

«LA GUERRA PERPETUA». LA FILOSOFÍA Y LA PAZ

Vicent Martínez Guzmán
Universitat Jaume I (Castellón)

Resumen

Se parte de la herencia kantiana de que tanto la guerra como la paz pueden ser «perpetuas» porque ambas dependen de lo que los seres humanos hagamos. Si llevamos al tribunal de la razón las razones que damos para la paz o para la guerra abrimos la perspectiva filosófica de actuar de acuerdo con la idea regulativa de paz. A continuación se actualiza la herencia kantiana desde la Ética Comunicativa. Se reconstruye la competencia humana para la paz o para la guerra, desde la experiencia fenomenológica cotidiana y desde la situación de la humanidad como problema ético. Así, se defiende la necesidad de una macroética planetaria de la responsabilidad como fundamento de la Filosofía para la Paz. Sin embargo, la universalidad de esta macroética es situada más «a ras de tierra» asumiendo las críticas del comunitarismo, el feminismo y los postmodernismos. Finalmente se aplica esta tensión entre la macroética, los mundos de la vida particulares y las reivindicaciones de género, a la Investigación para la Paz y la Teoría de las Relaciones Internacionales.

Palabras clave: Paz, filosofía, ética, comunitarismo, feminismo, relaciones internacionales, investigación para la paz.

Abstract

We start from Kantian heritage, that both war and peace can be «perpetual» because both depend on what we human beings do. If we take to the tribunal of reason the reasons we give for peace or for war, we open up the philosophical perspective of acting according to the regulative idea of peace. Then, this article brings Kantian heritage up to date from Communicative Ethics perspective. Human competence for peace and for war is reconstructed, from everyday phenomenologic experience and from the situation of humanity as an ethic problem. Therefore, we defend the necessity of a global macro-Ethics of responsibility as foundation of the Philosophy for Peace. Nonetheless, the universality of this macro-Ethics is placed «more down to earth», assuming the criticisms of communitarianism, feminism and postmodernism. Finally, this tension among macro-Ethics, the particular lived worlds and the demands of gender are applied to the Research for Peace and the Theory of International Relations.

Key words: Peace, philosophy, ethics, communitarianism, feminism, international relations, research for peace.

1. La reconstrucción kantiana de la filosofía para la paz

En este trabajo me propongo explicar las líneas generales del proyecto de investigación y docencia en que me encuentro embarcado en estos momentos relativo a la elaboración de una *Filosofía para la paz*. Ciertamente

el título parece en contra de Kant. En efecto, tenemos *experiencia* de que es la guerra la que podemos calificar de perpetua (Hutchings, 1991).

En el diccionario de María Moliner «perpetuo se aplica a lo que dura siempre o es para siempre». Tiene una curiosa etimología: *perpetuus* deriva de *pétere* con el prefijo de intensificación *per*. De *pétere* viene «pedir». Pero también significa «aspirar, tender a» y más cosas: «intentar, llegar a, dirigirse a o hacia, exigir, reclamar, demandar». Propongo interpretar que, *a pesar de la dolorosa experiencia que tenemos, el que califiquemos a la guerra o a la paz como perpetua depende de lo que los seres humanos hagamos, de lo que intentemos, de aquello a que aspiramos, de lo que nos demandemos unos de otros. Además con la máxima intensidad: perpetuus, para siempre.*

No estoy seguro si el original alemán *Zum ewigen Frieden* da tanto juego como su traducción española. Es clara la anécdota de la inscripción en la posada holandesa, acompañando al dibujo de un cementerio. «La paz de los muertos es para siempre». Interpreto, la paz de los vivos, la guerra de los vivos, depende de aquello a lo que aspiremos, de nuestras propias exigencias. La obrita de Kant es el primer esbozo de una filosofía para la paz. Dulce sueño al que anhelan los filósofos públicamente, aunque molesten a los políticos prácticos porque pueden poner en peligro al Estado (Kant, 1991: 3).

Es más, filosóficamente, «la cuestión no es ya la de saber si la paz perpetua es algo o es un absurdo, y si nos engañamos en nuestro juicio teórico si suponemos lo primero; sino que hemos de actuar con vistas a su establecimiento» (1989: 195). Nuestra preocupación no es sólo teórica o pragmático-técnica. Sabemos y tenemos experiencia de que lo podemos hacer mal, muy mal, unos con otros. Pero también tenemos una cierta intuición, una «oscura metafísica moral» (21) por la que sabemos cómo deberíamos actuar, cuáles serían nuestros *deberes*. Estamos hechos como unos «troncos de leña que fácilmente se retuercen, encorvan o crecen enanos», somos como «animales que necesitan de un amo» que «quebrante nuestra voluntad y nos obligue a obedecer una voluntad que valga para todos», nos caracterizamos por una «insociable sociabilidad» (1985b: 46 ss., 50) que nos hace conscientes de que la paz ha de ser instituida pensando en un «pueblo de demonios y no de ángeles» (1991: 38).

Nosotros somos los realistas, los prácticos: los que reconocemos que depende de nosotros la institucionalización de la guerra y, consiguientemente, la de la paz. No vale la excusa de los políticos que se consideran a sí mismos prácticos, los *moralistas políticos* que se forjan una moral útil a sus conveniencias de hombres de Estado (48). Estos pueden ser profetas prediciendo que debido a la condición humana esto no tiene remedio, que hay que tomar a los seres humanos *como son*. Lo que están diciendo realmente es «*como nosotros los hemos hecho, mediante una imposición injusta*» (1985b: 97). De ahí que puedan predecir qué harán. Como filósofos tenemos que denunciar públicamente estas manipulaciones de nuestras intuiciones. Debemos hacer abstracción de los obstáculos que nos impiden la institucionalización de la paz «que acaso no provengan inevitablemente de la naturaleza humana, sino

más bien del descuido de las ideas auténticas en la legislación. En efecto, nada hay más pernicioso e indigno de un filósofo que la plebeya apelación a una presunta experiencia contradictoria, la cual no tendría lugar de haber existido a tiempo tales instituciones de acuerdo con ideas» (1978: 312).

