji.es / martguz@fis.uji.es

Resumen

En este trabajo situamos la interacción entre los temas de la interculturalidad y conflicto en el contexto de nuestras investigaciones de filosofía para hacer las paces. En la introducción resaltamos los aspectos fenomenológicos de nuestra investigación basados en la intersubjetividad como característica fundamental de los seres humanos y en la violencia como ruptura de esa intersubjetividad. En la primera parte revisamos las investigaciones sobre los conflictos que venimos realizando, desde los estudios internacionales de los mismos, la fenomenología lingüística de Strawson, y la del reconocimiento de Honneth. Finalmente, situamos los conflictos que surgen en sociedades interculturales, en el marco de una actualización de las propuestas de Kant, de un derecho cosmopolita o derecho público de la humanidad, que subvierte la noción de globalización y apunta hacia nuevas formas de gobernanza que sirvan para afrontar por medios pacíficos los conflictos interculturales.

Abstract

In this paper we set the interaction among the issues of interculturality and conflict in the context of our research of philosophy for making peace(s). In the introduction we emphasize the phenomenological aspects of our research based on intersubjectivity as the fundamental characteristic of human beings and violence as the breach on this intersubjectivity. In the first part we review the research on conflicts that we have been conducting, from the international studies on them, the linguistics phenomenology of Strawson, and the recognition theory of Honneth. Finally, we set the conflicts arising in intercultural societies, in the framework of the updated proposals of Kant, of a cosmopolitan right or public right of humanity, that subvert the notion of globalization and point to new forms of governance that suit for facing international conflicts by peaceful means.

* Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, "Interculturalidad y Conflicto", organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 28-30 de abril de 2004.

Introducción

Los dolorosos acontecimientos del 11 de marzo en Madrid, hacen más cercana que nunca la reflexión serena y rigurosa sobre cómo podemos entendernos los seres humanos, para transformar por medios pacíficos los conflictos que inevitablemente tenemos*. Desde nuestra propuesta de filosofía para hacer las paces y transformación pacífica de conflictos (Martínez Guzmán, 2005; 2009; París Albert, 2009) partimos del reconocimiento fenomenológico de la intersubjetividad para la constitución de las propias identidades personales. Es decir, nadie constituye su identidad de manera aislada. Los seres humanos nos necesitamos unos y unas a otros y otras para hacernos cada uno a nosotros mismos como tales seres humanos. La alteridad como *alter*, considerada desde esta intersubjetividad originaria, es una *altera pars*. Cada persona es parte, lado, aspecto, del otro o la otra. De hecho la función del amor, expresión máxima de la intersubjetividad sería vernos como parte del otro y la otra. Es decir, como tu propio yo y no como un yo ajeno. La alteridad que considera al otro o la otra como alguien ajeno, sería *alius* (Panikkar, 2004).

Sin embargo, el descubrimiento de la diversidad nos produce miedo. Desde la perspectiva de la teoría feminista para la paz (Reardon, 1985) la dominación masculina es la reacción al miedo a la dependencia de las mujeres que los hombres descubren como diferentes. Constituimos así el sexismo como dominación de los hombres a las mujeres y, en general, promovemos un sistema violento de seguridad basado en la guerra contra los otros hombres y mujeres que también consideramos diferentes. Desde la perspectiva del ecofeminismo (Mies y Shiva, 1997) también aplicamos esa dominación masculina a la depredación de la naturaleza, por miedo a su diversidad. Finalmente, desde la visión del feminismo postcolonial (Harding, 1996; 1998) hemos ejercido la dominación y aniquilación de otras culturas y otros saberes por miedo a su diferencia.

En estos casos el descubrimiento de la alteridad, no se hace desde el otro o la otra como *altera pars*, sino como *alius*: alguien ajeno frente al cual

* 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.

nos posicionamos con miedo, llegando, como se ha hecho con la invasión de Irak, a tratar de anularlo "por si acaso": a la guerra preventiva. En este sentido la violencia que, etimológicamente, está relacionada con fuerza vital, se convierte en fuerza que nos desborda y hace que unos seres humanos anulemos a otros y a la misma naturaleza. Cobra así sentido nuestra interpretación de la *violencia como ruptura de la intersubjetividad fenomenológicamente originaria y necesaria para la constitución de las identidades personales y colectivas*. Además, la constitución de las identidades desde la ruptura de la intersubjetividad las convierte en identidades asesinas (Maa-louf, 1999).

