

Opción, Año 31, No. 76 (2015): 92 - 116
ISSN 1012-1587

Sobre paz e interculturalidad: superación de los conflictos mediante valores compartidos

Dora Elvira García González

*Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México, México.
dora.garcia@itesm.mx*

Resumen

El presente texto reflexiona sobre los vínculos entre la interculturalidad existente y las pretensiones de paz dado que las relaciones plurales entre culturas no siempre son felices por la presencia de conflictos. Se pretende mostrar que la transformación y la trascendencia de dichos conflictos exigen valores compartidos y comunes, como son la solidaridad, la compasión y la hospitalidad para lograr una paz intercultural. De una manera analítico-reflexiva se aborda la interculturalidad considerando su carácter problemático reflejado en formas de violencia. Se concluye sosteniendo que esas violencias pueden pensarse y realizarse como superables y con posibilidades de alcanzar situaciones de paz.

Palabras clave: Interculturalidad, paz, conflictos, valores compartidos, violencia.

Regarding Peace and Interculturality: Overcoming Conflicts through Shared Values

Abstract

This paper reflects on the links existing between interculturality and the expectations of peace, given that plural relations between cultures are not always happy due to the presence of conflicts. The study in-

tends to show that the transformation and transcendence of such conflicts demand shared, common values, such as solidarity, compassion and hospitality, in order to attain intercultural peace. Interculturality is approached in an analytic and reflective manner, taking into consideration its problematic nature reflected in forms of violence. The study concludes that this violence can be conceived and made to be overcome with possibilities of achieving peaceful situations.

Keywords: Interculturality, peace, shared values, conflicts, violence.

1. PRECISIONES INICIALES. LA RADICALIDAD DE LA INTERCULTURALIDAD

Las miradas al pasado ratifican que las relaciones entre las culturas han sido complicadas y, en un sinfín de ocasiones, muestran un repertorio de crímenes, estallidos de odio individual y colectivo, así como venganzas, pugnas y guerras, que en su mayoría son expresiones de conflictos no resueltos. Esto ha hecho pensar que el orden social de dichas culturas implica el uso de la violencia y con ello, ésta última se ha legitimado tradicionalmente como exigencia para la construcción social, al anclarse en el centro simbólico de las sociedades y las culturas (Girard, 2005). Estas realidades han moldeado asimismo, las reflexiones que la filosofía política ha llevado a cabo en su largo caminar, enfocando sus miras a los conflictos organizados que aparecen desde tiempos inmemoriales.

Hablar de la radicalidad de la interculturalidad nos obliga a apreciar la innegable presencia de la interculturalidad desde los orígenes de la humanidad. Dichos comienzos estuvieron siempre enlazados a las culturas diversas y plurales que, en su decurso vital se han vinculado entre sí. Sin embargo, estas relaciones no han sido siempre felices dado que al estar plagadas de conflictos mutuos, no siempre son dirimidos exitosamente generando violencia entre los diversos grupos culturales. Así, si la interculturalidad es una interacción y una relación entre las culturas en sus espacios humanos y sociales compartidos, ahí se llevan a cabo intercambios de patrones construidos en cada cultura, con sus diversas lenguas, religiones y visiones del mundo. Esto refleja “indudablemente la pluralidad que hay en los distintos campos de las sociedades en las que vivimos y actuamos” (Fornet-Betancourt, 2013: 30), y aunque tal pluralidad incuestionable no siempre queda limpia de relativismos, sin embargo no significa un rechazo a la universalidad o la toma de posición contra posibles valores vinculan-

tes generalmente compartidos. Esto porque pluralidad y relatividad “no representan en primer lugar una ideología o una apología de la diversidad ‘en sí’ sino que son ante todo *indicadores fenomenológicos* que ponen de manifiesto que contextualidad, historicidad y diversidad cultural son condiciones fundamentales para la formación de experiencias humanas” (Fornet-Betancourt, 2013:30).

La interculturalidad se presenta como *factum* que frecuentemente se ha desplegado de manera violenta al globalizar cuestiones particulares. Ejemplo de esto se puede apreciar en globalizaciones como la que vivimos hoy día y que es difícil de articularse con los procesos interculturales, esto porque “la globalización neoliberal y la interculturalidad son dos procesos de realidad encontrados cuya tensión nos hace ver las finalidades opuestas que persiguen sus respectivas formas de generar realidad y que requieren de nosotros una clara toma de posición” (Fornet-Betancourt, 2000b: 46).

La necesidad de vislumbrar formas interculturales deseables que propicien la paz obligan a desandar los caminos globalizadores desde el capital, para que sea posible construir dicha paz –cuando no exista–, se promueva, se destaque su existencia y se generen sanas interacciones humanizantes entre las culturas. Vislumbrar así a las relaciones interculturales –como *desiderátum*– es verlas con un ánimo que aspira superar los conflictos y busca edificar la paz. De ahí que, en este texto se intente apreciar y destacar la dimensión de los valores como fuerzas impulsoras (1) de situaciones deseables (Villoro, 2006:140) y en concordia. Esto significa que “una teoría de la interculturalidad comprendería varios pasos. En primer lugar, trataría de identificar cada cultura en su singularidad y en sus semejanzas y diferencias con otras culturas. En segundo lugar intentaría *comprender la* [...] comprensión de una cultura es neutra en cuanto a su aceptación o rechazo, [...] [e] implica la puesta en cuestión de todo prejuicio” (Villoro, 2006:140). En la comprensión se advierte la valoración y justamente “valorar una cultura, en sus cualidades y limitaciones, forma parte de un nivel de juicio posterior a comprenderla; la supone” (Villoro, 2006:142). Y como señalábamos renglones arriba, la interculturalidad emana desde la pluralidad y ésta es el presupuesto, dado que ninguna cultura puede arrogarse el ser patrón para evaluar a las demás culturas (Villoro, 2006:142). Esta tentación de postularse como modelo difícilmente propicia la resolución de los conflictos culturales, sino más bien, da pie a las guerras, al absolutizar algún valor. De ahí que,

compartir valores sin apoderarse de ellos, muestra una capacidad para dirimir los conflictos, por eso la importancia de los valores es central dado que respalda la convivencia pacífica; en tanto que cerrar lo propio y elevarlo a criterio sin más, repugna al pensar intercultural que lo que busca es un movimiento contrario, al “abrir lo propio poniéndolo en relación con los otros” (Fornet-Betancourt, 2003:113), y esto significa el reconocimiento de la pluralidad en la equidad con otros como iguales.

La pluralidad no es aislamiento, lo plural se da en la circunstancia de ‘ser más de uno’, cuando hay conciencia de relación y de pertenencia común. Si esto no existe y por ende no hay respeto a dicha pluralidad o diversidad, lo subsecuente es el dominio y como consecuencia emana la violencia.