La oscura metafísica moral que tenemos los seres humanos se aplica también al ideal de la paz. Tenemos una cierta intuición de cómo *debería* ser nuestra convivencia en paz expresada por el veto irrevocable de la razón práctico-moral que nos dice que *no debe haber guerra* (1989: 192). No nos engañemos. Que no nos engañen. Nosotros sabemos que nuestra insociable sociabilidad podría transformar sus conflictos, «por las malas» o «por las buenas». Incluso reconocemos que hay un cierto mecanismo de la naturaleza que nos impulsa a transformarlos por las malas. Pero también sabemos que no estamos anclados en los mecanismos de la naturaleza. Que en la práctica razonamos *como si* pudiéramos hacer las cosas de otra manera. De ahí que está otra manera, la idea de una paz perpetua, se convierta en un *deber*.

Todavía hay más. A pesar de algunas interpretaciones de Kant, mi propuesta es que esas intuiciones sobre la idea de paz que se convierten en un deber, no se dan sólo a mi yo o mi conciencia (*solipsismo*). Aparecen en la práctica de nuestras relaciones expresadas en las razones que los seres humanos nos damos y nos pedimos unos a otros respecto de porqué hemos hecho lo que hemos hecho. La idea de paz se intuye como alternativa al veto de la razón práctica que nos dice que no debe haber guerra. El punto de vista filosófico que señala el ideal hacia el que debemos enfocar nuestro comportamiento y el de las instituciones, por encima de la misma experiencia, *debe ser comunicable y válido para toda razón humana* (1978: 640). *Está sometido a la publicidad de la crítica de la razón* cuya setencia no es más que el acuerdo entre ciudadanos libres (590 ss. 597 ss.). Lo aprendemos en debate público, *interpelados por el sufrimiento de los otros*, reconstruyendo sus posibles alternativas (Martínez Guzmán, 1997).

Esta es mi interpretación del sentido profundo de la perpetuidad de la paz o de la guerra. Podemos aspirar a una o a otra. Podemos exigirnos, demandarnos una u otra. Tenemos tendencias naturales a transformar nuestros conflictos en guerras, pero también con miras al ideal de paz. No sólo la guerra constituye la condición humana. La paz también forma parte de esa condición humana. Podemos elegir. La reflexión filosófica sobre la convivencia entre los seres humanos ha de adoptar una posición crítica frente a las razones que nos damos unos a otros en nuestras relaciones. La filosofía asume la función crítica de las razones que damos de porqué hacemos lo que hacemos. Por ejemplo, pone en cuestión las relaciones humanas cuando resolvemos nuestros conflictos con la violencia, la guerra o las injusticias. Lleva al tribunal de la razón misma todas las razones que nos damos en nuestras teorías y en la práctica de nuestras relaciones: la razón teórica y la razón práctica. Por ejemplo, las que se dan para sostener la violencia, la guerra o la injusticia. La crítica de la razón es el verdadero tribunal de todos sus conflictos. «Sin esa crítica, la razón se halla como en estado de naturaleza,

sin poder hacer valer o asegurar sus tesis y sus pretensiones de otra forma que mediante la *guerra*» (Kant, 1978: 58).

2. La reconstrucción filosófica desde la Ética Comunicativa

Propongo, pues, que la Filosofía para la Paz ha de intentar una reconstrucción de las intuiciones que sobre la idea de paz tenemos los seres humanos en la práctica de nuestras relaciones. Con ello transformaré el legado kantiano según las propuestas de la ética comunicativa de Apel y Habermas. En la medida en que esta ética todavía pretende hacer propuestas *universales*, esto es, que valgan para todos los seres humanos, nuestra Filosofía para la Paz deberá tener en cuenta al menos las críticas postmodernas, feministas y comunitaristas. Además, aplicaré este debate filosófico a la reconstrucción filosófica de las propuestas de los especialistas en Investigación para la Paz y Relaciones Internacionales, por ser en estas áreas de conocimiento donde más se ha tratado el tema de la guerra y de la paz. No me podré ocupar del desafío etnocéntrico que supone nuestro desconocimiento de otras culturas y civilizaciones no occidentales y del norte. No obstante, constituye uno de los puntos de mi investigación a largo plazo.

Metodológicamente, aplicamos la reconstrucción filosófica de la siguiente manera (Baynes, 1990; Habermas, 1982; 1985):

1) Partimos del mundo que vivimos —*el mundo de la vida*— y de las intuiciones que tenemos de cómo hacemos las cosas —*saber como*—. La reconstrucción racional de este *saber como* inicia un horizonte normativo de *cómo deberíamos hacer* las cosas para transformar nuestros conflictos con miras a la idea de paz. Es decir, es una reconstrucción de las posibilidades que tenemos de hacer las cosas de una u otra manera. Es cierto que podemos reconstruir lo mal que lo hacemos unos con otros cuando transformamos nuestros conflictos en violencia y guerra. De cómo *desaprender* o *desconstruir* estas posibilidades me ocuparé después.

2) Este punto de partida que tiene como transfondo u horizonte el mundo de la vida de nuestras relaciones, supone el reconocimiento de posibilidades de actuación de los seres humanos: la atención a nuestras potencialidades, a nuestras aptitudes, a nuestras *competencias*. La lingüística general, desde Chomsky (1971), puede ser interpretada como una ciencia reconstructiva porque reconstruye las reglas para las que somos *competentes* los seres humanos. A él debemos la distinción entre *competencia* y *actuación* (*performance*). La misma pragmática universal de Habermas (1989) es una ciencia reconstructiva porque reconstruye no sólo nuestra competencia lingüística, como en Chomsky, sino nuestra *competencia comunicativa*. En ambos casos la reconstrucción es de reglas, de normas. Por eso digo que constituye el horizonte normativo, el de las reglas o criterios que *deberíamos* seguir si *queremos* una buena comunicación.