Según nuestra interpretación, en cómo afrontemos el miedo a la diversidad nos va, incluso, la propia capacidad de filosofar. Recordemos que la experiencia del *thaumazein*, puede tener una dimensión de admiración y otra de extrañeza frente al descubrimiento de la alteridad de los otros seres humanos y de la naturaleza. La admiración puede llevarnos a profundizar en los aspectos de interrelación que se basan en el reconocimiento de la intersubjetividad. Con ello asumimos que somos seres frágiles y vulnerables, necesitados de los otros y las otras para poder ser nosotros mismos. Fragilidad y vulnerabilidad que, ciertamente, pueden producir temor, pero también mostrarse como indicadores del hecho de que nos necesitamos unos y unas a otras y otros, simplemente para ser seres humanos. La extrañeza, en lugar de asumir la fragilidad y la vulnerabilidad, canaliza el miedo ejerciendo la violencia, rompiendo la intersubjetividad originaria, y considerando al otro u otra como *alius*, ajeno, distante y a dominar y vencer.

Dependiendo de cómo enfoquemos la experiencia originaria del filosofar, desarrollaremos una filosofía de la marginación, exclusión y dominación, llegando incluso a apoyar la institución de la guerra como instrumento de canalización de nuestros miedos a la diversidad, o desarrollaremos una filosofía para hacer las paces, en la línea que venimos trabajando. Ambas posiciones son parte de la condición humana: tenemos capacidades o competencias para marginarnos, excluarnos, dominarnos y hacernos guerras, y tenemos capacidades o competencias para crear instituciones de gobernanación y justicia y promover la ternura y el cuidado de unos y unas por otros y otras. *La filosofía para hacer las paces es la reconstrucción normativa de las capacidades y competencias humanas para crear esas instituciones y pro-*

mover esas actitudes personales. Es otra manera de afrontar el miedo a la diversidad desde el reconocimiento de nuestra fragilidad y vulnerabilidad básicas, superadas con la puesta en práctica de la intersubjetividad fenomenológicamente originaria que nos constituye como seres humanos.

En realidad, la filosofía para hacer las paces así definida es un tipo de filosofía política. Estamos hablando de políticas para la fragilidad (Martínez Guzmán, 2003a). En la manera de entender la política en relación con la violencia, ésta se convierte en el medio específico del Estado que reclama para sí el monopolio de la violencia física legítima (Weber, 1988: 83). En cambio nosotros seguimos la propuesta de Arendt según la cual la política surge para afrontar la fragilidad humana que se muestra en la falta de predicción del resultado de las acciones humanas. Así, la "esfera política surge de actuar juntos, de 'compartir palabras y actos'" (Arendt, 1996: 221); y el "poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido" (Arendt, 1998: 146).

Por consiguiente, los seres humanos estamos necesariamente interrelacionados a partir de la intersubjetividad fenomenológicamente originaria que nos constituye como tales seres humanos. Esta intersubjetividad no es meramente abstracta sino que va ligada a cómo construimos las relaciones con los otros y las otras desde la perspectiva del género, ecológica, política, económica y cultural. Esta intersubjetividad, cuando se concreta en estas características, muestra la interdependencia entre los seres humanos y entre éstos y la naturaleza. Esa interdependencia puede producir miedo al que se puede responder ejerciendo todos los tipos de violencia que rompen la intersubjetividad, o al que se puede responder con otras filosofías y otras políticas que partan de la fragilidad y vulnerabilidad humana como otra muestra de la necesidad de interdependencia concreta como expresión de esa intersubjetividad.

En cualquier caso, los seres humanos podemos chocar por muchas razones en el marco de nuestras relaciones intersubjetivas. Así es como surgen los conflictos humanos. El origen etimológico de la palabra conflicto significa, precisamente, chocar unos y unas con otros y otras. Por otra parte, como expresión de esta intersubjetividad, también podemos cultivar las

relaciones entre nosotros como seres humanos y con la naturaleza de muchas formas diferentes, constituyendo así la diversidad de culturas. El origen etimológico de la palabra cultura significa precisamente cultivo, en este caso, de las relaciones humanas y de la naturaleza. Dependiendo de qué filosofías y qué políticas desarrollemos, los conflictos pueden ser violentos y los choques culturales también. No obstante, los conflictos se pueden transformar por medios pacíficos y la diversidad cultural se puede transformar en diálogo intercultural.

Desde nuestra propuesta de filosofía para hacer las paces, en lo que sigue abordaremos primero el tema de los conflictos y, a continuación, el tema de la interpelación entre las diferentes culturas, esto es, de la interculturalidad.

