

III. ¿Cómo se protegen los valores ciudadanos universales? Vicent Martínez Guzmán

El reconocimiento universal de los derechos de interlocución -el derecho a la palabra de todos los individuos y colectividades- es el eje sobre el que se fundamenta una perspectiva concreta de Filosofía de la Paz desde la que el artículo analiza el papel de la ONU en la protección de los llamados valores ciudadanos universales. Desde este punto de vista, es necesario reclamar que la ONU y otros organismos internacionales actúen no en función de obsoletas razones de Estado sino en aras de fomentar o garantizar una justicia entendida como el derecho de todos los individuos y colectividades a participar en las decisiones que les afectan a sí mismos o a otros.

Este trabajo se propone hacer una reflexión filosófica sobre la necesidad de reforma de un organismo mundial como la ONU que, de acuerdo con el preámbulo de la propia Carta de fundación, manifiesta que los "pueblos de las Naciones Unidas" están resueltos

"a preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra... a reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana, en la igualdad de derechos de hombres y mujeres y de las naciones grandes y pequeñas, a crear condiciones bajo las cuales puedan mantenerse la justicia y el respeto a las obligaciones emanadas de los tratados... internacionales, a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad".

A primera vista, podría pensarse que la filosofía no tiene nada que ver con esta cuestión. Por esta se explicitará la manera en que se entiende la filosofía y la aportación reflexiva y conceptual que se puede hacer desde ella, utilizando instrumentos como la misma Carta y todos aquellos que aporten otras investigaciones comprometidas interdisciplinariamente con la reforma de las Naciones Unidas.

Esta reflexión está dentro del marco de investigación de una propuesta de Filosofía de la Paz y de la Democracia que trata de indagar las razones que unos seres humanos nos damos a otros en la práctica de nuestras relaciones (Martínez Guzmán, 1994). De las relaciones humanas se puede dar cuenta simplemente dejándolas al arbitrio de la sinrazón y legitimándolas únicamente por la fuerza y por los sentimientos, los amores a las patrias, o el afán de poder explicado muchas veces como natural.

Por otra parte, se puede utilizar la racionalidad de la modernidad, de la cual somos herederos. Una racionalidad de género masculino –de hombres blancos–

Vicent Martínez Guzmán es doctor en Filosofía, profesor titular de la Universitat Jaume I de Castellón y director del grupo de investigación de Filosofía de la Paz y la Democracia de la citada universidad.

El marco de Filosofía de la Paz en que se insertan estas reflexiones todavía sigue reivindicando el uso de la racionalidad que se pretende universal, como instrumento genuinamente humano que puede ayudar a resolver conflictos por la fuerza de las razones.

occidental, del Norte, griega, judía, cristiana, europea, moderna, ilustrada, secular, supuestamente democrática, positivista y desarrollada tecnológicamente. Esta es la racionalidad estratégica que busca la mejor forma de adaptar los medios a los fines, si es necesario, con el uso de la fuerza. Puede ser perfectamente legítima de las razones de fuerza, e incluso puede revestirse de búsqueda de la justicia y de la implantación universal de la civilización y la democracia, forzando soluciones estratégicas y logísticas según los juegos de intereses.

Frente a esta manera de entender la racionalidad y criticando el fracaso de esta modernidad, existe la fuerte denuncia de su confusión con una ideología de poder eurocéntrica y, consiguientemente, la propuesta de renuncia a la racionalidad sustituyéndola por mecanismos de compromiso solidario emocional (Rorty, 1993). Esta posición, calificada de postmoderna, puede ayudar a dar importancia a la educación de los sentimientos según los cuales unos seres humanos reconocen a otros seres también como seres humanos, y puede dar instrumentos de análisis crítico de la misma modernidad. Además, supondrá un importante desarrollo de la imaginación y la creatividad para estimular los mecanismos de solidaridad.

Sin embargo, a pesar de estar dispuesto a discutir estas posiciones, el marco de Filosofía de la Paz en que se insertan estas reflexiones todavía sigue reivindicando el uso de la racionalidad que se pretende universal, como instrumento genuinamente humano que puede ayudar a resolver conflictos por la fuerza de las razones. Este enfoque asume críticamente nuestra visión de género masculino -de hombres blancos-, occidental, del Norte, griega, judía, cristiana, europea, moderna, ilustrada, democrática, secular, positivista y desarrollada tecnológicamente. Tan críticamente que, con instrumentos de la misma racionalidad, denuncia las desviaciones, unilateralizaciones y abusos que, en nombre de la racionalidad universal, se han cometido también universalmente. Esta asunción crítica de nuestra occidentalidad y modernidad nos capacita para ser autocríticos, para elaborar criterios que nos ayuden a escoger entre las tradiciones recibidas, a pedir disculpas porque, como dice Chomsky (1993), la conquista del Sur por el Norte todavía continúa, ahora dirigida por los descendientes de aquellos aventureros que fueron mar adentro y descubrieron, no un mundo nuevo, sino que su propio mundo que creían que era todo el mundo, en realidad no era tal.