Entonces, la presencia y el auge de las “culturas de violencia” —que se despliegan en diversos registros humanos y en los espacios sociales— se alimentan de creencias y de expectativas e interpretaciones de la realidad social que conjugan las amenazas de quienes suponen a los diferentes, a los otros o a los extranjeros bajo presupuestos de sospecha, de odio y traspasados por múltiples prejuicios. Es preciso tener claro que “‘nosotros’ no somos necesariamente buenos, y los ‘otros’ tampoco; lo único que se puede decir a este respecto es que la apertura hacia los otros y la negativa a rechazarlos sin un examen previo es, en todo ser humano, una cualidad” (Todorov, 2009:432) y esa cualidad es incluyente. Los posicionamientos contrarios a la concordia están situados a la base de las actitudes y conductas cerradas que han conducido históricamente a situaciones violentas que, en muchos casos, suponen políticas interculturales del miedo. La urgencia de llevar a cabo reflexiones con un carácter intercultural posibilita ver a los otros-como otros pero como-nosotros, en un escenario común, impulsando a abrir nuevos horizontes para la avenencia y la coexistencia pacífica de las culturas diversas. Falsear las verdaderas intenciones interculturales hace ver los propósitos en los que se asoman formas culturales hegemónicas; éstas invalidan el mundo de los dominados, lo deslegitiman y lo silencian, juzgándolo como carente de relevancia y de dignidad. Dichas formas de imperio y dominio generan violencia epistémica y cultural -como la llamaría Galtung- con la Escuela de *Peace Research*. Esas violencias se apuntalan y legitiman en tales visiones hegemónicas ejercidas a través de los dominios estructurales y culturales; dominio que se lleva a cabo mediante la sumisión consensual de los dominados (Gramsci, 1971). Esa hegemonía es perpetuada

por la dominación de las instituciones que cuentan con los aparatos ideológicos del Estado que son invisibilizadores de los elementos culturales valiosos de alguna de las culturas que interactúan entre sí. Dichas formas ideologizantes proponen mantener y legitimar las relaciones asimétricas de poder que conllevan procesos de exclusión y de dominación (2) ejemplificadas por las formas neoliberales actuales.

Desde ahí es que Johan Galtung hace matices importantes al distinguir tres tipos de violencia: la violencia directa, que es la explícita; la estructural, que es la que se ubica en las instituciones y en las estructuras sociales y, la violencia cultural, que se encuentra situada en los espacios culturales y en los imaginarios simbólicos. Las estructuras se vinculan de manera importante con los sistemas político-económicos (como puede evidenciarse en la actualidad) y de éstos dependen asimismo tales estructuras y las violencias que generan; de ahí que la mala distribución económica ocasione múltiples formas de violencia. Ellas se producen cuando no se satisfacen las necesidades básicas dependientes en gran medida de sistemas económicos injustos (3).

Es importante insistir en que la indefectible existencia de la interculturalidad no genera necesariamente violencia, lo que sí resulta fundamental es la transformación y trascendencia de los conflictos que implica acuerdos valorales y constituye una exigencia para poder afirmar realmente relaciones interculturales pacíficas. En ellas se resguardan postulados práctico-morales que aspiran a cancelar los valores pervertidos que defienden la naturalización y la afirmación de la violencia prevaliente como algo irremediable. El urgente rescate de valores que se acrisolan en el seno de la paz –como lo son la solidaridad, la hospitalidad y la compasión– es central; ellos son valores cardinales para la humanidad y su relevancia se sitúa en que se entretrejen con los elementos propios de la interculturalidad.

La evidencia de la interculturalidad muestra que las culturas están ligadas unas con otras, por ser procesos ubicados en experiencias básicas en continuo tránsito con lo propio y lo ajeno y cuyo eje de relación son los señalados valores. Dichos procesos –que son dialógicos– generan puentes valorales para concebir nuevas situaciones y entre ellas, un nuevo orden de paz. Esto encarna el reconocimiento de los demás o de los diferentes, considerándolos en su dignidad y, colaborando con su acción que promueve la liberación de toda sujeción y dominio (García, 2011:65). Entonces, partir del “punto de vista de la filosofía intercultural [indica] el camino para rea-

lizar esta posibilidad histórica [y] no puede ser otro que el camino del diálogo intercultural” (Fornet Betancourt, 2011:7). Desde ese diálogo intercultural se aspira a imaginar comunalmente la posibilidad de situaciones alternativas que cambien el mundo en un marco de pluralidad de culturas, en el que prevalezca el respeto a la diversidad. Tal diálogo y tal interculturalidad se exigen porque sólo mediante ellos podrán vislumbrarse propuestas cercanas a una cultura de paz, con presupuestos plurales no absolutos, aunque sí universalizables, como son los valores éticos.

2. PENSAR DESDE LA PAZ A PARTIR DE VALORES

El compromiso de la reflexión filosófica orientada hacia la paz busca dar razones en tanto respuestas prácticas que expliquen lo que nos hacemos los humanos, los daños que nos infringimos mutuamente y las acciones de violencia con las que nos agredimos cotidianamente. Este pensar realiza una tarea de reconstrucción de las conductas humanas para poder vivir en concordia en la sociedad.

La investigación sobre la paz incide en el hecho de que la paz, además de ser un imperativo de racionalidad, es asimismo un imperativo de carácter moral, de modo que los conflictos y confrontaciones han de ser solucionados de manera pacífica, asumiendo que situaciones de pobreza, hambre y miseria constituyen en sí mismas formas de violencia estructural. En esas situaciones se violentan los derechos básicos y se transgreden las necesidades fundamentales de las personas, amén de ser formas de exclusión patente. A su vez, estas formas de violencia generan más violencia, en un espiral que estimula dicha violencia que no se termina; sucede lo mismo que en un “incendio que se acaba cuando la casa se ha quemado,[...]con un amargo final” (Galtung, 2003:109).

De esta manera, además de subsanar las carencias fundamentales y refrendar los derechos básicos, los estudios de paz tienen como exigencia la transformación de las formas de agresión explícitas mediante una energía conflictiva positiva con un carácter compasivo, de aceptación y con conocimientos positivos sobre nosotros y sobre los otros (Galtung, 2003:110). La pretendida paz estructural buscará superar la explotación en aras de la equidad y la represión en pos de la libertad; asimismo, inquirirá sobre la solidaridad y la participación, en vez de la marginación. Por su parte la paz cultural pretende sustituir la legitimación de la violencia por la legitimación de la paz en los ámbitos culturales.

Ahora bien, buscar la paz implica tener confianza en el ser humano y entraña el despliegue de la vida, por ello las normas éticas no pueden escapar del testimonio de la realidad. Eso fue justamente lo que movió a Gandhi para pensar sobre la posibilidad de imaginar otras realidades, es decir, la certeza de que las cosas podrían ser de otra manera, y es lo que los filósofos de la paz han defendido. Esta cuestión es de extrema relevancia porque con ello se trastocan las formas en las que históricamente se ha visto a la realidad desde una perspectiva belicista y de violencia. Por su parte, las formas pacíficas han despertado siempre un interés en historiadores y en filósofos, sin embargo, los estudios de paz han sido soslayados recurrentemente por apreciarlos como formas inalcanzables frente a las realidades bélicas que se imponen. El mismo Immanuel Kant—quien impactó con sus reflexiones en torno a la paz instaurándola como alcanzable y plausible—, aún él, dispone a la guerra como motor de la historia que hace que la humanidad progrese. Por ello no es extraño que el lenguaje y las preocupaciones en relación con la paz hayan versado históricamente desde presupuestos violentos y hayan asumido que la guerra es inherente y propia del ser humano y de la sociedad (Clastres, 2004). Estas tesis se articulan y se han fundamentado en las tesis hobbesianas de la innatez de la violencia en las personas y en el estado natural; de ahí la necesidad del Leviathan que domina, pero que garantiza la paz gracias a la cesión de la libertad de los ciudadanos al Estado. Dichas herencias han perdurado y son patentes en las sociedades contemporáneas y, muchas de ellas dependen de creencias no necesariamente fundadas, dado que a lo largo de la humanidad han existido expresiones de reciprocidad y pacifismo que han sido silenciadas. Por desgracia, este ocultamiento propiciado por el mutismo y la apatía, legitima la violencia (Galtung, 1996: 13-14). Es necesario hacer matices en torno a la paz, con sus respectivas definiciones y aclaraciones para evitar el uso del término de manera equívoca. Se precisa clarificar lo que es dicha paz para prevenir su uso excesivo, manipulado y en ocasiones falaz y desde ahí, construir teorías sobre ella. Para ello son tan importantes los estudios de paz.