Transformación pacífica de conflictos

En el campo de la investigación de la paz el tema del estudio de los conflictos (París Albert, 2009) podríamos decir que surgió con la aparición de la revista *Journal of Conflict Resolution* en los años 50 del siglo pasado, en la Universidad de Michigan (EEUU). Solemos distinguir tres fases en el estudio de los conflictos (Lederach, 1995). En una primera fase se hablaba de "resolución de conflictos". Parecía que el conflicto era algo negativo que había que resolver como fuera, incluso a veces, a costa de la propia justicia de la solución. Una segunda fase fue la del *conflict management* que tenía la ventaja de que ya consideraba los conflictos como algo positivo que forma parte inherente de las relaciones humanas. No había que resolverlos a cualquier precio sino aprender a gestionarlos. Finalmente se ha usado la denominación "transformación de conflictos". Los conflictos aprendemos a transformarlos considerándolos como la otra cara de la cooperación, aprendiendo a cambiar nuestra propia percepción de las relaciones humanas, reestructurando las relaciones de poder, etc.

Por nuestra parte, además de profundizar en la bibliografía internacional sobre los estudios de los conflictos, estamos utilizando los instrumentos de nuestra propia formación filosófica para aprender sobre la transformación de conflictos (Martínez Guzmán, 2003b; París Albert, 2009).

Así actualizamos el dicho kantiano de que los conflictos son inherentes a las relaciones humanas porque nos caracterizamos por una "insociable sociabilidad". Desde este contexto, un primer punto importante para la transformación de los conflictos por medios pacíficos pasa por la asunción de la responsabilidad de las acciones que realizamos y siempre estamos sometidos a que se nos pidan cuentas por lo que nos hacemos, decimos y callamos. El "yo" es causa de sus propias acciones, es performativo o ejecutivo, como estudiamos hace años en el marco de esta Sociedad Española de Fenomenología comparando a Austin y a Ortega y Gasset (Martínez Guzmán, 1992). Para la transformación pacífica de los conflictos, no se pueden reducir las acciones humanas a actos espirituales internos de los que los actos de habla son su manifestación externa, ni a meros movimientos físicos, como tampoco reducimos los actos de habla a meros movimientos con la lengua. Es importante asumir el yo de cada ser humano como agente de lo que hace, dice y calla, sometido a la interpelación de los otros "yo" en el marco de las relaciones intersubjetivas que hemos considerado originarias en las relaciones humanas. La afirmación sirve en el ámbito de las relaciones interpersonales –siempre podemos pedirnos cuentas de lo que nos hacemos– e institucionales –siempre podemos pedirnos cuentas de por qué se produjeron los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001, los bombardeos de Afganistán, la invasión de Irak, y de si no podíamos hacernos las cosas de otra manera, en nuestro caso, por medios pacíficos.

También desde la fenomenología lingüística aplicamos la propuesta de Strawson (1995) de considerar las situaciones de la experiencia cotidiana desde tres perspectivas que pueden ayudarnos, asimismo, en la transformación pacífica de los conflictos. La primera es la de cómo me siento por lo que me hacen a mí, que puede ser resentimiento, gratitud, perdón y otra serie de sentimientos en los que estamos trabajando. La segunda es la de cómo me siento por lo que veo que una segunda persona hace a una tercera –aquí estamos trabajando en la potenciación del sentimiento de indignación; la educación para la paz desde la perspectiva de nuestra filosofía para hacer las paces tiene que ser una recuperación de nuestra capacidad de indignación. La tercera perspectiva es la de cómo me siento por lo que yo mismo hago, ligada a los sentimientos de responsabilidad, vergüenza, culpa o alegría, por ejemplo.

Las tres perspectivas tienen un tipo de interconexión humana más que lógica. Si fuera un santo quizá sólo me preocuparía de lo que yo mismo hago o de lo que una segunda persona hace a una tercera. Si fuera un egoísta absoluto, quizá sólo me preocuparía por lo que me hacen a mí. Sin embargo, soy un ser humano corriente con mis capacidades para hacer muchas cosas bien, otras mal, otras a mitad, etc. Por este motivo hay que tener en cuenta las tres perspectivas que podemos adoptar para recibir alguna luz que nos ayudara a transformar pacíficamente los conflictos aprendiendo a ver las cosas como pueden verlas otras personas.