Es una ingenuidad pensar que sólo criticando las sinrazones de la razón, alguien puede apartarse del instrumento mismo de la racionalidad. Es una falta de responsabilidad eludir los compromisos hacia todos los seres humanos, es decir, universal, que la concepción de la racionalidad comporta. La asunción crítica de nuestra occidentalidad es nuestra manera de expresar la universalidad de la razón.

Dicho más filosóficamente: es una contradicción que surge en la práctica de los discursos o de todo lo que decimos negar que se puedan usar los mecanismos de la racionalidad porque tal como ha sido usada por occidente tiene mucho que criticar. ¡Es evidente que tiene mucho que criticar! Pero, al criticar se usa un criterio, un patrón, facilitado por la racionalidad misma que no se puede rebasar. Decir que rechazo las razones de la racionalidad universal es usar las razones de la racionalidad universal para hacerme entender. Por este motivo, siguiendo a Apel y

Habermas, este pretendido rechazo es una contradicción performativa o pragmática, es decir, se está haciendo aquello que se niega de palabra. No podemos rebasar la racionalidad. Desgraciadamente, lo que sí podemos hacer es usarla desviándonos de su universalidad, descomprometiéndonos incluso en nombre de la tolerancia y la pluralidad (Martínez Guzmán, 1992). Nuestra manera de ser tolerantes y plurales tiene como trasfondo la necesidad del reconocimiento universal de ser tolerantes y plurales (Habermas, 1990).

Filosofía de compromiso

Esta forma de entender la filosofía no sólo tiene un valor de discusión académica. Más bien tiene un valor de compromiso público (Martínez Guzmán, 1994). Esta manera de entender la racionalidad trata de explicitar las razones que nos damos cuando reconstruimos cómo nos comunicamos unos seres humanos con otros. Así aprendemos cómo deberíamos comunicarnos para conseguir que la comunicación sea efectiva, afortunada.

En esta reconstrucción aprendemos que para que la comunicación sea afortunada, tiene que haber un reconocimiento universal de las posibilidades de intervención de todos los interlocutores. El reconocimiento universal de los derechos de interlocución no es únicamente un deseo ontológico o epistemológico de los filósofos que no tenemos ningún ángel que nos arroje del paraíso del mundo en que vivimos y por ello, nos expulsamos nosotros mismos. Es una responsabilidad y un compromiso como se evidencia cuando se explicitan las razones de la comunicación. Explicitación que no se hace desde la perspectiva del espectador neutral y descomprometido sino desde la del participante en los discursos y la comunicación. Si queremos que la comunicación sea afortunada, aprendemos de la racionalidad heredada en nuestra civilización que debemos adoptar la perspectiva del participante que habla en serio y se compromete. Y, lo que es más importante todavía, si no quiere comprometerse, ya es demasiado tarde porque, al hablar, ha legitimado universalmente a todos los potenciales receptores del discurso, a que le exijan el cumplimiento de lo que ha dicho (Cortina, 1985. Martínez Guzmán, 1992).

Esta Filosofía de la Paz se basa en esta Filosofía del Discurso de Apel y Habermas, que explicita las razones que fundamentan un comportamiento justo en la justicia que supone el reconocimiento universal del derecho a la palabra, del derecho a ser reconocido como interlocutor con las mismas posibilidades de intervención que cualquier otro ser humano (García Marzá, 1992). Es, pues, clara su universalidad que traspaasa los niveles personal o familiar —micro-ética— y estatal —meso-ética—, para apuntar a una ética planetaria o macro-ética que incluye todos los lugares donde haya seres humanos (Apel, 1990). El universalismo o globalismo, tal como lo aprendemos de esta racionalidad heredada de nuestra occidentalidad, queda explicitado desde la filosofía por la propia trama de las razones que damos en la práctica de la comunicación. Es evidente que no vivimos en situaciones ideales de comunicación, pero el hecho de poder discutir sobre las condiciones que hacen posible una comunicación afortunada nos lleva a profundizar en la democracia participativa, garantía del reconocimiento de igualdad del derecho de participación de todos los interlocutores, como vía de resolución de los

conflictos que supone la construcción de la paz en un marco de justicia (Apel, 1991. Cortina, 1993. García Marzá, 1993).