Estos estudios de paz se conforman por teorías, datos y valores. Las primeras tienen la preeminencia en tanto se construyen a partir de ciertos datos que nos proporcionan referencias con la realidad; para consumir las metas buscadas se procura la presencia del tercer elemento, situado en los valores (Galtung, 2003:34). Los valores —centrales en este escrito— son recursos que guían nuestras acciones de manera compartida con

los demás miembros de la sociedad. La tríada de teorías, datos y valores evidencia una articulación entre la realidad, las construcciones epistémicas en torno a ella y los elementos deseables. Esto hace que la paz sea algo enraizado en la realidad, de modo que desde ella se traza aquello ansiado, y a la vez emanado desde los mismos datos reales y sus construcciones teóricas. Justo por ello es que la paz puede ser vista en tanto valor que se apuntala por otros valores como son la compasión, la hospitalidad y la solidaridad. Estos valores buscan una relación de concordia entre las culturas, asumiendo la posibilidad de apreciar a la paz como “el conjunto de situaciones en las que se opta por la *no violencia*” (Jiménez, 2011: 117). Esto es factible gracias a la promoción de acciones como el diálogo, la reconciliación, la tolerancia y la solidaridad que, conjuntamente ayudan a la defensa de valores como la hospitalidad. Con estos valores la paz se muestra como aquello que impulsa y coadyuva a nuestra “humanización” al pensar en los otros como en nosotros. Esto nos impulsa a vincularnos y relacionarnos con los demás, sean los más cercanos o los más lejanos, sea de manera concertada o de modo conflictivo. Sin embargo, para el alcance de la paz es preciso que los conflictos sean superados y trascendidos, lo cual no significa su cancelación –por cierto imposible–, sino su saneamiento y ajuste benéfico para las partes involucradas. Partiendo de la tesis de que el género humano es conflictivo y tal característica no se puede obviar, es necesario apuntar que, lo que es posible lograr es la transformación de esos conflictos de manera no violenta (4).

El aprendizaje y el ejercicio de lo que es la transformación de estos conflictos, requiere de la existencia de valores compartidos y comunes que permitan trascender dichos conflictos a partir del supuesto de una resignificación de las conductas humanas. Tales conductas conllevan una responsabilidad solidaria que apremia el reconocimiento de los demás, lo cual posibilita una interculturalidad pacífica lograda a partir de una *praxis* de vida. Mediante tal *praxis* se cultiva la relación mutua con los demás, de manera incluyente, compartida y en colaboración recíproca. Así, situarse bajo ciertos márgenes de paz posibilita hacer de la interculturalidad una cualidad activa y deseada en nuestras relaciones y entre las culturas (Fornet Betancourt, 2000a). Justamente, aquí aparece el concepto de justicia que está tan vinculado con el de la paz y funge como un eje nodal, en tanto no hay paz sin justicia. Este asunto conlleva todo un bagaje de pensamiento ético que implica el respeto a las personas por su dignidad, así como por una responsabilidad solidaria (Cortina, 1985).

Todos estos conceptos son valores deseables implicantes de las demás personas de manera respetuosa e incluyente. Si prevalecen los valores señalados, dichos conflictos pueden sobreponerse y lograr la paz, restañando y superando la violencia.

Ahora bien, los procesos de reconocimiento personal y valoral –que constituyen la solidaridad– son lentos y son como lo es la paz en muchas ocasiones– silenciosos, el punto es mantener constante el ánimo de superación de los conflictos y la promoción de la satisfacción de las necesidades básicas para evitar la violencia y la injusticia. La marginación de lo más vital y la privación de los derechos fundamentales constituyen violencia cuyos casos se pueden ejemplificar con los asuntos de los excluidos en general y con los inmigrantes en particular. Ampliar las redes propias de lo humano incluyendo a los diferentes o a los otros en el recuadro de nuestras preocupaciones de manera más solidaria, implica imaginarlos como otros-como-nosotros, posibilitando la paz.

3. FRENTE A LOS CONFLICTOS INTERCULTURALES: IMAGINACIÓN ÉTICA

Como ya afirmábamos antes, la teoría de conflictos nos enseña que la naturaleza conflictual de la humanidad no puede cambiarse, sin embargo, sí pueden trascenderse dichos conflictos. Por ello, la cuestión obligada es ¿cómo transformar los conflictos por medios pacíficos? Si se utilizan medios positivos y convenientes tales como el uso de la empatía, la creatividad y la no violencia será posible la transformación de los conflictos (Galtung, 2003). Con esto estamos afirmando que tales conflictos son constructivos y con un carácter positivo y, además, se defiende aquí la relevancia del uso de la imaginación ética como elemento que permite postular realidades posibles. Esta propuesta además de venir de la filosofía, proviene asimismo de los estudios políticos y antropológicos en los que se argumenta que se ha de usar la imaginación para ir más allá de la nación –en lo que respecta a una ciudadanía cosmopolita– y con ello construir imaginativamente comunidades posnacionales abiertas social y culturalmente (Appadurai, 1988).

Así entonces, si los seres humanos tenemos la capacidad de paz, es preciso ver cómo buscamos ejecutarla. Ahí está el meollo de su realización, pero también de su estudio (Galtung, 2010). Esta propuesta nos impulsa a no quedarnos anclados en la mera violencia y el conflicto, sino

que nos lanza a que veamos posibilidades del alcance de la paz como algo realista. Tenemos que prepararnos para la paz (Galtung, 2003) porque es lo que buscamos y deseamos. Esa es la forma como podemos trastocar el histórico *dictum* que se nos ha repetido hasta el cansancio: si quieres la paz prepárate para la guerra (*si vis pacem para bellum*) y la intención de revertirlo al afirmar: si quieres la paz prepárate para la paz. Para esto es importante persuadirnos de trastocar los asentados prejuicios sobre la caracterización de la humanidad como agresiva y violenta. Frente a estos denuestos es necesario distinguir entre agresividad (5) y violencia porque nos son conceptos sinónimos, con esto, si se afirma que la agresividad es inevitable, no se sigue que la violencia lo sea también (Etxeberría, 1985) porque podemos buscar y pretender situaciones de paz. Procurar la paz no implica a la violencia, su gestión por medios pacíficos es una apuesta que ha de ser lograda con una racionalidad razonable (6) inclusiva y abierta que respete al ser humano y a sus necesidades básicas; una racionalidad tal que apele a la consideración de los otros, que los reconozca y que pretenda una sociedad mejor. Esto significa que el ser humano es nuestra razón y meta.