Las tres perspectivas requieren que las consideremos desde la actitud performativa, no desde la actitud objetiva que nos distancia de las otras y los otros, y de lo que nos hacemos, decimos y callamos. Las estudiamos desde la posición del participante en las interacciones humanas que se basa en aquella intersubjetividad originaria que nos caracteriza como seres humanos y que hace que generemos una serie de expectativas de las que nos podemos pedir cuentas si no estamos la altura de lo que se espera de nosotros y nosotras. Además suponen el reconocimiento de unos seres humanos a otros como miembros de una especie de comunidad moral, por la que no sólo nos consideramos como personas con dignidad, sino personas capaces de valoración moral, atribución recíproca de responsabilidades y con capacidad de pedirnos cuentas. Excluir de esa comunidad moral que genera expectativas de lo que nos podemos hacer unos y unas a otros y otras, cierra las posibilidades de intercomunicación y consiguientemente de establecimiento de relaciones interculturales.

Precisamente tratamos de aplicar las propuestas de reconocimiento elaboradas por Honneth (1997) como alternativas a tres formas de menosprecio que significan exclusión y marginación y, consiguientemente, la no transformación pacífica de los conflictos ni el establecimiento de puentes de comunicación intercultural.

El primer tipo de reconocimiento es el del cuerpo como alternativa al menosprecio que significa atentar contra la integridad física de la persona. Para la transformación pacífica de los conflictos es fundamental el reconocimiento del cuerpo. De hecho, como sabemos, el dominio sobre el propio cuerpo forma parte de la constitución de la identidad personal y de la confianza en sí mismo. Por este motivo la violación o cualquier tipo de tortura,

en la que alguna persona queda "a merced" de otra, no es relevante solamente por los daños físicos que produce, sino por la alteración de la propia identidad personal y la pérdida en la confianza en sí mismo. La alternativa consiste en el reconocimiento del cuerpo mediante la potenciación de relaciones primarias como el amor y la amistad, tiene una dimensión más afectiva, y supone la potenciación de la autoconfianza.

El segundo tipo de reconocimiento es el respeto, incluso en el sentido kantiano, que tendría que ver con considerarnos unos y unas a otros y otras como miembros de la comunidad jurídica y moral a la que antes nos referíamos. El desprecio consistiría precisamente en la desposesión de derechos y exclusión de la comunidad jurídica y moral. En este caso excluidos y excluidas se crean su propio *argot* de lo que consideran "un tío o una tía legal" al margen de la comunidad que los excluye. Además, la falta de respeto puede hacer que las personas excluidas lleguen a perderse el respeto a ellas mismas; tiene un carácter más cognitivo que afectivo y el reconocimiento para la transformación pacífica de los conflictos implica el respeto y la potenciación del autorespeto o respeto por uno o una misma.

El tercer tipo de reconocimiento consiste en estimar la multiplicidad de formas de vida diferentes. El menosprecio se da cuando una determinada forma de vida se considera indigna y se hieren los sentimientos de quienes tienen formas de vida diferentes porque se les considera "gitanos", "latinoamericanos", "musulmanes" o "cristianos". Produce en quienes se sienten despreciados la pérdida de la estima de los propios valores. Tiene una mezcla de componentes emocionales y cognitivos. La alternativa es la potenciación de la solidaridad del grupo y de la intergrupala y la recuperación de la autoestima por los propios valores.

A partir de estas formas de afrontar los conflictos en que venimos trabajando desde nuestra filosofía para hacer las paces podemos, finalmente, abordar el tema de la interculturalidad como alternativa al famoso choque de civilizaciones (Huntington, 1997).

El derecho a la interculturalidad: hospitalidad contra extranjería

Las alternativas en que venimos trabajando incluso con análisis críticos de propuestas como la mencionada de Huntington y la decepcionante de

Sartori (Martínez Guzmán, 2003a; Sartori, 2003) consisten en la actualización de algunas ideas kantianas.

Kant advertía contra la tentación de algún gobierno de convertirse en gobierno mundial, en lugar de constituir la federación de Estados por la paz que él mismo defiende —tentación que hemos percibido en el gobierno de Estados Unidos. Contra esta tentación Kant defiende con su terminología que parece que la naturaleza quiere otra cosa y se vale de dos medios para ello: la diversidad de creencias y la diferencia de lenguas. Es cierto, admite, que estas diferencias pueden ser motivo de exclusión. Sin embargo depende de la cultura, de la forma en que cultivemos las relaciones humanas, el que sean fuente de exclusión o de demanda mutua de paz (Kant, 1991).