El objeto de este trabajo podría ser el análisis del papel de la ONU en relación con la protección de los valores ciudadanos universales. Pero no es del todo correcto hablar de valores, porque precisamente esta filosofía discursiva propone una ética de la justicia empezando por la asunción formal o procedimental del derecho al reconocimiento universal de todos los seres humanos, y también del derecho de todas las colectividades o naciones -¿también estados?-, a ser reconocidos como interlocutores, como participantes en todas las decisiones que afectan a todos los seres humanos, que son todas. Si esto se entiende como valor, pues bien, estos valores universales son los que tenemos la responsabilidad de buscar en instituciones que los protejan universalmente. Pero es necesario insistir en que el reconocimiento del derecho de interlocución -del derecho a la palabra-, es universal de manera procedimental no neutra, sino comprometida. Es decir, puede concretarse en civilizaciones y culturas diferentes con diferentes valores. Si yo mismo, occidental del Norte, llego a la conclusión autocrítica de que debo estudiar más a Gandhi, las culturas africanas o árabes, o hacer una filosofía de la liberación desde la cultura de los nativos americanos del Norte y del Sur, renunciando a valores concretos de mi occidentalidad, lo hago desde la perspectiva del participante que, en el marco de la universalidad procedimental de la racionalidad comunicativa, me permite ponerme en lugar del otro. Por este motivo hemos de estar críticamente alerta respecto del uso que hacemos de la denominación de los valores y su concreción (Deutsch, 1991. Apel, 1990)

Aún más, según los mecanismos de la racionalidad comunicativa, son todas las decisiones de unos seres humanos sobre otros las que afectan universalmente. No es ninguna exageración eufórica hablar de una reivindicación del derecho universal a la interlocución desde la racionalidad comunicativa o la macro-ética planetaria a pesar de que las palabras suenen excesivamente rimbombantes. Al menos, por las siguientes razones:

- 1) Los avances en la investigación ecológica y medioambiental, y la preocupación por un progreso sostenible hacen más evidente que nunca que la botella de Coca-cola que se tira en el campo está haciendo daño a los ya bastante dañados pobladores de Ruanda. Primera razón para hablar de universalidad.
- 2) Es un prejuicio más de los nor-occidentales poner objeciones a la universalidad com si únicamente fuera grandilocuencia. Las razones que usan para oponerse a la reivindicación universal de derechos parece que suponen que el dominio que abarca esa dimensión es demasiado grande. Si se profundiza un poco, realmente se está hablando de seres humanos que habitan la tierra. Según el tamaño, el alcance del dominio de los océanos y los mares es mayor que el universo de seres humanos que pueblan la Tierra. ¡No seamos tan orgullosos de pensar que universal es mayor de lo que es! Asumamos la responsabilidad del hecho de que si la sociedad de océanos y mares, y la conquista del Sur por el Norte están siendo universales, universales habrán de ser las respuestas que busquemos.
- 3) Está en la propia trama conceptual de la racionalidad comunicativa -podría decirse, en su propia naturaleza- que el reconocimiento del derecho de los

interlocutores a participar debe ser aplicable a todos los universalmente potenciales interlocutores para que se pueda hablar de justicia de la comunicación. De otra manera, sólo se producirían ruidos y distorsiones de la comunicación.... con bombas, por ejemplo.

La metodología de esta Filosofía de la Paz desde la Filosofía del Discurso es reconstructiva, como alternativa a la mera deconstrucción. Esta explicitación del derecho universal a la interlocución y la legitimación del derecho a exigir el cumplimiento de los discursos con vistas a la instauración de una paz justa -no una guerra justa- es una reconstrucción de las condiciones de posibilidad de toda comunicación afortunada. Esta reconstrucción que nos compromete con una macro-ética planetaria, actúa en la práctica aprendiendo de otros tipos de reconstrucción de los discursos personales e institucionales.