Como puede conjeturarse, postular la paz y la no violencia en un escenario de guerra y en sociedades beligerantes, plantea retos difíciles, pero no imposibles. Indagar derroteros mejores es una exigencia ética que nos hace patente que no hay otro camino humanamente sostenible (7) que el que nos marcan los rumbos de la paz. Sabemos que, enfrentarnos a quienes defienden la violencia como modo de vida inexcusable implica hacerles comprender que los modos de ser humanos no son deterministas. La violencia no es una determinación inserta en la genética humana, como muchas veces se ha asegurado (8), esto supone el enorme riesgo de naturalizar a la violencia y con ello se dificulta el convencimiento de luchar por cambiar dicho estado de cosas. El enorme peligro de defender la violencia como parte esencial de lo humano radica en que estas determinaciones se vuelven justificatorias de las acciones violentas.

La necesidad de crear puentes para la paz se ha mostrado en ejemplos exitosos que evidencia el uso de la imaginación en diversos niveles de exigencia. El caso de los conflictos en Irán (2013-2015) revela que, tras una escalada en las hostilidades entre los Estados Unidos e Irán durante 36 años, pasó por una preparación de invasión a Irán en el 2007 que no se concretó, y finalmente los Estados Unidos y sus aliados realizaron un acercamiento con Irán bajo el marco de los acuerdos nucleares, obligando a los norteamerica-

nos a reducir sanciones y amenazas a Teherán y a construir acuerdos, mientras que Teherán se comprometió a un exhaustiva supervisión, así como a una reducción de su capacidad nuclear (Simons, 2015). Otro ejemplo de estos acuerdos en vistas de la paz puede ser el que conformó la propuesta integral de paz en los acuerdos políticos, en el caso de Macedonia (1993-2003). Este es uno de los mejores ejemplos en medidas de prevención de conflictos ante un conflicto latente y potencialmente grave. La superación de la violencia entre la mayoría de eslavos macedonios y albanos en Macedonia se debió a que, además de la misión de mantenimiento de la paz preventiva de la ONU, el apoyo económico y los acuerdos para el fortalecimiento de la educación superior, existió un factor crucial situado en el liderazgo moderado del presidente macedonio y el acomodo político interno entre los partidos políticos macedonios y albanos. Desde un principio el gobierno fue una coalición entre partidos de ambas partes, esto otorgó fuertes incentivos a las elites políticas de perseguir políticas moderadas y de mantener al margen a la violencia directa, atajando la violencia subyacente a partir de políticas públicas, algo que parecía inalcanzable en la región (Moghaddam, 2005:127).

Podemos ver de qué manera las relaciones interculturales están sujetas al tratamiento que se dé a los conflictos y desde ahí generar la posibilidad de alcanzar la reconciliación entre los grupos culturales, y con ello lograr la concordia. Los obstáculos son enormes porque intervienen fuerzas de dominio cuyos intereses no buscan el acuerdo sino el imperio, y en el marco de esas fuerzas habrá que dirimir los conflictos para trascenderlos. La explotación y el dominio generan violencia y son elementos que destruyen los caminos para una cultura de paz, porque cancelan las posibilidades para el logro de la justicia entre culturas, vista en una relación horizontal y simétrica. Con la violencia todos perdemos; entender esto, nos obliga a intentar bosquejar las posibilidades de su trascendencia y desde ahí alcanzar una interculturalidad sana, positiva y más humanizada. Existen elementos que brotan de la misma humanidad para poder revertir y cambiar atmósferas de violencia y de guerra en situaciones de no-violencia y de paz, cualidades que tienen que ver con la reflexión dialogada, la presencia de los valores referidos antes, además de la vindicación de las necesidades y derechos fundamentales. Todo esto es posible mediante la categoría y el quehacer del recurso que mencionábamos antes: la imaginación ética. Se trata de un recurso creativo que hace presente lo ausente y lo deseado y que, genera posibilidades supuestas como inexistentes en situaciones existentes, tal como lo expresaron

algunos pensadores que defendieron y defienden hoy día el recurso de la imaginación (9).

La imaginación ética introduce una visión constructiva del cambio social en escenarios en los que los conflictos se encuentran muy enraizados, facilitando su transformación. Con ello, considerar a la imaginación como elemento de cambio, implica repensar la realidad yendo más allá de los parámetros de la beligerancia. La imaginación ética apuntala los intentos para sortear y superar esos supuestos belicosos para reposicionar a las personas y a las culturas; el intento de trascenderlos permitirá alcanzar la paz –como objetivo a lograr– y en tanto nuevo escenario posible de convertirse en realidad. De este modo, la resolución de incompatibilidades forjada en la trascendencia de los conflictos se zanja por medio de la imaginación. Ésta se sobrepone a los conflictos estructurales al aventurar una estructura social nueva (Galtung, 2003:161). Es la *Satyagraha* gandhiana que busca luchar contra la injusticia mediante la *Ahimsa* que pretende la unión. Gandhi pensaba que los grupos oprimidos, al utilizar la no violencia pueden -en muchos casos- obtener mejores resultados que haciendo uso de la violencia (10). La no violencia ha de ser parte del discurso común que tiene que sostenerse por los valores, destruyendo con ellos la violencia estructural escondida en las profundidades de los usos y costumbres. La cultura muestra su radicalidad de manera más contundente que la misma razón (Choza, 2002: 41), por lo que es preciso trastocar esas formas de violencia estructural y cultural apelando a valores que impulsen cambios en la realidad y utilizando el recurso imaginativo para pensar en situaciones menos violentas. Este pensar imaginativo provee otras formas y perspectivas de acción –a partir de los valores que se proponen– y posibilita el advenimiento de perspectivas que instan a crear nuevos escenarios. Ejemplos de esto han sido vividos en el mundo entre culturas específicas y grupos sociales diversos, como se ha documentado y narrado en casos como el de Ghana en 1995 con la superación del conflicto entre el grupo de los dagomba y el de los konkomba. El caso de Wajir en Kenia evidenció cómo un puñado de mujeres detuvo una guerra en 1992; el relato de Río Carare en Colombia en 1987 en que campesinos de esa región practicaron la resistencia civil sin armas; y en Tayikistán en 2002 en donde se buscaba poner fin a la guerra intertayika. En estos casos como en otros muchos, la imaginación ética impulsó a personajes como Gandhi, Luther King y Mandela a generar cambios y a trascender la violencia para lograr la paz.

4. LA SOLIDARIDAD, LA HOSPITALIDAD Y LA COMPASIÓN: VALORES QUE POSIBILITAN LA INTERCULTURALIDAD

Al retomar la definición de la paz como “el conjunto de situaciones en las que se opta por la *no violencia*” (Jiménez, 2011:117) se parte de la promoción de situaciones de diálogo mediante la reconciliación, la tolerancia y la solidaridad. Todo esto facilita la presencia de valores como la hospitalidad (11) y con ellos, la regulación pacífica de los conflictos. Además, se visualizan elementos comunes que se aprecian mediante la compasión, tan ligada a la posibilidad de imaginarse en el lugar de los otros. Tender la mano a los otros, como lo expresaba Nelson Mandela, no significa -como tanto le cuestionaban- ser cobarde. De igual modo, apelar al recurso de los medios pacíficos para la consecución de la paz es la posibilidad más clara que tenemos para el alcance de una sociedad no violenta.