Por consiguiente, las personas y los grupos tenemos derecho a la interculturalidad: a cultivar un tipo de relaciones o promover un tipo de culturas que, desde el reconocimiento de la diversidad de creencias y lenguas, promuevan la transformación pacífica de los conflictos que esa diversidad pueda generar.

Es más, en la actual situación mundial vamos dándonos cuenta de que la violación del derecho en una parte del mundo afecta a toda la tierra. Por este motivo, el derecho político dentro de los Estados y el derecho internacional entre los Estados resultan insuficientes y necesitamos un nuevo tipo de derecho que es el derecho cosmopolita o derecho público de la humanidad. De esta manera se introducen nuevos actores del orden mundial. El derecho público de la humanidad regularía derechos entre Estados, pero también entre ciudadanos de otros Estados y algunos Estados (por ejemplo, los inmigrantes), entre ciudadanos sin Estado (naciones indígenas o naciones sin Estado) y agrupaciones de Estados, y entre ciudadanos mismos, en esas redes globales de la sociedad civil global que llamamos ONG, movimientos sociales, feministas, indígenas, asociaciones de inmigrantes, etc.

El derecho público de la humanidad subvertiría las nociones de globalización, propiedad y comercio. La de globalización porque no sería, como está sucediendo, la imposición unilateral a todo el globo de un determinado modelo económico, sino que se basaría en la propiedad común del suelo del globo de la tierra. En este sentido el comercio sería, como lo es etimológicamente, el intercambio de lo que tenemos en común todos los seres humanos como poseedores del suelo de la tierra.

Además, la propiedad común de todo el globo que es la tierra significa que nadie tiene más derecho que otro a estar en un lugar de la tierra. De ahí que el derecho público de la humanidad se exprese como derecho a la hospitalidad universal: el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro. En nuestra propuesta, la noción de extranjería, que, fruto del miedo a la diferencia a que aludíamos al principio, puede producir leyes xenofóbicas, se ha de transformar en hospitalidad basada en la propiedad común de la tierra. Precisamente hospitalidad en griego es *filoxenia*, amor a la diferencia, como otra forma de tratar el miedo a la diversidad que se producía por una falta de asunción de la fragilidad y vulnerabilidad humanas que se muestra en la necesidad de interdependencia. Es más, si recordamos la definición de ética de Aranguren citando a Heidegger (Aranguren, 1968), la etimología de ética además de referir a carácter y a hábitos de comportamiento remite a "residencia", "morada" o "lugar donde se habita". En este sentido nuestro propio ser moral depende de nuestra capacidad de hospitalidad, de compartir nuestra morada.

Las personas del Norte, haciendo uso del derecho a la hospitalidad, convertimos la colonización en conquista, porque negamos "a los del lugar" el derecho a la interlocución: a los del lugar, como dice Kant, no se les tenía en cuenta para nada, a pesar de que alardeábamos de pueblos civilizados. Sin embargo, ahí tenemos elementos para afrontar el tema de la transformación pacífica de los conflictos interculturales: derecho cosmopolita o derecho público de la humanidad, filoxenia, amor a la diferencia o derecho a la hospitalidad, reconocimiento de la diversidad de creencias y lenguas, derecho a la interlocución.

Ha sido precisamente la conversión de la colonización en conquista la que ha producido el orden mundial que tenemos, heredero de la paz de Westfalia de 1648. En este orden mundial los Estados nacionales suponían seguridad, gobernabilidad, territorialidad y soberanía. En estos momentos la ecuación se rompe y tenemos que enmarcar la transformación pacífica de los conflictos interculturales en un nuevo orden mundial por encima y por debajo de los actuales Estados nacionales.

El derecho público de la humanidad, nos hace sentir como propias las violaciones de los derechos en cualquier parte del mundo. Por encima de los

actuales Estados nacionales necesitamos una ONU reformada no sólo por razones geoestratégicas, sino para abordar el problema fundamental que es el de las muertes diarias por hambre y miseria de tantas personas en el mundo. Necesitamos organismos globales para hacer frente a la pobreza y para el control de la economía de la globalización unilateral, para el establecimiento del diálogo de civilizaciones, la promoción y efectividad del Tribunal Penal Internacional, agrupaciones regionales como la nueva Europa, pero también en todas partes del mundo, potenciación de redes globales de movimientos sociales, etc. Por debajo de los Estados nacionales necesitamos también nuevas formas de gobernación de las naciones sin Estado, el reconocimiento de los pueblos indígenas, políticas locales y de hermanamientos municipales, promoción de movimientos sociales locales y democracia participativa.