En nuestro caso, somos competentes para la guerra y para la paz. Si

queremos organizar nuestra vida de cara a la idea de paz, tenemos que reconstruir el horizonte normativo que nos proporcione los criterios para organizar nuestra conducta. Es una reconstrucción de nuestra *competencia para la paz*. Esta afirmación no es una ingenuidad irresponsable. Si volvemos a jugar con la etimología, «competencia» tiene la misma raíz que «perpetua»: *pétere*, pedir. Aquello era lo que nos pedíamos «para siempre». El prefijo ahora es «con»: expresa participación o cooperación. Competencia, decíamos, significa aptitud. Pero también tiene, al menos, dos sentidos más que apuntan a las relaciones entre los seres humanos expresadas en el prefijo «con». Por una parte nos relacionamos de manera rival para «competir». Por otra, asumimos nuestra responsabilidad cuando algo «nos compete». La fenomenología lingüística (Austin, 1975: 174 ss.) de lo que decimos cuando nos relacionamos unos con otros muestra dos caras de una misma moneda: *el conflicto y la cooperación van unidos*. Recuerda la «insociable sociabilidad» mencionada por Kant. En cualquier caso, este es el sentido de la tarea de reconstrucción de nuestra competencia para la paz.

3) Profundicemos en la *fenomenología lingüística de nuestra experiencia moral* (Habermas, 1985: 61 ss.; Strawson, 1995: 41 ss.) para aprender cómo relacionamos el horizonte del mundo de la vida del que partimos, con el horizonte de normatividad que reconstruimos. La situación más simple es la de la clase de sentimientos que se producen cuando se dan excusas. Aceptar o no las excusas que nos damos unos a otros supone, en cualquier caso, una *atribución recíproca de responsabilidad*. Esto lo experimento en *mí mismo* cuando expreso gratitud, resentimiento, perdón o sentimientos heridos. Necesitamos que nos quieran, perdemos seguridad cuando creemos que somos indiferentes a los otros, cuando pensamos que hieren nuestro amor propio... En general, valoramos mucho, nos importa mucho lo que los otros nos hagan porque les atribuimos responsabilidad. En segundo lugar lo experimentamos cuando sentimos *indignación por lo que se les ha hecho a los otros*. Finalmente, desde mi punto de vista como *agente* de una acción también puedo sentirme «culpable», o sentir «remordimiento» o, simplemente sentirme impelido a hacer o dejar de hacer algo por la demanda de los que sufren mi acción. Pero siempre hay una atribución recíproca de responsabilidad.

Hay una vinculación *humana*, no solamente lógica, entre cómo me siento por lo que me hacen, por lo que hacen a los otros o por lo que yo mismo hago. Si fuera un santo quizá sólo sentiría lo que hacen a los otros. Si fuera un egocéntrico sentiría sólo lo que me hacen a mí. Pero el solipsismo moral sólo es posible conceptualmente. En la realidad de mi condición humana los tres aspectos de la experiencia moral están vinculados. Precisamente de esa vinculación que atribuye responsabilidad de manera recíproca, surgen *las expectativas de las normas que nos atribuimos y exigimos unos a otros*. Con ello *empezamos a reconstruir el horizonte normativo* que podemos exigirnos unos a otros desde nuestra propia experiencia moral.

Hay que decir que esta reconstrucción rompe la noción moderna de *objetividad*. La reconstrucción del horizonte normativo de cómo habríamos de

vivir para vivir en paz no parte de una actitud objetiva de observador. No propone descripciones en tercera persona. La reconstrucción de lo que *deberíamos hacer* parte de la *actitud del participante*. Nosotros somos miembros de la *comunidad moral* que reconstruimos la dimensión normativa de nuestra experiencia moral. Estamos hablando primeras y segundas personas. La objetividad deja *al otro* fuera de esa comunidad moral: no se lo tengas en cuenta «porque está enfermo», «está fuera de sí», o «no es humano», «es sólo una mujer» o «un negro». A esta alternativa a la actitud objetiva se la denomina desde Austin (1971) *actitud performativa, realizativa o ejecutiva*: (Martínez Guzmán, 1992): parte de interacciones humanas en las que estamos realmente implicados e incluye la gama de actitudes y sentimientos reactivos que son propias del compromiso y la participación en relaciones humanas interpersonales con otros.

Este es un ejemplo de cómo podemos reconstruir lo que deberíamos hacer desde nuestra propia experiencia moral, aquella «oscura metafísica moral» que decía Kant. «Aunque a oscuras uno tiene alguna idea, alguna noción del género de cosa de la que se habla» dice Strawson (1995). Además, a pesar de ser una descripción fenomenológica de sentimientos, la reconstrucción normativa es *cognitiva*, racional. Explicitar organizadamente las intuiciones que tenemos de actuar moralmente, de organizar nuestra convivencia con miras a la idea de paz, muestra unos *sólidos lazos de unión entre los seres humanos que nos pedimos y damos razones de nuestras acciones*. Así afirmamos que la solidaridad ni es sólo emocional, ni un añadido a las relaciones humanas. Hay una solidaridad intrínseca a las relaciones humanas que se manifiesta en las intuiciones que tenemos de cómo deberíamos actuar unos con otros (Rehg, 1994).