La solidaridad, la hospitalidad y la compasión son categorías valorales que suponen la pluralidad y la diferencia, cancelando los sentimientos de sospecha tan prevalecientes en los grupos en donde hay diversidad. De este modo, tales categorías componen una tentativa de superar los recelos, prejuicios, odios y las violencias hacia dentro y hacia fuera de los grupos, comunidades y culturas. Lo que han promovido las leyes de extranjería endurecidas ha sido la conducción hacia una cultura del miedo y la sospecha, dado que cancelan la interculturalidad así como cualquier posibilidad encaminada a abrir nuevos horizontes para la coexistencia y la concordia. De ahí que las posibilidades interculturales pretenden subsumir las transformaciones sociales necesarias en el marco de la filosofía para la paz, en tanto aspiran reconstruir normativamente las competencias humanas y la satisfacción de las necesidades básicas para alcanzar la paz y hacer las paces (Martínez Guzmán, 2001: 24). Se aspira a atenuar el sufrimiento humano construyendo una paz positiva (12) y logrando la justicia social. Las relaciones interculturales reafirman el valor de cada una de las culturas sin dar preeminencia al valor epistemológico de cultura alguna, como ha sucedido sistemáticamente a lo largo de la historia (13). Además, se precisa de la existencia de una responsabilidad hacia los otros y con los otros para hacernos cargo del mundo en que nos encontramos. En todo caso, habremos de ser responsables de sobrepornos a los conflictos mediante el diálogo y el discurso (14).

Sabemos que por desgracia, los valores propuestos y ya aludidos a lo largo de este escrito se han ido desgastando por el abuso y su consecuente trivialización y manipulación. La supremacía de unos seres humanos sobre otros y de unas culturas sobre otras cancela la solidaridad y traiciona las exigencias éticas que revelan el equilibrio moral posible entre sujetos vistos como libres e iguales, en tanto solidarios. Esta última característica es una condición de los sujetos morales y políticos, y tiene que ver con el reconocimiento de la condición humana. Además, la capacidad razonable propone como fin la paz, de igual modo que el ideal kantiano que nos obliga a actuar según la idea de que la paz es el fin. El ideal humanista y su sabiduría postulan una razón moral que nos mueve del ámbito de la discordia, al de la concordia, como lo apunta Kant. Con ello, la suposición ética del vínculo solidario ha de salvaguardarse para el alcance de la paz, la cual se conseguirá al restaurarse el vínculo social y mediante una reconciliación social entre sujetos y culturas reconocidas éticamente como tales.

Como puede suponerse, la ruptura del lazo social genera violencia (*communitas*) en vez de vinculación; esto sucede porque se valora más a los sujetos utilitarios con razones instrumentales como son el lucro y la explotación (*inmunitas*) (Esposito, 2006). Esta situación tan recurrente en nuestras sociedades neoliberales crea violencia porque desde la lógica utilitaria se rompe con los equilibrios a partir del basamento de utilidades, jerarquías y mercados de lucro, pero también rompe con una posibilidad de correspondencia de un bien (un *munus*), un valor común cohesionante. Ahí están presentes los valores en tanto elementos morales vinculantes, como son la restitución, la apertura al compromiso, la comunicación y el reconocimiento, categorías que exigen corresponder y estar abiertos a recibir. Esto impulsa la lógica de la reciprocidad con la que se fortalece el vínculo de paz, y esa reciprocidad constituye el elemento común (*munus*) que nos vincula. De este modo, cuando esto no sucede surge “la violencia [que] comienza con la ruptura de la solidaridad originaria en todas las interacciones humanas” (Martínez Guzmán, 2001:110). Además la violencia quiebra la confianza ante el poder que pretende anular a los otros y convertirlos en saberes y poderes sometidos, sobre todo cuando éstos no se tienen por igual y no existen oportunidades de desarrollo de las capacidades humanas. Por ello, la violencia comienza con la ruptura de la solidaridad de las interacciones humanas, desgarra la confianza y destruye la comprensión y la posibilidad del ejercicio de nuestras capacidades.

Es importante señalar que, plantear la solidaridad como alternativa de una sociedad que se asienta en la desigualdad y en la injusta distribución de la riqueza es una opción que, puede ajustarse a la realidad y puede además dignificar a las personas excluidas, “a los naufragos del sistema” (Latouche, 1993:9-12). Esta realidad pesa demasiado cuando se enfrenta a los intentos de mutilar el contenido del valor ético de la solidaridad, concepto cargado de valor humanizador y transformador de realidades injustas que lastiman a personas heridas en su dignidad. Ésta es la razón ética a desde la que se puede emprender un proceso solidario intentando redescubrir los recursos y posibilidades humanas.

Hoy día podemos hablar de cuatro modelos de la solidaridad, tres de los cuales han hecho desviarnos sobre su auténtica comprensión al manipular su verdadero significado. Entender la solidaridad como tan recurrentemente se usa hoy día, en tanto espectáculo o como campaña, es desviarla de su verdadera impronta. Lo mismo sucede en su caracterización como cooperación que en muchos casos simula ayudas. Únicamente, entendiéndola como encuentro (Aranguren, 1997:3-6) es posible comprenderla en su más hondo significado. En el espectáculo, la solidaridad se convierte en un artículo de consumo que “enmascara los problemas sociales, políticos y económicos de fondo, provocando reacciones emocionales y que generan una sensación de utilidad” (Aranguren, 1997:3). En este modo de pseudo solidaridad no hay toma de conciencia y por ende no hay posibilidad de trastocar la injusticia porque se lleva a cabo en un horizonte sociopolítico establecido; son el mercado y sus leyes los que manejan este tipo de solidaridad. El segundo tipo de solidaridad, en tanto campaña, puede analogarse como una derivación del modelo anterior, de modo que las diversas desgracias se explican como responsabilidad de los sistemas. Esto evidencia que nadie quiere asumir tal responsabilidad y por ello crea el concepto de “ayuda humanitaria”. Las campañas suelen no resolver el problema ni sus causas estructurales, sólo atienden a lo urgente, y por sí mismas no zanján las crisis (Zizek, 2008:14). Desde la perspectiva ética nos encontramos no con un *altruismo indoloro* como sería la primera forma solidaria, sino con una solidaridad distante, una distancia en la que la acción se centra en lo económico. Es una solidaridad que desahoga culpas y se expresa por la conveniencia. Cuando la solidaridad es sólo “una palabra, nos aburre, y ha llegado el momento de pasar realmente a la acción” (Menchú, 1996). Es ineludible pues, que la solidaridad se centre en: acción-reflexión-acción, de otro

modo, tal solidaridad está destinada a quedarse en la superficie de los problemas, sin traspasar el umbral que ve por las causas que originan las violentas tragedias. El tercer tipo de solidaridad, entendida como cooperación, se ha reforzado con la aparición de las ONGs y con ellas se nombró como cooperación para el desarrollo. Esta solidaridad es inmediatista e insiste en proyectos y no en la realidad sociopolítica. El modelo ético de esta forma de solidaridad puede ser una ética del consenso, el problema es que a los acuerdos no incluyen a los verdaderos interesados. Esta es una cooperación rígida, vertical, y ejecutada desde los patrones culturales dominantes, en ellos predomina la lógica del proyecto que no potencia las capacidades de los protagonistas de los procesos de desarrollo humano. Por último, el cuarto modelo, el de la solidaridad como encuentro, se vincula con el segundo valor en el marco de la paz que se ha señalado aquí: la compasión. Ante el sufrimiento hemos de construir una forma de solidaridad situada en el acompañamiento compasivo que nos obliga a no quedarnos indiferentes. Significa además, la capacidad para analizar reflexiva y críticamente la inhumanidad y la injusticia prevalentes en nuestra realidad y con ello se subsana el gran peligro que amenaza al objetivar a las personas y tratarlas como desechables (Bauman, 2005). En esta solidaridad como encuentro los proyectos no son fines en sí mismos, sino medios de crecimiento y desarrollo humano de los necesitados. Es una experiencia del encuentro que expone la fuente originaria de la ética de la compasión.