Posibilidades de reconstrucción

Al aplicar esta reflexión filosófica a la institución ONU, aparecen las siguientes posibilidades:

- a) Una reconstrucción de los discursos filosófico-históricos que la han precedido, porque ayuda a reconstruir contrafácticamente cómo debería haber sido la ONU. No únicamente de acuerdo con la correlación de fuerzas ganadoras de la Segunda Guerra Mundial, sino con el punto de mira, más lejano pero más comprometido, de los discursos de justicia, igualdad entre colectividades e instauración de la paz que se prefigura en muchos de estos discursos. Así pues, sería una reconstrucción genético-histórica, pero también normativa.
- b) Una reconstrucción de la misma Carta fundacional, que va a cumplir 50 años, porque también apunta hacia las finalidades de igualdad, justicia y paz entre los pueblos, aunque de hecho la proclamaran los gobiernos de los estados. De nuevo el carácter normativo de la reconstrucción permitiría usar los mismos parámetros apuntados por la Carta, para reconstruir sus faltas al aplicar sus propias resoluciones, según el criterio de la filosofía discursiva de la paz de que estas resoluciones, como discursos públicos, legitiman los análisis y denuncias de sus contradicciones. Así mismo, esta reconstrucción normativa permite que los analistas expliciten qué se debería haber hecho en sustitución de lo que se ha hecho.
- c) De todas estas reconstrucciones se puede aprender para elaborar líneas de actuación futura respecto de la transformación del mismo organismo, su sustitución por otro, la participación de otros actores internacionales diferentes a los estados, etc. Se entienden así, como ejercicios de la imaginación pero en el marco de conceptualizaciones racionales que permiten idear un mundo que debe contar, en cualquier caso, con la posibilidad de resolver los conflictos en paz y de construir un mundo con más justicia. En diálogo con los especialistas en estudios de la paz o en relaciones internacionales, y en este contexto, se puede hablar de la propuesta filosófica de una idea regulativa que compromete nuestra práctica actual, lanzando nuestra responsabilidad macro-ética no sólo

Los actores internacional es crean una nueva cultura internacional que tiene como finalidades la paz, la seguridad y la justicia.

de manera sincrónicamente universal, sino también de manera diacrónica, hacia el futuro. Es decir, universal en el sentido de que incluiría los derechos de todos los seres humanos y colectividades de ahora mismo, y porque se extendería responsablemente hacia el futuro.

La reconstrucción histórica y filosófica -porque tiene carácter normativo- de las propuestas de universalismo que se pueden considerar precedentes para repensar la reforma de la ONU alargaría excesivamente este escrito. Por ello se aborda brevemente el trabajo de reconstrucción ético-histórica realizado por Dorothy V. Jones (1991), investigadora de la Universidad de Chicago. La autora parte de la hipótesis de trabajo de que hay unos estándares internacionales de comportamiento elaborados por los mismos estados, que por otra parte se pueden considerar los señores de la guerra, que reflejan unos estándares éticos que van más allá del derecho internacional. El método de trabajo es la reconstrucción histórico-analítica de 79 documentos que incluyen tratados, convenciones, protocolos, declaraciones y otros instrumentos internacionales en los cuales los mismos estados apuntan hacia estos estándares éticos hacia los que se debería tender. Se interpreta que se hace un trabajo empírico e histórico-analítico como si se pudieran alcanzar esos estándares, sin más dificultades, elaborando así un patrón crítico, una idea regulativa, que permite analizar las desviaciones reales que los estados, señores de la guerra, tienen respecto de su propia autoconsideración de lo que debería ser un mundo en paz y justicia. El período analizado va desde el final de la Primera Guerra Mundial (1919, creación de la Sociedad de Naciones), hasta la Conferencia de Seguridad y Cooperación Europea, en Viena, en 1989. Por ejemplo, de estos 79 documentos, 40 tratan sobre los Derechos Humanos y los otros 39 apuntan hacia principios más comprensivos que expresan lo que los estados piensan que debería subyacer a las relaciones internacionales.(capítulo XIII).

Jones extrae nueve principios básicos que incluyen la igualdad de soberanía entre los estados, la integridad territorial, la autodeterminación, la no intervención en los asuntos internos, la resolución pacífica de las disputas entre los estados, la abstención del uso de la amenaza y la fuerza, el cumplimiento de buena fe de las obligaciones internacionales, la cooperación y el respeto por los derechos humanos y las libertades fundamentales. Además, dos principios considerados auxiliares, porque todavía no tendrían aceptación universal, según criterio de la autora: la creación de un orden económico internacional equitativo y la protección del medio ambiente (capítulo XII, 163 y ss.). Jones piensa que, con estos documentos, los actores internacionales crean una nueva cultura internacional que tiene como finalidades la paz, la seguridad y la justicia. Estos principios y estas finalidades servirían, como ya hemos dicho, como fundamento común para evaluar las relaciones internacionales y, desde el Acta Final de la Conferencia sobre Seguridad y Cooperación Europea de Helsinki en 1975, como fundamento común para la acción de los estados.