4) Otra manera de reconstruir el horizonte normativo de lo que deberíamos hacer para vivir con miras a la idea de paz va más allá de la reconstrucción de competencias individuales. Consiste en considerar los procesos colectivos de aprendizaje, la situación de la humanidad como problema ético. ¿Por qué los seres humanos podemos exigirnos y demandarnos responsabilidades desde una perspectiva moral? Kant (1985a) lo explica como el paso del instinto a la libertad y el uso de la razón, que permite traspasar los límites de los animales. El ser humano «se da cuenta», «toma conciencia» y siente satisfacción y temor. Esta transformación para la especie se presenta como un paso de peor a mejor. Pero para el individuo, antes del despertar de la razón no existía mandato ni prohibición ni, por consiguiente, transgresión. Tenía razón Rousseau que para los seres humanos como «especie física» en la que cada individuo tendría que alcanzar su destino, como ocurre con los animales, la *cultura* es una contradicción. Pero como «especie moral», la educación permite desarrollar la cultura como cultivo de las disposiciones de la humanidad, forzándolas si es necesario para superar su naturaleza instintiva. El pastoreo es sustituido por la agricultura, requiriendo propiedad y *el uso de la violencia* contra los pastores y otros agricultores para no perder los frutos. Pero a la vez se desarrollan la cultura y el arte del intercambio

e instituciones de *constitución civil y justicia pública*. Esta es la paradoja heredada: *la libertad y la razón conllevan el peligro de la guerra*. «Hay que confesar que los mayores males que pesan sobre los pueblos civilizados se derivan de la *guerra* y no tanto de la que transcurre o transcurrió, cuando de ese *rearme* incesante y siempre creciente para la próxima. A esto se aplican todas las fuerzas del Estado, todos los frutos de su cultura, que *podrían emplearse mejor para procurar una cultura mayor*» (85).

También Apel (1989; 1991) nos ayuda a pensar esta ambivalencia entre el desarrollo de la capacidad de matar y la presentación de instituciones alternativas. El *homo faber* rompió el equilibrio natural entre los efectos producidos por sus acciones y el mundo de los signos a los que estaba sometido como animal. La invención de las herramientas y especialmente de las armas anuló definitivamente este equilibrio y dejó abierto un abanico de efectos posibles de la acción humana que no era posible en la conducta instintiva. El fenómeno de la guerra (el asesinato de Abel por Caín) puede ser explicado por el incremento de la capacidad de causar efectos por los seres humanos, más allá de los instintos inhibidores. Podríamos decir que «el progreso» de esa capacidad ha llevado a la invención de las armas nucleares cuyos efectos posibles no pueden ser imaginados dentro de la esfera del comportamiento instintivo.

No obstante, se produjo también la segunda línea de evolución cultural: la creación de instituciones sociales como consecuencia del desarrollo de dos niveles de *moral convencional*: la de la familia (*microética*) y la del derecho o la ley dentro de los límites del Estado (*mesoética*). Tan importante es el alcance de esta moral convencional que algunos autores de antropología filosófica como Arnold Gehlen, consideran que cualquier intento de herencia ilustrada de ampliarlo debe ser considerado como una tendencia peligrosa y patológica del desarrollo cultural. *Nadie puede ser responsable fuera de su sistema social*, se dice.

Sin embargo, el reto de la ética en estos momentos es superar estos niveles que la dejan en la familia o la comunidad o estado-nación por, al menos, dos razones: 1) las mismas instituciones se han diferenciado en subsistemas que condicionan o determinan la conducta humana mucho más allá del poder legal de la autoridad moral del estado: por ejemplo el *subsistema social de la economía internacional*. Hay un nuevo desafío para la responsabilidad moral a establecer entre los afectados por las vicisitudes de los precios o el dinero, por ejemplo en el Sur, con quienes tenemos relaciones anónimas y para quienes los efectos de nuestras acciones son tan inimaginables como los de las armas atómicas. 2) Además también se ha alterado la relación entre el ser humano y la naturaleza, porque nos hemos dado cuenta que podemos dañar y agotar los recursos de la biosfera de una manera hasta ahora también inimaginable. Podríamos completar esta información diciendo que los problemas de seguridad y de soberanía no se restringen al estado-nación, sino que es toda la Tierra la que tiene problemas de seguridad... y de soberanía (Mische, 1993).

La doble evolución cultural por la que la ruptura de la barrera instintiva por el *homo faber* iba acompañada de la responsabilidad moral del *homo sapiens*, ligada a su familia y su comunidad, queda desafiada de nuevo. Por primera vez, al menos con respecto a nuestra ecoesfera natural, tenemos que organizar algún modo de *responsabilidad colectiva* que afronte los efectos directos y secundarios de nuestras actividades colectivas en la ciencia y la tecnología. Nos enfrentamos por primera vez a asumir la corresponsabilidad por la emisión de gases industriales, aguas residuales, la protección de los bosques, el clima y la atmósfera de la tierra. A la asunción de una corresponsabilidad como ciudadanos lectores de periódicos o votantes, por la política de nuestro propio país, las decisiones del Banco Mundial y su relación con el Sur. Apel denomina a esta nueva ética, *macroética planetaria* dentro del nivel universal llamado *postconvencional*.

Algunas de las características de esta macroética son: 1) en contra de los que dicen que no somos responsables más allá del sistema de nuestras instituciones, *habrá una demanda de corresponsabilidad por los resultados de nuestras actividades colectivas*. 2) En contra de los que dicen que la distancia entre los seres humanos disminuye nuestros sentimientos o disposición a ayudar, no sólo basaremos nuestra corresponsabilidad en los sentimientos sino también *en el uso de la razón humana como una compensación por la carencia de disposiciones emocionales cuasi-instintivas*. 3) Como alternativa a la reducción de los sentimientos de solidaridad y justicia a nuestras propias comunidades y frente a la llamada libertad global del sistema de mercado, defensa de *una ética de la justicia y la solidaridad global*.