Entonces, solidaridad y compasión son valores éticos que han de desarrollar a plenitud el proyecto vital de las personas para lograr un mundo más habitable y por ende un mundo pacífico que logre una vinculación intercultural más humanizante por ser comunal. La solidaridad se entiende como un principio ético que evita que las acciones se plieguen sobre sí de manera individualista (Aranguren, 1997:8) y para lo cual se requiere de una disposición personal que favorezca el encuentro con el otro diferente. Así, la experiencia de la solidaridad exige una actitud de atención al otro, como otro distinto a mí, y sin convertirlo en objeto de los propios intereses. Esto impulsa el principio ético de ponerse en el lugar de los demás, dando validez a la visión de la realidad surgida desde esa otra perspectiva. Desde ahí cabe visualizar y asumir la responsabilidad intransferible. Este último modelo de solidaridad en tanto encuentro es compasiva y se puede concebir como una deuda social que ha de ser satisfecha.

Posibilidad y realidad se articulan como elementos centrales de una antropología de la solidaridad, de tal modo que la primera nos hace poder construir y transformar realidades en otras nuevas que se ensamblan en valores realizados plenamente en la acción. Por todo esto es que la solidaridad conduce al cambio social, justamente, cuando la dignidad o dignidades han sido rotas. En ese momento, la solidaridad intenta restituir la dignidad a quien la ha perdido, moviéndose en el terreno de las relaciones asimétricas.

Los elementos que aglutinan la acción solidaria y que la compenetran, lo hacen desde el diálogo y el encuentro. A la sazón, la solidaridad es principio ético que pretende el alcance de la justicia a través de un proceso que podemos definir como de una ética compasiva solidaria en donde la compasión significa dejarse afectar por situaciones reales y concretas de los otros, esto es, vivir el dolor “en uno mismo por el dolor del otro” (Arteta, 1996:32). Precisamente, la acción solidaria tiene fundamentos en el sentimiento compasivo en virtud del cual las personas quedan afectadas por la realidad del otro, tal afección impulsa a reaccionar a través de las acciones personales y comunitarias. Con ello, la solidaridad compasiva se asienta en la creencia en el otro, postulada como un deber, hacia la restitución y promoción de la persona desde su propio reconocimiento. De este modo, la compasión se vincula con el reconocimiento; ser solidario significa sacar a alguien del anonimato, visualizándolo y apreciándolo como persona que necesita su reconocimiento, y éste es un elemento ético que encumbra a las personas en su humanidad.

La solidaridad compasiva es la búsqueda de la justicia social universal en la defensa de los derechos, y ellos comprenden los derechos de paz (15) y tal valor es central al acrisolarse en él la realización de la justicia (Aranguren, 1997:13) y de la paz.

Para cerrar el triángulo de valores fundamentales que consideramos necesarios para la paz, es importante mencionar la hospitalidad, que se liga asimismo, de manera muy cercana a la solidaridad, a la cooperación y a la compasión, respondiendo además a las experiencias éticas fundamentales que entretejen la vida de las personas. En ese intercambio hospitalario se manifiesta la primera forma de una humanidad general. Se ambiciona el bien de todos, por ello es que la “categoría de la hospitalidad puede servir para articular la teoría moral en virtud de su universalidad cultural y la riqueza de sus significaciones” (Innerarity, 2001:13). En este sentido, somos huéspedes, y nuestra situación en el mundo tiene

una estructura de recepción y encuentro; es una relación de dar y recibir, una relación dialéctica entre quién es anfitrión y quién es huésped. De este modo, tal hospitalidad es una apertura a la alteridad, a lo otro, a los demás humanos que no pueden ser ajenos a ningún ser humano, como reza el proverbio latino.

La pertinencia de pensar desde la ética de la hospitalidad es enorme, sobre todo en los tiempos en los que las culturas se encuentran interrelacionadas, relaciones que en muchas ocasiones están atravesadas por el conflicto, como decíamos páginas arriba. Por ello es que, como hemos insistido a lo largo de este escrito, se ha de escrutar en torno a una interculturalidad que salvaguarde a las culturas relacionadas, buscando su protección, el cuidado mutuo y la trascendencia de conflictos para lograr la ambicionada paz. Es así que la hospitalidad promueve la paz, ya que ante las acciones belicistas se solicita la asistencia en una sociedad en la que precisamos de protección, e instamos de ayuda y atención porque somos detentadores de una dignidad reconocida por otros, con una identidad y una subjetividad (Derrida, 2000).

La defensa de la hospitalidad intercultural e interpersonal es una exigencia ética. Ante las injusticias debidas por el predominio del capital, se intensifica y se agrava la desigualdad entre las personas, condicionándose, desmembrándose y dislocándose las exigencias de carácter ético. Aquellos que no caben en el marco de esta hospitalidad del capital son devorados y excluidos (Penchaszadeh, 2011: 258-259), por ello es que la hospitalidad ratifica el orden ético defendido por la máxima derrideana que sostiene: “la hospitalidad conlleva siempre un *deber*” (Penchaszadeh, 2011: 261).

Ciertamente, la cooperación, la hospitalidad, la concordia y otras actitudes de respeto y colaboración con los congéneres de la especie humana han pervivido en nuestras culturas a lo largo de años. Es por ello que defendemos la posibilidad de alcanzar la paz aún en los espacios interculturales más conflictivos en los que, a pesar de las violencias, los valores de solidaridad, compasión y hospitalidad se llevan a cabo en un escenario de interculturalidad en donde es posible ver, comprender y reconocer al otro diverso, en aras de establecer una relación pacífica.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Pensar la paz desde sus vínculos con la interculturalidad nos exige tener presente que esta última además de ser un hecho que vivimos, es

asimismo un propósito a alcanzar. En tanto intención y en acciones conjuntas se visualiza el alcance de la paz como factible de lograr en la pluralidad de culturas, mediante la defensa de valores comunes y compartidos aún en las situaciones conflictivas, como las que se llevan a cabo entre países y entre culturas.

Es posible la transformación y la trascendencia de dichos conflictos impregnados de violencia al lograr la defensa de lo humano, y a través del descubrimiento o la construcción dialogada de valores propios de la paz: solidaridad, compasión y hospitalidad. Dichos valores son, a la par, garantes de la interculturalidad y apuntalan los casos ejemplares que han sido constatados y documentados en los estudios de paz y en los compendios de la historia de la paz (16). Los valores de carácter comunal constituyen un imperativo ético, de modo que la lucha contra las diversas formas de violencia pasa obligadamente por ellos y se vincula con la justicia, además de articular la posibilidad de su consecución a partir de la imaginación ética. Este pensar imaginativo genera otras posibilidades de acción –en el marco de los valores señalados– y viabiliza el advenimiento de perspectivas y visiones que postulan nuevos escenarios. Se trata entonces de imaginar creativamente y desde los constructos valorales, para con ello lograr cambios de paradigmas culturales que han aceptado la violencia como irremediable.