Este es un tipo de trabajo en el que se tiene que profundizar, pero sería ingenuo considerar que esta investigadora ha hecho generalizaciones inductivas neutras, capaces de proponer un listado de directrices de funcionamiento del mundo. Por ejemplo, desde la perspectiva de la Filosofía de la Paz se plantea la exigencia

intelectual de analizar esta reconstrucción, considerando el grado de realización de la racionalidad comunicativa. Es decir, el grado de realización del reconocimiento universal de interlocución en todas las decisiones que afecten a todos los seres humanos -que son todas-, dado el corto dominio que constituimos los seres humanos en el planeta y el universo. Desde esta idea regulativa, parece que los hechos documentados en el análisis histórico-ético que propone Jones son herederos del mundo creado después de la Paz de Westfalia (1648) que, al final de la guerra de los Treinta Años, sacralizó a los estados como sujetos de derecho internacional, porque estados eran los que firmaron los acuerdos. Por tanto, el mismo concepto de soberanía y, consiguientemente, la no intervención, están limitados a una cultura internacional de la paz y la justicia que todavía estaría en los niveles de la meso-ética.

El programa de Ghali

Otro instrumento de reflexión conceptual de incidencia directa en la reforma del papel de las Naciones Unidas es el propuesto por el actual secretario general, *Un programa de paz* (Boutros Ghali, 1992). Hay que señalar que entre las críticas a la ONU -por ejemplo, las que acusaban al organismo de doble criterio de aplicación de las resoluciones según la política de Estados Unidos, o según si el incumplimiento de estas resoluciones venía de parte de Irak o Israel- estaba el mismo nombramiento de Boutros Ghali (Bennis, 1992: 43). En 1991, después del mandato de Javier Pérez de Cuellar, había que seguir la tradición de que el secretario general no fuera ciudadano de uno de los países con derecho a veto y parecía que el turno correspondía a un país de África. Después de algunas vacilaciones, por influencia de Estados Unidos y Francia, se nombró a Boutros Ghali, un ex ministro de asuntos exteriores de Egipto con una fuerte opción pro-occidental, según algunos analistas. Sin embargo, entre la bibliografía consultada, el referente del *Programa de paz* propuesto por este secretario general está teniendo un importante eco entre los analistas de la política internacional y es un buen instrumento de reflexión para relacionarlo con el contexto de Filosofía de la Paz en el que se está trabajando.

La novedad más importante es quizá la sistematización de las definiciones que afectan a la diplomacia preventiva, establecimiento de la paz (*peace making*), mantenimiento de la paz (*peace keeping*) y, especialmente, consolidación de la paz (*peace building*): "después de los conflictos, vale decir las medidas destinadas a individualizar y fortalecer estructuras que tiendan a reforzar y consolidar la paz a fin de evitar una reanudación del conflicto". (Boutros Ghali, 1992: 12 y ss. Bennis, 1993: 46. Piris, 1992).

Esta reflexión va a seguir una sistematización más amplia, que es la que, a partir del programa del secretario general y de otra terminología de las relaciones internacionales, realiza Gareth Evans (1993), ministro de Asuntos Exteriores de Australia. Este autor comienza con una redefinición del concepto de seguridad y paz que, en principio, debería de mantener la ONU. La perspectiva tradicional era considerar "amenaza a la seguridad internacional la invasión militar, potencial o real, a la soberanía política y territorial de los estados" (5). Es decir, esta perspecti-

va se reduce a la naturaleza militar de los conflictos. Sin embargo, en la actualidad podemos decir que la seguridad tiene un carácter multidimensional: también puede amenazar la seguridad de un Estado la falta de bienestar económico, de estabilidad política, de armonía social y la salud de los ciudadanos o del medio ambiente. Más aún, estas mismas amenazas se convierten en internacionales. Ya no sirven políticas estatales para afrontar estos conflictos considerados de esta manera. Por ejemplo, las decisiones económicas o relativas al medio ambiente de unos países afectan a la economía o el medio ambiente global.