5) La última característica de la reconstrucción racional de nuestra competencia para la paz debe tener en cuenta las críticas al universalismo en que se inserta esta macroética planetaria desde las perspectivas del comunitarismo, el feminismo y el postmodernismo. Académicamente, esta reconstrucción racional relacionada con criterios de filósofos de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, se inserta en el marco de la *Teoría Crítica*. Por tanto, hay que enfatizar la dimensión crítica de la realidad social tal como la construimos desde los parámetros que nos proporciona el horizonte normativo que reconstruimos. Sabemos qué hacemos mal, porque el horizonte normativo reconstruido nos proporciona elementos para criticarlo, nos ayuda a identificar las desviaciones (argumentos falaces, explicaciones inadecuadas, actos de habla desafortunados, acciones violentas, pseudojustificaciones de guerras...). No sólo a nivel individual, sino también colectivo.

Tenemos que aprender a *desaprender* las distorsiones de nuestras pretensiones universales arraigadas en nuestra propia tradición (moderna, occidental, del norte) si queremos entendernos con otras tradiciones y otras culturas (Habermas, 1987: II, 567 ss.). Tenemos que desaprender individual y colectivamente la guerra (Bastida 1994), la violencia, la injusticia, la exclusión del otro en nombre de ciertas interpretaciones de nuestra racionalidad. Estamos trabajando en procesos de desaprendizaje del desarraigo con

que a veces se ha construido el sujeto moral universal, aprendiendo de los *comunitaristas* que el «yo» se halla anclado en una comunidad local que no puede eludir (Sandel, 1984; Taylor, 1996). En este sentido, es fundamental la máxima ecologista de «actuar local y pensar global». Estamos trabajando en procesos de desaprendizaje de la «hendidura ontológica» (*ontological rift*) que se ha producido en nombre del universalismo cuando se ha dejado fuera de la consideración moral la «voz diferente» del *otro género* (Chanteur, 1992; Gilligan, 1982). Asimismo, estamos promoviendo metodología de *análisis genealógico*, siguiendo a Foucault, que ponga al descubierto el enmascaramiento del ejercicio de poder detrás de los procesos de racionalidad, justicia o bondad (1992a; 1992b; 1996). También tratamos de aplicar la desconstrucción del logocentrismo para recuperar lo que, según Derrida, hemos dejado en los márgenes (1989; 1992).

Creemos que esta asunción de nuestra *condición postmoderna* (Lyotard, 1984), comunitaria y de género, puede introducir importantes matices a la macroética planetaria que nos acerquen más al «otro», cara a cara (1993a; Lévinas, 1993b) o mirándonos al «rostro». Sin embargo, continuamos teniendo como hipótesis de investigación que los procesos de *desconstrucción* (*Abbau*) han de ser completados con los de *reconstrucción* (*Umbau*) (McCarthy, 1992). No sólo hemos de mostrar lo brillantes que somos expresando lo mal que esta todo. También debemos asumir la responsabilidad de reconstruir las posibilidades que tenemos de hacer las cosas de manera diferente. Al menos mientras quede un ser humano o una colectividad sin el reconocimiento de su genuidad como ser humano.

3. Los supuestos filosóficos de la Investigación para la Paz y las Relaciones Internacionales

Nuestra propuesta de Filosofía para la Paz desde la Ética Comunicativa ha realizado la reconstrucción del horizonte normativo para una convivencia en paz como transformación de la situación conflictiva en que vivimos los seres humanos, a partir de las competencias individuales y del aprendizaje y desaprendizaje colectivo. Falta ahora la reconstrucción de las propuestas empíricas y conceptuales realizadas por «las cabezas más productivas de las distintas disciplinas» (Habermas, 1985: 25), en nuestro caso, la Investigación para la Paz y las Relaciones Internacionales. Consideramos ambas disciplinas como «teorías empíricas con grandes pretensiones universalistas». De manera que la Filosofía para la Paz ha de estar atenta a, vigilante de, los resultados que estos campos de investigación le aporten. Asumimos así «la conciencia humilde de que aquello que la filosofía pretendía conseguir antaño por sí sola, hoy sólo puede esperarse de la armonía feliz de diversos fragmentos teóricos».

Ciertamente desde la aparición de la Investigación para la Paz en los

años 50 sólo ha habido alusiones indirectas a un posible papel de la filosofía (Boasson, 1991; Galtung, 1980) excepto, evidentemente, que se aluda a ciertas tradiciones de Historia de la Filosofía. Creemos que algunas razones podrían ser que los iniciadores de la investigación para la paz son economistas, matemáticos, biólogos, etc. (Alger, 1996; Elias y Turpin, 1994; Fisas, 1987), en un marco de conocimiento científico dominado en el mundo anglosajón por el neopositivismo y con una concepción de la filosofía que relegaba a un segundo plano los problemas políticos e incluso morales. A modo tan sólo de ejemplo, propondremos algunos indicadores de una posible relación entre Investigación y Filosofía para la Paz en los que venimos trabajando:

1) Respecto de la guerra perpetua en la humanidad, hay que reconocer su papel como institución para desaprenderla de manera que al sistema de la guerra se le vaya oponiendo la institucionalización de la paz. En la investigación de la paz esta tarea la ha realizado, por ejemplo, Rapoport (1992).

2) Creemos que la Filosofía para la Paz convulsiona el sentido mismo de la filosofía, como la Investigación para la Paz altera la naturaleza misma de las ciencias sociales que ya no pueden tener la positivista aspiración de reivindicar una objetividad libre de valores. De Galtung (1993; 1995; 1996a; 1996b) aprendemos que la ciencia social Investigación para la Paz tiene como eje central su compromiso con los valores y su valor central «la paz». Para ello, proponemos un encuentro con la Filosofía porque Investigación y Filosofía para la Paz tienen su referente epistemológico en la nueva forma de objetividad que es la *intersubjetividad*.

3) El acierto más importante de Galtung ha sido la elaboración de una taxonomía de los sentidos de violencia y las correspondientes alternativas de paz negativa, positiva y cultura de la paz. Filosóficamente nos interesa el concepto de paz positiva como alternativa a la violencia estructural y como construcción de la justicia en el marco de una nueva cultura, la cultura de la paz. Actualmente la filosofía también se centra en los conceptos de justicia en el marco del debate entre neokantianos y comunitaristas. En este contexto estamos impulsando investigaciones para elaborar una filosofía contra la pobreza y no estamos seguros si decir «para el desarrollo» pero, en cualquier caso, utilizando esta reflexión sobre la justicia.