Por ello, prepararse para la paz implica desarrollar medios y procesos pacíficos (Galtung, 2003:19) en un marco de humanización, y en tanto imperativo ético que nos obliga a equiparnos valoralmente. El logro de estas paces avala y garantiza mejores situaciones vitales para el contingente de la humanidad en un marco de interculturalidad, como lo han demostrado los casos de éxito, en los que la paz se ha conseguido.

Notas

1. Si bien es cierto que en todas las culturas se presentan ambas dimensiones de valor y de poder, sin embargo, en esta propuesta se defiende la prevalencia del valor como vinculación y asociación sobre el poder como dominación. La dimensión del valor se expresa mediante valores, sean morales en el comportamiento, estéticos en las expresiones artísticas o religiosos en relación con lo sagrado.
2. De ahí surgen las críticas que conforman los estudios poscoloniales y que se constituyen como propuestas contra-hegemónicas que si bien son necesarias, necesitan asimismo de la defensa y el compro-

miso de crear nuevas formas de pensar y de transformar positivamente la realidad social (Omar, 2010: 175), (Mignolo, 2011).

3. Tenemos presente esta cuestión porque constituye una causal de la violencia, sin embargo, por su importancia merecería un escrito específico. Si pensamos en que los procesos de paz van ligados a la reparación de los daños, tenemos que introducir necesariamente el tema de lo económico. Existen intereses, de carácter económico –principalmente– para defender la violencia; evidentemente tales intereses no se explicitan, sino que se manipulan y se llevan a cabo de manera sutil.
4. Los conflictos pueden explicarse como la incompatibilidad de metas, de modo que la resolución de los conflictos ha de partir de dicha incompatibilidad; se busca superar esa incompatibilidad, trascendiéndola. Para Galtung existen seis aproximaciones a la resolución de conflictos: la resolución de la incompatibilidad, el acuerdo, la profundización, la ampliación, la integración y desintegración por el desacoplamiento. No se intenta congelar el conflicto, ni negarlo, prolongándolo mediante mecanismos de violencia estructural y cultural (Galtung, 2003:160).
5. Robert Muchembled (2010) sostiene que entre agresividad y violencia hay distinciones, siendo que la primera es innata a algunos seres vivientes y entre ellos el ser humano, y la violencia que no es un fenómeno innato.
6. En los ámbitos filosóficos se ha distinguido entre lo racional y lo razonable. Lo racional alude a lo cuantificable, verificable, al cálculo y tiene que ver con posturas individualizantes. Por su parte, lo razonable se adscribe a un espacio más humanizante que implica la consideración de recursos epistemológicos como son la imaginación, la fantasía, el ingenio, todos ellos, recursos que involucran la cooperación y la posibilidad comunitaria. Las limitaciones del modelo de autosuficiencia racional con características antiemocionales o de índole diversa a los preceptos racionalizantes han prevalecido desde el pensamiento platónico, y esta manera de constituir y de expresar la realidad se revitalizó con el pensamiento –característico de la Modernidad– seguidor de los derroteros punteados por la ciencia matemática y por la teoría cartesiana. Los seguidores de estos cauces han defendido a la razón de una manera radical y absoluta, con el subse-

cuenta desprecio de las demás facultades humanas, como son los sentidos y las emociones. Así, dichas dicotomías tradicionales del pensamiento que han entronizado lo racional, han considerado a los ámbitos emocionales menos fiables y hasta cuestionables. De ahí la desconfianza hacia los recursos razonables de la imaginación, la fantasía y la invención por considerarlos facultades engañosas, lo cual ha deparado poca atención al cultivo de estos recursos a lo largo de la historia del pensamiento. Por su parte Luis Villoro sostiene que lo razonable es una razón vital (Villoro, 2006). Jean Ladrière por otro lado, ha señalado estos matices y en el marco de la racionalidad científico-tecnológica que le llama racionalidad restringida, mientras que postula también la racionalidad humano-razonable que ubica en la ética (Ladrière, 1977:141).

7. Transformar y trascender las formas violentas constituye el fomento de la paz y su sostenibilidad. Es un principio axiomático que sin paz no hay desarrollo sostenible, a la vez que ese desarrollo es condición de posibilidad para la construcción y/o el sostenimiento de la paz. Al ser un proceso dinámico que envuelve todo el constructo social y cultural, la paz requiere un tiempo de construcción que implica sustentarla en cimientos firmes que se instauran por la satisfacción, a través de diversos recursos conjugados, de las necesidades básicas de las sociedades. Por ello, desde ahí podrá pensarse en la conformación social pacífica con el propósito de superar las carencias de tales necesidades para vivir humanamente, mismas que tienen que ver con satisfacciones mínimas de recursos para la subsistencia y el bienestar, y la posibilidad de ejercer la libertad y construir la identidad. Sólo así podrá construirse una sociedad más justa.
8. La racionalización de la especie humana hace que se defienda que la violencia contemporánea es menor hoy día que en los tiempos pasados (hace seis siglos, por ejemplo) no tan lejanos (Muchembled, 2010; Torres, 2010). Sin embargo, es posible percatarse de que esta teoría como otras heredadas de Hobbes, defienden la violencia como propia de la humanidad considerándola innata.
9. Autores como Giambattista Vico, Baltasar Gracián, Immanuel Kant, H.G. Gadamer, Hannah Arendt y Paul Ricoeur y actualmente Martha Nussbaum entre otros, han utilizado el recurso de la imaginación desde una perspectiva de carácter ético (García, 2014).

10. Gandhi configura las nociones de *Ahimsa* y *Satyagraha* con las propuestas hindúes, jainistas y budistas. La primera de estas nociones se ha traducido como no violencia y contiene un sentido negativo, por lo que se ha intentado positivizar. *Himsa* es el deseo de matar o hacer daño; *A-himsa* significa la renuncia a matar o a hacer daño, incluso a desearlo; no perjudicar a los demás, incluso es un acto de compasión. Gandhi reconoce sus aspectos negativos y sin embargo se esfuerza por destacar sus características positivas: amor, hacer el bien incluso a quien hace el mal, de manera activa, con fuertes compromisos sociales, con estrategias de acción que van desde la negociación a la desobediencia civil. Por su parte *Satya* deriva de la raíz sánscrita que significa verdad y lo que las cosas son, el ser; *Agraha* tiene el sentido de captar o entender lo que son las cosas o la verdad, guiadas por el amor, por ello Gandhi concibe la *Satyagraha* como los caminos hacia la autorrealización, hacia la constitución del propio ser y el de todas las cosas; es un proceso hacia la libertad y encierra la idea de no albergar odio contra el adversario.
11. El concepto de hospitalidad constituye una categoría para el alcance de la paz y emana del pensamiento kantiano; es una actitud de apertura con la pretensión imaginativa de ponerse en el lugar de los demás, de los extranjeros, de los extraños, de los diferentes (Kant, 2005).
12. Hablar de paz positiva significa presencia la libertad en vez de la represión, equidad en vez de explotación; diálogo en vez del dominio; integración en vez de la segmentación; solidaridad en vez de atomización; participación en lugar de marginalización. La paz negativa alude limitadamente a la no interferencia con las necesidades básicas, mientras que la paz positiva implica acciones constructivas.
13. Este es un objetivo de la crítica poscolonial en la que se pretende mostrar los intereses que subyacen a la producción del conocimiento al realizar una crítica que busca recuperar los conocimientos considerados como ilegítimos y por ende sometidos (Foucault, 1980:82).
14. La ética del discurso de tono apeliano propone una idea regulativa de la comunidad ideal de comunicación que obliga a la realización de las condiciones sociales y políticas la responsabilidad colectiva de la actividad humana colectiva (Bada Pannelo, 200: 87).