Desde esta visión amplia de la amenaza y su correspondiente de seguridad a mantener por las Naciones Unidas, Evans sistematiza los problemas en cuatro categorías:

- 1) Amenazas emergentes (*emerging threats*), que aún no suponen disputas, conflictos armados u otras crisis mayores de la seguridad. Por ejemplo, la acumulación por algún Estado de armamento sofisticado, la adquisición de la capacidad para construir armas de destrucción masiva, el crecimiento incontrolado de la población unido a la degradación ambiental y la falta de alimentos, etc.
- 2) Disputas (*disputes*) entre estados o dentro de estados que, sin llegar a las armas, amenazan la seguridad internacional. Por ejemplo, discusiones sobre la territorialidad, el acceso a los recursos naturales o a las rutas de transporte, sobre los intereses económicos, desacuerdos ideológicos, desacuerdos sobre el tratamiento de las minorías étnicas, etc.
- 3) Conflictos armados (*armed conflicts*): invasiones, intervenciones armadas, choques en las fronteras, etc.
- 4) En otras crisis mayores de la seguridad, el autor incluye temas más complejos que las simples amenazas emergentes, sin que se puedan considerar disputas o conflictos armados. Por ejemplo, los problemas de los kurdos o de Somalia que tienen en estado de alerta a la comunidad internacional y a las Naciones Unidas.

Desde esta categorización de los problemas, Evans organiza los posibles tipos de respuesta ampliando el programa de Boutros Ghali:

- Estrategias de construcción de la paz (*peace building strategies*): tratan de asegurar que las amenazas emergentes no se conviertan en disputas, conflictos armados u otras crisis mayores de seguridad. Las divide en:
 - a) regímenes internacionales, es decir, "leyes, normas, acuerdos y organizaciones internacionales globales, regionales o bilaterales diseñados para minimizar las amenazas a la seguridad, promover la confianza y crear marcos de diálogo y cooperación".(9) Algunos ejemplos serían el control de armamento y de los tratados de desarme, de los océanos, el estatus de los refugiados; la resolución de las disputas en organismos como el Tribunal Internacional de Justicia; diálogos y cooperaciones multinacionales, etc.; y
 - b) construcción de la paz en el interior de los países referida al compromiso internacional con el desarrollo económico, la creación de instituciones o la

creación o restauración dentro de los países de las condiciones necesarias para que consigan ser estados viables y estables. En este marco, es donde se amplía la propuesta del secretario general de la ONU, porque distingue la construcción de la paz previa al conflicto y la posterior al conflicto en el sentido ya comentado del *Programa para la paz*.

- Estrategias de mantenimiento de la paz (*peace maintenance strategies*): se dividen en diplomacia preventiva, destinada a la utilización de los métodos descritos en el artículo 33 de la Carta (negociación, investigación, mediación, conciliación, arbitraje, etc.), y despliegue preventivo no sólo de personal militar o policía sino también civil, pero a diferencia del *Programa de paz*, sin contemplar todavía el uso de la fuerza.
- Estrategias de restauración de la paz que intentan resolver un conflicto armado. Incluirían la construcción activa de la paz (*peace making*) -con elementos del mencionado artículo 33, pero ahora aplicados después de iniciado el conflicto armado- y el mantenimiento vigilante de la paz (*peace keeping*), con el desplazamiento de personal militar, policía y personal civil para completar y vigilar el cumplimiento de los acuerdos entre las partes en conflicto.
- Las últimas son estrategias de paz forzada, que se deberían seguir cuando no hubiera acuerdo entre las partes en conflicto armado. Estarían en la línea del capítulo VII de la Carta, incluyendo tanto sanciones no militares, como militares.

Desde la Filosofía de la Paz interesa señalar el esfuerzo de reconstrucción conceptual de la situación actual que puede ser analizado según la aproximación de estas estrategias -de esta racionalidad estratégica- a la racionalidad comunicativa propuesta en la primera parte de este trabajo. Es decir, el tipo de razones estratégicas que se den para considerar que el nuevo papel de la ONU y su transformación de acuerdo con la nueva situación mundial deben ser forzadas críticamente hacia el reconocimiento universal del derecho a la interlocución de todos los afectados, que es decir todos los seres humanos.

Estas reflexiones estratégicas serían concreciones conceptuales y operativas que deben regular los comportamientos internacionales e institucionales para garantizar la universalidad de la participación de todos los seres humanos y colectividades. Concreciones de la idea regulativa de justicia universal, como hasta ahora se ha entendido.

Pero, a la vez, son susceptibles de ser criticadas cuando se quedan en mera estrategia muchas veces revestida de realismo tomando como patrón crítico esta idea regulativa. Más todavía, desde esta filosofía del discurso, a partir del hecho de que se elaboren estos tipos de discursos por el mismo secretario general de la ONU o por cualquier otro analista de la política internacional, se está legitimando la reclamación de la realización de estas posibilidades mientras quede un solo ser humano que no tenga reconocido el derecho a la interlocución, el derecho a la palabra. Es decir, hay como un juego de interrelación entre la responsabilidad asumida al emitir discursos que apunten hacia la universalidad, y la fundamentación de los derechos a intervenir de los afectados. Por este motivo las instituciones que

pretendan ser mundiales deben usar mecanismos operativos que sean garantía de la intervención de todos los afectados. Es un ideal regulativo que no se puede eludir calificándolo de lejana utopía, sino que es regulativo precisamente porque da razones para forzar a la transformación de los hechos aceptados por posturas que se pretenden realistas y señala un horizonte hacia el que regular las conductas.