4) La investigación para la paz ha estado afectada también por el debate entre postmodernos o postestructuralistas (Luke, 1991; Skelly, 1995) y feministas (Boulding y Boulding, 1994; Brock-Utne, 1989; 1990; Reardon, 1993). Así se realizan desconstrucciones y análisis genealógicos del discurso para denunciar que, también la investigación para la paz, está sometida al disfraz de ejercicio de poder etnocéntrico. Los análisis genealógicos en el sentido de Foucault se aplican incluso a conceptos como «pobre» o «desarrollo», denunciando que más que para establecer justicia, sirven para *identificar a los pobres como pobres y a los subdesarrollados como subdesarrollados* (Sachs, 1993). De ahí nuestras dudas anteriores de si es posible una «filosofía para el desarrollo», al menos, como lo entendemos desde el Norte rico. Por parte

de las investigadoras de la paz feministas, se explica como este mundo de la guerra perpetua que se nos hace creer que es «condición humana» es, en realidad, condición «masculina y patriarcal».

5) La violencia cultural se entiende como cualquier discurso o utilización de símbolos que traten de legitimar la violencia directa o la violencia estructural. La alternativa es la Educación para la Paz que tiene una larga tradición como complemento a la Investigación para la Paz (Fernández Herrería, 1994; Jarés, 1991; Seminario de Educación para la Paz. Asociación Pro Derechos Humanos, 1994). Desde la filosofía, estamos impulsando una línea de investigación de Educación para la Paz en el marco de la Ética Comunicativa (Martínez Guzmán, 1996a; Rodríguez Rojo, 1994; 1997) a la que aquí nos hemos venido refiriendo.

Finalmente, también las Relaciones Internacionales se han entendido en el marco de una epistemología positivista y de la posición que se consideraba «realista»: el orden mundial tiene como actores los estados-nación que, realistamente, usan la guerra, la disuasión o la carrera armamentista para proteger el «orden legal» interno frente a la anarquía internacional (Baldwin, 1993; Bull, 1995; Waltz, 1979). En este sentido, ni cabe una reflexión teórico-filosófica ni ningún compromiso ético. La ética se queda dentro de las fronteras de los estados. En todo caso se podía profundizar en los aspectos jurídicos del orden internacional, de ahí que en algunos lugares como España, las Relaciones Internacionales formen parte del área de conocimiento de Derecho Internacional Público (Arenal, 1993; Espada Ramos, 1993). Sin embargo, la misma posición realista ya parte de una filosofía y una concepción epistemológica que es la positivista que, en estos momentos, se trata de superar porque ahora se incluyen, al menos, los siguiente elementos de reflexión filosófica:

1) En relación con la perpetuidad de la guerra, deja de mirarse el orden mundial considerando como únicos actores los estados-nación. Esta nueva actitud supone poner en cuestión las relaciones entre estado-nación-seguridad-soberanía-gobernabilidad (Martínez Guzmán, 1995; 1996b; Waever *et al.*, 1993; Waterman, 1993) y una recuperación del papel de la sociedad civil que también supera los límites del Estado-nación. Se admiten así «deberes» que van más allá de las fronteras de los estados (Hoffmann, 1981).

2) Admitidas, pues, las implicaciones políticas y éticas de las Relaciones Internacionales se participa de la convulsión que afecta el estatuto epistemológico de las ciencias sociales (Hollis y Smith, 1990; Smith, Booth y Zalewski, 1996). Las Relaciones Internacionales entendidas a la manera positivista pretenderían *explicar*, mientras que la nueva manera de entenderlas supondría enfatizar la *comprensión hermenéutica*, afectada incluso por la asunción de los intereses del conocimiento y la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Se entenderían enfatizando sus aspectos «constitutivos» o de «reflexividad». Esta reflexividad se entiende como la «toma de conciencia de los supuestos subyacentes» (Neufeld, 1994) que aquí hemos denominado reconstrucción. La Filosofía para la Paz que proponemos basada

precisamente en la Ética Comunicativa, puede ahora estar atenta a las reconstrucciones normativas (Brown, 1992) de los teóricos de las Relaciones Internacionales que participan del debate entre universalistas, comunitaristas, feministas y postmodernos.

3) Respecto del problema de la justicia, una de las formas de reconciliación de las Relaciones Internacionales con la Filosofía Política y la Ética, fue adoptar el modelo explicativo de Rawls (Beitz, 1979). Con lo cual también habría un acercamiento a las nuevas reflexiones sobre la justicia y, si cabe, sobre el desarrollo, a pesar del desencanto que el último Rawls pueda producir (Tesón, 1995).

4) Asimismo, los elementos de desconstrucción y análisis geneológico han sido aplicados fértilmente para denunciar los presupuestos filosóficos positivistas en quienes negaban tener presupuestos filosóficos por creerse en una posición realista (Sjolander y Cox, 1994). Considerar las Relaciones Internacionales como relaciones textuales permite desconstruir la «película» como nos la «narran», para darnos cuenta de que el guión y el argumento pueden ser diferentes de como nos los presenta el poder de los medios de comunicación. Un ejemplo claro analizado desde esta perspectiva es la Guerra del Golfo Pérsico (Campbell, 1993). La alternativa, en casos como este, es propugnar una ética del otro cara a cara en el sentido de Lévinas. También desde la perspectiva feminista se aboga por la pluralidad, la diversidad y la diferencia en lugar de teorías feministas anteriores que universalizaban la perspectiva del género (Ship, 1994). Así se denuncian los supuestos meta-teóricos androcéntricos incluso en la nueva teoría de las Relaciones Internacionales que trata de desarrollar el conocimiento emancipatorio. Sin embargo, no se simplifica la propuesta del hombre guerrero y la mujer pacifista. El mismo concepto de «mujer» hay que entenderlo como una categoría social que sólo tiene sentido con referencia a una red de relaciones de poder en las cuales también aparecen mujeres de clase media, proletarias, negras, refugiadas, inmigrantes o del Tercer Mundo, acentuándose la necesidad del análisis de la diferencia y las condiciones sociales específicas.