15. Así lo han señalado los documentos de la UNESCO; el Programa del Milenio y la misma Carta de la Tierra. Todos estos documentos, amén de cuestionar los grandes desequilibrios del planeta nos urgen a pensar y a vivir de otro modo.
16. Es posible encontrar las narrativas de múltiples ejemplos en Transcend University Press, <https://www.transcend.org/tup/>

Referencias Bibliográficas

- ARANGUREN, Luis Alfonso. 1997. **Educación en la reinención de la solidaridad**. Cuadernos Bakeaz, 22, 3–6, Bilbao (España).
- ARTETA, Aurelio. 1996. **La compasión: antropología de una virtud bajo sospecha**. Paidós. Barcelona (España).
- BADA PANELLO, José. 2000. **La paz y las paces**. Mira Editores, Zaragoza (España).
- BAUMAN, Zygmunt. 2005. **Vidas desperdiciadas**. Paidós, Barcelona (España).
- BISET, Emmanuel. 2007. Jacques Derrida, entre violencia y hospitalidad. *Δαιμων*. **Revista de Filosofía**, 40, Universidad de Murcia (España).
- CHOZA, Jacinto. 2002. “La cultura es más radical que la razón”. En LINARES, Joan y SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás (Eds.). **Ensayos de Filosofía de la Cultura** (pp. 41–57). Biblioteca Nueva, Madrid (España).
- CLASTRES, Pierre. 2004. **Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas**. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México (México).
- CORTINA, Adela. 1985. **Razón comunicativa y responsabilidad solidaria**. Sígueme, Salamanca (España).
- DERRIDÁ, Jacques. 2000. **La hospitalidad**. Editorial de la Flor, Buenos Aires (Argentina).
- ETXEBERRÍA, Xabier. 1985. **La educación ante el fenómeno de la violencia**. HitzIrakaskuntza, Bilbao (España).
- FORNET BETANCOURT, Raúl. 2000a. **Interculturalidad y globalización**. DEI, San José (Costa Rica).
- FORNET BETANCOURT, Raúl. 2000b. **Interculturalidad y globalización: ejercicios de crítica filosófica en el contexto de la globalización intercultural**. IKO-Verlag, San José (Costa Rica).
- FORNET BETANCOURT, Raúl. 2003. **Interculturalidad y filosofía en América Latina**. Verlag Mainz, Aachen (Alemania).

- FORNET BETANCOURT, Raúl. 2010. Interculturalidad y globalización neoliberal. En **La interculturalidad a prueba**. Disponible en <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1210106845.pdf>. Consultado el 10.04.2015
- FORNET BETANCOURT, Raúl. 2011. “En torno a la cuestión del concepto de cultura. Un intento de clarificación desde la perspectiva de la filosofía intercultural”. En GARCÍA, Dora Elvira. **Filosofía de la Cultura. Reflexiones Contemporáneas. Horizontes y Encrucijadas**. Porrúa, Ciudad de México (México).
- FORNET BETANCOURT, Raúl. 2013. **Hacia una universalidad justa. Fundamentaciones filosóficas y perspectivas políticas**. Verlag Mainz, Aachen (Alemania).
- FOUCAULT, Michel. 1980. **Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977**, Harvart Press, Herfordshire (United Kingdom).
- GALTUNG, Johan. 1993. “Fundamentos de los estudios sobre la paz”. En RUBIO, Ana (Ed.), **Presupuestos teóricos y éticos sobre la paz** (pp. 15–45). Universidad de Granada, Granada (España).
- GALTUNG, Johan. 1996. **Peace by Peaceful Means**. PRIO International & Sage Publications, Oslo (Noruega).
- GALTUNG, Johan. 2003. **Paz por medios pacíficos**. Bakeaz, Bilbao (España).
- GALTUNG, Johan. 2010. **Trascender y Transformar Una introducción al trabajo de conflictos**. Editorial Quimera, Ciudad de México (México).
- GARCÍA, Dora Elvira. 2011. “Interculturalidad y sentido común. In D. E. García (Ed.), **Filosofía de la Cultura. Reflexiones Contemporáneas. Horizontes y Encrucijadas**. Ed. Porrúa, Ciudad de México (México).
- GIRARD, René. 2005. **La violencia y lo sagrado**. Anagrama, Barcelona (España).
- GRAMSCI, Antonio. 1971. **Selections from the Prison Notebooks**. Lawrence & Wishart, London (England).
- INNERARITY, Daniel. 2001. **Ética de la hospitalidad**. Editorial Península, Barcelona (España).
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco. 2011. **Racionalidad pacífica. Una introducción a los estudios para la paz**. Ed. Dykinson, Madrid (España).
- KANT, Immanuel. 2005. **Sobre la paz perpetua**. Biblioteca Nueva, Madrid (España).
- LADRIÈRE, Jean. 1977. **El reto de la racionalidad**, Sígueme-UNESCO, Salamanca (España).
- LATOUCHE, Serge. 1993. **El planeta de los naufragos**. Acento, Madrid (España).

- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent. 2001. **Filosofía para hacer las paces**. Icaria, Barcelona (España).
- MIGNOLO, Walter. 2011. **The darker side of western modernity. Global futures, decolonial options**. Duke University Press, Durham & London, London (England).
- MOGHADDAM, Fathali M. et al. 2005. **Understanding Terrorism. American Psychological Association**, Washinton D.C. (USA).
- MUCHEMBLED, Roberto. 2010. **Una historia de la violencia. Del final de la Edad Media a la actualidad**. Paidós, Contextos, Madrid (España).
- MENCHÚ, Rigoberta. 1996. **Diario 16** (03/12/96). Lima (Perú).
- OMAR, Sidi. 2010. **La interculturalidad y la paz. Investigación para la paz**. Estudios Filosóficos, Barcelona (España).
- PENCHASZADEH, Ana Paula. 2011. "Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida". **Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política**. Núm. 44, pp. 256-271. Madrid (España).
- SYMONDS, Peter. 2015. "Iran Nuclear Deal: US Prepares for New Wars". En **Human Wring Watch**. Washington (USA).
- TODOROV, Tzvetan. 2009. **Nosotros y los otros**. Siglo XXI Editores, Ciudad de México (México).
- TORRES, Mauro. 2010. **¡La guerra!, Enfermedad congénita de la Humanidad**. Biblioteca Nueva, Madrid (España).
- VILLORO, Luis. 2006. **Los retos de la sociedad por venir**, Fondo de Cultura Económica Ciudad de México (México).
- ZIZEK, Slavoj. 2008. **Violence, Six Sideaways Reflections**. Big Ideas Picador, New York (USA).

Páginas Web:

<https://www.transcend.org/tup/>