Es real que pueda haber una solución para cubrir las necesidades básicas de todos los seres humanos del planeta. En el informe del PNUD de 1997 estaba calculado que mitigar la pobreza de ingreso costaría unos 80.000 millones de dólares. Esto es menos del 0,5% del ingreso mundial. Por esta razón, el mismo PNUD afirma que es la falta de compromiso político, no de recursos financieros, el obstáculo real que se opone a la erradicación de la pobreza.

Éste es el problema básico que hace que las personas y grupos excluidos sean manipulados por gentes de las diferentes religiones y que alimenten el llamado terrorismo global; terrorismo al que Occidente ha respondido con más guerras, en lugar de afrontar, desde la asunción de nuestra propia fragilidad, las causas profundas de ese terrorismo, que son las crecientes desigualdades de las que se aprovechan los mismos terroristas. La respuesta violenta al 11 de septiembre de 2001 no ha evitado el terrorismo del 11 de marzo de 2004. Sin embargo, sabemos que tenemos medios, como los antes enunciados, para hacer frente no sólo a las causas profundas del terrorismo sino también al terror sembrado por las muertes indiscriminadas de civiles fruto de la miseria y al terror producido por la invasión militar de otros pueblos.

Estamos trabajando para que la transformación pacífica de los conflictos interculturales no sea meramente un debate de creencias, lenguas o culturas, sino que vaya a esas causas profundas de las desigualdades mundiales

que, sabemos, tienen solución. No deberíamos enmascarar como problemas culturales o choques de civilización, la generación de esas bolsas de marginación, exclusión y muerte en el mundo. La cultura y las creencias pueden ser un refugio que incrementa el fundamentalismo excluyente cuando a los pueblos se les condena a la miseria por la globalización unilateral de un determinado modelo económico que sólo atiende a los beneficios de unos cuantos.

La cultura puede convertirse en transformación pacífica de conflictos en el debate intercultural que tenga en cuenta la interpelación de quienes sean víctimas de este orden mundial que estamos creando. Depende de cómo cultivemos las relaciones humanas.

Referencias

- ARANGUREN, José Luis (1968): *Ética*, Madrid, Editorial Revista de Occidente.
- ARENDT, Hannah (1996): *La condición humana*, Barcelona, Paidós. [Original 1958].
 — (1998): "Sobre la violencia", en Hannah ARENDT (ed^a.) (1998): *Crisis de la república*, Madrid, Taurus. [Original 1970].
- HARDING, Sandra (1996): *Ciencia y feminismo*, Madrid, Morata.
 — (1998): *Is science multicultural?: postcolonialisms, feminisms, and epistemologies*, Bloomington, Ind., Indiana University Press.
- HONNETH, Axel (1997): *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1997): *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós.
- KANT, Immanuel (1991): *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos. [Original 1795].
- LEDERACH, John Paul (1995): *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures*, Syracuse (NY), Syracuse University Press.
- MAALOUF, Amin (1999): *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (1992): "Estudio fenomenológico-lingüístico del yo ejecutivo", en Javier SAN MARTÍN (ed.) (1992): *Ortega y la Fenomenología*, Madrid, UNED, pp. 167-180.
 — (2003a): "Políticas para la diversidad: Hospitalidad contra Extranjería", *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* vol. 10, 33 (2003) 19-44.
<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=10503302>.
- (2003b): "Transformación de conflictos y democracia participativa", en Juan Antonio TOMÁS CARPI (ed.) (2003b): *Estrategias y elementos para un desarrollo sostenible*, Valencia, Nau Llibres, pp. 903-963.
- (2005): *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- (2009): *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria.

- MIES, María / SHIVA, Vandana (1997): *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*, Barcelona, Icaria.
- PANIKKAR, Raimon (2004): *Pau i interculturalitat. Una reflexió filosòfica*, Barcelona, Proa.
- PARÍS ALBERT, Sonia (2009): *Filosofía de los conflictos*, Barcelona, Icaria.
- REARDON, Betty (1985): *Sexism and the War System*, New York / London, Teachers College / Columbia University.
- SARTORI, Giovanni (2003): *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo, extranjeros e islámicos*, Madrid, Taurus.
- STRAWSON, Peter F. (1995): *Libertad y resentimiento*, Barcelona, I.C.E. / UAB / Ediciones Paidós.
- WEBER, Max (1988): *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial.