5) Finalmente, la nueva concepción de las relaciones internacionales también incide en la Educación para la Paz desde la perspectiva filosófica en que venimos trabajando. Hace falta una educación para un mundo interdependiente, una cultura cívica global (Boulding, 1988) que, a nuestro juicio, puede tener como horizonte normativo aquella macroética planetaria de que hablamos.

Esta es la propuesta de relación entre filosofía y paz en la que venimos trabajando comprometidos por buscar el camino hacia la paz. Como se ha dicho, no hay caminos para la paz. La paz es el único camino.

Referencias bibliográficas

Alger, Chadwick F., «Reflections on Peace Research Traditions», *International Journal of Peace Studies* 1 (1), (1996), 1-4.

- Apel, Karl-Otto, «La situación del hombre como problema ético», en *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, editado por X. Palacios y F. Jarauta, Barcelona, Anthropos, 1989.
- «El problema de una macro-ética universitaria de la co-responsabilidad», en *Un pensamiento sin fronteras*, Toluca, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1991.
- Arenal, Celestino del, *Introducción a las Relaciones Internacionales*, 3ª ed., Madrid, Tecnos, 1993.
- Austin, J. L., *Palabras y Acciones. Cómo hacer cosas con palabras*, traducido por Genaro Carrió i Eduardo Rabossi, Buenos Aires, Paidós, 1971.
- *Ensayos Filosóficos*, traducido por A. García Suárez, Madrid, Revista de Occidente, 1975.
- Baldwin, David A. (ed.), *Neorealism and neoliberalism: the contemporary debate*, New York, Columbia University Press, 1993.
- Bastida, Anna, *Desaprender la guerra. Una visión crítica de la educación para la paz*, Barcelona, Icaria, 1994.
- Baynes, Kenneth, «Rational Reconstruction and Social Criticism: Habermas's Model of Interpretive Social Science», en *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, editado por M. Kelly, London, Cambridge (MA), The MIT Press, 1990.
- Beitz, Charles, *Political Theory and International Relations*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1979.
- Boasson, Charles, *In Search of Peace Research*, editado por P. V. D. Dungen, Londres, Macmillan, 1991.
- Boulding, Elise, *Building a Global Civic Culture. Education for an Interdependent World*, New York and London, Teachers College, Columbia University, 1988.
- Boulding, Elise y Boulding, Kenneth E., *The Future. Images and Processes*, London, Sage, 1994.
- Brock-Utne, Birgit, *Feminist Perspectives on Peace and Peace Education*, New York/Oxford/Frankfurt, Pergamon Press, 1989.
- «Feminist Perspectives on Peace», en *A Reader in Peace Studies*, editado por P. Smoker, R. Davies y B. Munske, Oxford, Pergamon Press, 1990.
- Brown, Chris, *International Relations Theory. New Normative Approaches*, New York, Columbia University Press, 1992.
- Bull, Hedley, *The anarchical society: a study of order in world politics*, 2ª ed., New York, Columbia University Press, 1995.
- Campbell, David, *Politics without principle: sovereignty, ethics and the narratives of the Gulf War*, London, Lynne Rienner Publishers, 1993.
- Chanteur, Janine, *From War to Peace*, traducido por Shirley Ann Weisz, Boulder/San Francisco/Oxford, Westview Press, 1992.
- Chomsky, Noam, *El lenguaje y el entendimiento*, traducido por Juan Ferraté, Barcelona, Seix Barral, 1971.
- Derrida, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, (Col. Teorema. Serie Mayor), Madrid, Cátedra, 1989.

- Derrida, Jacques, *El otro cabo. La democracia, para otro día*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1992.
- Elias, Robert y Turpin, Jennifer (eds.), *Rethinking Peace*, Boulder (Colorado), Lynne Rienner Publishers, 1994.
- Espada Ramos, María Luisa, «Ética y seguridad internacional», en *Presupuestos teóricos y éticos sobre la Paz*, editado por A. Rubio, Granada, Universidad de Granada, 1993.
- Fernández Herrería, Alfonso (ed.), *Educando para la Paz: Nuevas Propuestas*, editado por A. Rubio, *Eirene. Seminario de Estudios sobre la paz y los Conflictos 3*, Granada, Universidad de Granada, (1994).
- Fisas, Vicenç, *Introducción al estudio de la paz y de los conflictos*, Barcelona, Lerna, 1987.
- Foucault, Michel, *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*, Madrid, La Piqueta/Endymion, 1992a.
- *Nietzsche, la genealogía, la historia*, traducido por J. Vázquez, Valencia, Pretextos, 1992b.
- *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, 25 ed., Madrid, Siglo XXI, 1996.
- Galtung, Johan, «Towards a Theory of Freedom and Identity: A New Frontier in Peace Research», en *Peace Problems: Some Case Studies. Essays in Peace Research*, Copenhagen, Christian Ejlertsen, 1980.
- «Los fundamentos de los estudios sobre la paz», en *Presupuestos teóricos y éticos sobre la Paz*, editado por A. Rubio, Granada, Universidad de Granada, 1993.
- *Investigaciones teóricas. Sociedad y cultura contemporáneas*, traducido por Víctor Pina, Madrid, Tecnos, 1995.
- «Peace and Conflict Research in the age of the cholera: ten pointers to the future of Peace Studies», *International Journal of Peace Studies* 1 (1), (1996a), 25-36.
- *Peace by Peaceful Means. Peace and Conflict Development and Civilization*, London, Sage/International Peace Research Institut, Oslo, 1996b.
- Gilligan, Carol, *In a different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- Habermas, Jürgen, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.
- *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985.
- *Teoría de la acción comunicativa*, traducido por Manuel Jiménez Redondo, 2 Vols., Madrid, Taurus, 1987.
- *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, traducido por Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra, 1989.
- Hoffmann, Stanley, *Duties Beyond Borders. On the Limits and Possibilities of Ethical International Politics*, Syracuse (New York), Syracuse University Press, 1981.
- Hollis, Martin y Smith, Steve, *Explaining and Understanding International Relations*, Oxford, 1990.
- Hutchings, Kimberly, «Perpetual War/Perpetual Peace: Kant, Hegel and the