La realidad es que quien habla se compromete y legitima que se le exija el cumplimiento de esos compromisos. Además, parece que estos análisis hacen cada vez más evidente la necesidad de voces multipolares, no sólo de aquellos dos polos de la Guerra Fría, o sólo monoplolar, como intentan algunos estudiosos de la política exterior de Estados Unidos. Multipolares según los polos de reparto económico, pero también según las diferentes civilizaciones, culturas, organizaciones de la sociedad civil mundial o global, que demuestran cada vez más la insuficiencia de la ecuación soberanía igual a Estado.

La última consideración de este trabajo está relacionada con las conceptualizaciones de mundos futuros que también se han realizado por investigadores de la paz como Johan Galtung, o especialistas en relaciones internacionales como Richard Falk. Es otra manera de realizar la mencionada reconstrucción que más bien se propone directamente como construcción. De hecho, la aceptación por Falk de las críticas a la modernidad por parte de los postmodernos le posiciona del lado de un postmodernismo que no sólo no es deconstructivo, sino que pretende ser constructivo, como él mismo lo califica. Después de impulsar el compromiso con la elaboración imaginativa e intelectualmente rigurosa de mundos alternativos dentro del Proyecto de Modelos del Orden Mundial (WOMP) en los años 80, recientemente (1993) ha colaborado en una nueva propuesta que ya considera la situación del mundo después de la Guerra Fría. Marcando distancias respecto de la declaración de George Bush en 1991, que predicaba un nuevo orden mundial desgraciadamente concretado el año siguiente en la guerra del Golfo, Falk y sus colaboradores están profundizando en la idea ya conocida de constitucionalismo global que, a pesar de reconocerse como normativo, no quiere caer en el legalismo.(9) Por constitucionalismo global entienden

"un conjunto de normas, reglas, procedimientos e instituciones transnacionales, diseñados para guiar una política de transformación dedicada a la realización de valores de un orden mundial, tanto dentro, como entre los tres sistemas de política que se interrelacionan en un mundo interdependiente. El primer sistema, el sistema de los estados, está formado por los actores estatales territoriales y la infraestructura de corporaciones, bancos, ejércitos y medios de comunicación que los sustentan y que están transnacionalizándose cada vez más. El segundo sistema está formado por instituciones gubernamentales internacionales, incluyendo el sistema de Naciones Unidas. El tercer sistema está representado por grupos no estatales e individuos que actúan a través de organizaciones no gubernamentales (ONGs), asociaciones de ciudades de diferentes clases, y movimientos sociales críticos. El constitucionalismo global es también considerado como un proceso dedicado a profundizar y ampliar la democracia tanto dentro de los límites de los estados como traspasando sus fronteras, así como sugiriendo prácticas democrá-

ticas dentro de todos los niveles de la actividad política, incluyendo las instituciones internacionales. La realización con éxito del constitucionalismo democrático global, a diferencia del federalismo mundial tradicional, no implica necesariamente ninguna centralización ulterior en una autoridad mundial y, realmente, puede funcionar en la dirección opuesta afirmando las tendencias hacia la emergencia de una sociedad civil global desde abajo".(9)

La cita es larga pero es muy importante para un compromiso con la reconstrucción de las posibilidades reales -comprometidas con la transformación de la realidad- de ir guiándose por lo que la Filosofía de la Paz -basada en la Filosofía del Discurso- descrita, se llama la instauración de la paz justa. Justicia entendida como ajuste del reconocimiento universal del derecho a la interlocución, a la participación en las decisiones de unos seres humanos que afecten a otros y que, ya se ha dicho reiteradamente, son todas. Estas son las garantías para todos los seres humanos, a reclamar de las responsabilidades de organismos internacionales como la ONU, por encima de la viejas y quizá obsoletas razones de Estado. Responsabilidades derivadas, o si se quiere dicho más filosóficamente, fundamentadas en los discursos públicos que nuestra tradición occidental, con todos los prejuicios enumerados al principio, ha hecho sobre ella misma.

El compromiso ético y filosófico —de la Etica y la Filosofía del Discurso— de organizar las razones estratégicas, en este caso de transformación de la ONU, bajo la vigilancia de la idea regulativa de la racionalidad comunicativa que defiende el reconocimiento universal del derecho a la palabra como característica peculiar de los seres humanos se ha tratado de interpretar como un compromiso para la instauración de una paz justa. No es una utopía alejada de la realidad sino un compromiso hecho explícito a partir de los lazos de solidaridad racional que mostramos los seres humanos en la práctica de nuestras relaciones que, como decía Kant, enuncian el veto irrevocable de la razón práctica: "No debe de haber guerra. Instaurad la paz."

Referencias bibliográficas

- APEL, K. O., DUSSEL, E., FORNET B., R. (1992): *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México: Siglo XXI.
- APEL, K.O., CORTINA, A., ZAN, J. de, MICHELINI, D. (eds.) (1991): *Ética Comunicativa y democracia*, Barcelona: Crítica.
- APEL, Karl-Otto (1990 a): "Una Ètica de la co-responsabilitat per Europa i el món", CASTIÑEIRA, Àngel (ed.), *Europa a la fi del segle XX*, Barcelona: Acta, Quadern núm. 6.
- APEL, Karl-Otto (1990b): "La problemàtica que planteja una macroètica universalista de la corresponsabilitat", CASTIÑEIRA, Àngel (ed.), *Europa a la fi del segle XX*, Barcelona: Acta, Quadern núm. 6.

- BENNIS, Phyllis and MOUSHABECK, Michel (1993): *Altered States. A reader in the New World Order*, with an Introduction by Noam Chomsky, New York: Olive Branch Press, Interlink Publishing Group.
- BOUTROS-GHALI, Boutros (1992): *Un programa de paz: Diplomacia preventiva, establecimiento de la paz y mantenimiento de la paz*, New York: Secretaria General de las Naciones Unidas.
- CORTINA, Adela (1985): *Razón Comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca: Sígueme.
- CORTINA, Adela (1993): *Ética Aplicada y Democracia Radical*, Madrid: Tecnos.
- CHOMSKY, Noam (1993): *Año 501. La conquista continúa*, Madrid: Libertarias.
- DEUTSCH, Eliot (ed.) (1991): *Culture and Modernity. East-West Philosophic Perspectives*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- EVANS, Gareth (1993): *Cooperating for Peace. The Global Agenda for the 1990s and Beyond*, St Leonards (Australia): Allen & Unwin.
- FALK, Richard (1992): *Explorations at the Edge of Time. The Prospects for World Order*, Philadelphia: Temple University Press.
- FALK, Richard A., JOHANSEN, Robert C. and KIM, Samuel S. (1993): *The Constitutional Foundations of World Peace*, Albany: State University of New York Press.
- GARCÍA MARZÁ V.D. y MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (eds.) (1993): *Teoría de Europa*, València: Nau Llibres.
- GARCÍA MARZÁ, V. D. (1993): *Teoría de la democracia*, Valencia: Nau Llibres.
- GARCÍA MARZÁ, V. Domingo (1992): *Ética de la Justicia*, Madrid: Tecnos.
- GRIFFIN, David Ray and FALK, Richard (eds.) (1993): *Postmodern Politics for a Planet in Crisis*, Albany: State University of New York.
- HABERMAS, Jürgen (1990): *Pensamiento postmetafísico*, traducción de Manuel JIMENEZ REDONDO, Madrid: Taurus.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (1993): “Explicitación de la Racionalidad Europea”, GARCÍA MARZÁ, V. D., MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (eds.), *Teoría de Europa*, València: Nau Llibres.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (1993): “Individu, autonomia i solidaritat”, Barcelona: Centre d'Estudis Contemporanis de la Generalitat de Catalunya (en prensa).

- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (1994): "La Filosofía de la Paz y el Compromiso Público de la Filosofía", MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (ed.), *Teoría de la Paz*, València: Nau Llibres.
- NACIONES UNIDAS (1991): *Carta de las Naciones Unidas y Estatuto de la Corte Internacional de Justicia*, Nueva York: Servicios de Información Pública.
- PIRIS, Alberto (1993): "El debate sobre las operaciones de mantenimiento de la paz de la ONU", CIP-AGUIRRE, M. (ed.), *Anuario CIP 1992-93*, Madrid: CIP/ICARIA.
- RORTY, Richard (1993): "Human rights, rationality, and sentimentality", SHUTE, Stephen and HURLEY, Susan (eds.), *On Human Rights. The Oxford Amnesty lectures 1993*, New York: Basic Book, HarperCollins Publishers.