- End of History», *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 23-24, (1991), 39-50.
- Jarés, Xesús R., *Educación para la paz. Su teoría y su práctica*, Madrid, Popular, 1991.
- Kant, Immanuel, *Critica de la razón pura*, traducido por Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978.
- «Comienzo presunto de la historia humana», en *Filosofía de la Historia*, México/Madrid/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1985a.
- *Filosofía de la Historia*, traducido por Eugenio Ímaz, 4ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1985b.
- *La Metafísica de las Costumbres*, traducido por A. Cortina y J. Conill, estudio preliminar de A. Cortina, Madrid, Tecnos, 1989.
- *Sobre la paz perpetua*, 3ª ed., Madrid, Tecnos, 1991.
- Lévinas, Emmanuel, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pretextos, 1993a.
- *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Caparrós, 1993b.
- Luke, Timothy W., «The Discourse of Deterrence: National Security as Communicative Interaction», *Journal of Social Philosophy* 22 (1, Spring), (1991).
- Liotard, Jean-François, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1984.
- Martínez Guzmán, Vicent, «Estudio fenomenológico-lingüístico del yo ejecutivo», en *Ortega y la Fenomenología*, editado por J. San Martín, Madrid, UNED, 1992.
- Martínez Guzmán, Vicent (ed.), *Teoría de la Paz*, Valencia, Nau Llibres, 1995.
- «L'Educació per a la pau, la tolerància i la convivència (Una perspectiva des de la filosofia del discurs i la comunicació)», en *VII Jornadas Municipales de Psicopedagogía. Las Transversales*, editado por Gabinete Psicopedagógico de Torrent, Torrent (Valencia), 1996a.
- «La responsabilitat de pensar la pau a la fi del mil leni», *Anuari de l'agrupació borrianenca de cultura VII*, (1996b), 67-75.
- «Reconstruir la paz doscientos años después. Una filosofía transkantiana para la paz», en *La paz en Kant doscientos años después*, editado por V. Martínez Guzmán, Valencia, Nau Llibres, 1997.
- McCarthy, Thomas, *Ideales e Ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, traducido por Ángel Rivero Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1992.
- Mische, Patricia M., «Ecological Security in an Interdependent World», en *The Constitutional Foundations of World Peace*, editado por R. A. Falk, R. C. Johansen y S. S. Kim, Albany, State University of New York Press, 1993.
- Neufeld, Mark A., «Reflexivity and International Relations Theory», en *Beyond positivism: critical reflections on international relations*, editado por C. T. Sjolander y W. S. Cox, London/Boulder, Lynne Rienner Publishers, 1994.

- Rapoport, Anatol, *Peace. An Idea Whose Time Has Come*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1992.
- Reardon, Betty, *Women and Peace. Feminist Visions of Global Security*, Albany, State University of New York Press, 1993.
- Rehg, William, *Insight and Solidarity. A Study in the Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- Rodríguez Rojo, Martín, «Educación para la paz y racionalidad comunicativa», en *Educando para la Paz: Nuevas Propuestas*, editado por A. Fernández, Granada, Universidad de Granada, 1994.
- «Educar para la paz, no para la guerra», *El Viejo Topo*, (1997), 30-35.
- Sachs, Wolfgang (ed.), *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, London, Witwatersrand University Press/Zed Books, 1993.
- Sandel, Michael J., «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *Political Theory* 12 (1), (1984), 81-96.
- Seminario de Educación para la Paz. Asociación Pro Derechos Humanos, *Educar para la paz. Una propuesta posible*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1994.
- Ship, Susan Judith, «And What About Gender? Feminism in International Relations Theory's Third Debate», en *Beyond positivism: critical reflections on international relations*, editado por C. T. Sjolander y W. S. Cox, Londn/Boulder, Lynne Rienner Publishers, 1994.
- Sjolander, Claire Turenne y Wayne S. Cox, *Beyond positivism. Critical Reflections on International Relations*, Boulder and London, Lynne Rienner Publishers, 1994.
- Skelly, James M., «Cultura, paz y comunicación», en *Teoría de la Paz*, editado por V. Martínez Guzmán, Valencia, Nau Llibres, 1995.
- Smith, Steve; Booth, Ken y Zalewski, Marysia (eds.), *International theory: positivism and beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Strawson, Peter F., *Libertad y resentimiento*, traducido por Juan José Acero, *Pensamiento Contemporáneo*, 37, Barcelona, I.C.E. UAB-Ediciones Paidós, 1995.
- Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, traducido por Ana Lizón, Barcelona, Paidós, 1996.
- Tesón, Fernando R., «The Rawlsian Theory of International Law», *Ethics & International Affairs* 9, (1995), 55-78.
- Waever, Ole; Buzan, Barry; Kelstrup, Morten y Lemaitre, Pierre, *Identity, Migration and the New Security Agenda in Europe*, Londres, Pinter Publishers, 1993.
- Waltz, Kenneth N., *Theory of International Politics*, New York, McGraw-Hill, Inc., 1979
- Waterman, Peter, *Globalisation, Civil Society, Solidarity. The politics and ethics of a world both real and universal, Working Papers. April*, The Hague (The Netherlands), Institute of Social Studies, Publications Office, 1993.