

## LA FILOSOFÍA PARA LA PAZ COMO RACIONALIDAD PRÁCTICA

Vicent Martínez Guzmán  
Universitat Jaume I (Castellón)

Como filósofos, sigamos la invitación de Foucault (1991; 1999; Habermas, 1988; Lyotard, 1993) de lanzar la saeta de nuestra reflexión filosófica al corazón del presente. De esta manera, preocupados más por la ontología del presente que por la teoría de la verdad, imitaremos a Kant cuestionando qué hay digno de ser recordado (*signum rememorativum*) en la caída de las Torres Gemelas y en el hundimiento del edificio del Pentágono, el 11 de septiembre de 2001. Al mismo Kant (1985) le preocupaba la Revolución Francesa que mostraba (*signum demonstrativum*) la disposición moral del ser humano para pronosticar (*signum prognosticum*) el futuro al que nos comprometíamos (Martínez Guzmán, 2001a).

Una primera reflexión digna de ser *recordada* es la *fragilidad y vulnerabilidad* de la lógica de la economía que nos hemos dado, a la vista de las torres perdiendo la potencia eréctil y fálica con que se habían erigido. En segundo lugar *mostraban* la misma fragilidad y vulnerabilidad respecto del máximo sistema de seguridad representado por el Pentágono que, incluso etimológicamente, era des-preocupado (*sine-cura*) de las otras y los otros (2001b). Finalmente ¿qué futuro nos aguarda? ¿Cuál es el *pronóstico*? Desgraciadamente era de esperar que al terror siguiera más terror con la declaración de guerra al terrorismo y nos quedáramos con la sensación de que "esto no tie-

ne remedio". También advertía Kant cuán proféticos resultan los políticos, "presuntos estadistas sagaces", que dicen que hay que "tomar a los hombres como son... y no como los pedantes sin mundo o los soñadores bien intencionados se imaginan que debieran ser". Con ello nuestros políticos olvidan que "este *como son* quiere decir: tal como nosotros los hemos hecho mediante una imposición injusta... esquivos y propensos a la revuelta" corroborando así sus propias profecías (Kant, 1985: 97).

No obstante, Kant se entusiasmaba con la "disposición moral de la humanidad" que aprendíamos de la Revolución Francesa "a pesar de la fragilidad humana": primero que "ningún pueblo debe ser impedido para que se dé a sí mismo la constitución que bien le parezca... y segundo... que sólo aquella constitución de un pueblo será en sí misma justa y moralmente buena (si)... tiende a evitar la guerra agresiva" (106).

Por tanto, parece que tenemos una "oscura metafísica moral" (1989, 21) por la que podemos hacernos las cosas de otra manera: es decir con vistas a la instauración de la paz (1991, 14). Es cierto que las potencias europeas que alardeamos de piadosas (30) hemos convertido el derecho cosmopolita basado en la hospitalidad, en conquista. Precisamente porque a los habitantes de los países a los que hemos ido "no se les tenía en cuenta para nada. (Los estados civilizados de nuestro continente) introdujeron tropas extranjeras, bajo el pretexto de establecimientos comerciales, y con las tropas introdujeron la opresión de los nativos, la incitación de sus distintos estados a grandes guerras, hambres, rebelión, perfidia y la letanía de todos los males que afligen al género humano" (28). Todo este "orden mundial" nos ha rebotado ahora con los dolorosos acontecimientos que estamos viviendo desde el 11 de septiembre.

Sin embargo, ya hemos dicho que tenemos una oscura metafísica moral por la que intuimos que tenemos la disposición moral para hacernos las cosas de otra manera. Aquí es donde surge la *filosofía para la paz como racionalidad práctica*: el problema de la paz no es un problema teórico. Más bien es la razón práctico-moral la que expresa en nosotros su veto irrevocable: no debe haber guerra (1989, 195). En la práctica de nuestras relaciones los seres humanos nos damos cuenta de cuánto bien y de cuánto mal nos podemos hacer unos y unas a otros y otras y nos pedimos cuentas por ello (1985: 71 ss), con la propuesta de ideales que deben ser comunicables y válidos para toda razón humana y que están sometidos a la publicidad de la crítica de la razón cuya sentencia no es más que el acuerdo entre ciudadanos libres (1978: A 821, 738 ss., 751 ss.; B 849, 766 ss., 779 ss.).

La filosofía para la paz como racionalidad práctica de inspiración kantiana parte del reconocimiento de la fragilidad humana: la naturaleza humana es como un tronco de leña que se quiebra con facilidad y resulta muy difícil de enderezar (1985, 50) si no fuera porque vivimos con las otras y los otros. Esta es mi interpretación (Martínez Guzmán, 2001a) a pesar de las versiones que consideran la racionalidad práctica de Kant como ejemplo de una racionalidad autosuficiente que no atendería la fragilidad del bien expresada en la tragedia griega y la prudencia aristotélica. Estoy de acuerdo con intérpretes como Martha Nussbaum (1995) cuando nos hacen caer en la cuenta de la fragilidad del bien, pero creo que puedo tomar la propuesta de asunción de esa fragilidad y de la vulnerabilidad humanas precisamente de los textos kantianos que acabo de mencionar.

Es más, la muerte suicida de los terroristas contra los edificios de Estados Unidos y la respuesta del Presidente Bush, se basan en esa falta de asunción de la vulnerabilidad y fragilidad de las relacio-

nes humanas. Es la vieja *hybris* de los mortales griegos que querían ser como dioses y eran vengados por Némesis, semejante a la tentación de la serpiente del Paraíso que ofrecía "ser como dioses" (Martínez Guzmán, 2001<sup>a</sup>, 117 ss.). Por este motivo la racionalidad práctica que estudio en la filosofía para la paz tiene que superar esa arrogancia masculina que, lejos de asumir la fragilidad y la vulnerabilidad, las considera valores femeninos y responde con una seguridad, despreocupada de las otras y los otros, carente de una ética del cuidado y basada en el sexismo y el sistema de la guerra (173 ss.). Las nuevas masculinidades que propugnamos a partir de las reflexiones feministas conjugan la lucha conjunta por la justicia para las mujeres y los colectivos que se han excluido de la vida pública, y el aprendizaje de la ternura, el cuidado y el cariño para los que también hemos sido ciegos los hombres por no asumir cuán vulnerables y frágiles somos los seres humanos y responder al miedo con agresión (2001c).

Es de otra mujer, Hanna Arendt (1996; 1998) de quien aprendemos que para hacer frente a la fragilidad que puede desencadenar conductas violentas que lleven a acciones imprevisibles, tenemos que construir espacios públicos de comunicación como una prolongación de la *polis* de los griegos. La racionalidad práctica que estudio en la filosofía para la paz se realiza en la esfera política en la que se comparten palabras y actos, en donde se ejerce el *poder comunicativo* (Habermas, 1984; Martínez Guzmán, 2001a, 124). El poder es la capacidad no sólo de actuar, sino de actuar concertadamente, tratando de llegar a acuerdos que son los que legitiman precisamente ese poder. Quizá faltaba feminizar nuestras relaciones para entender que lo que necesita el poder es la *legitimación* mediante la comunicación y la concertación. Es así como presentamos una alternativa a la tradición de al menos, Hobbes, Kant y Max Weber que legitimaban el uso de la violencia por parte del poder político, para acabar con su uso

arbitrario. La violencia puede ser justificable, pero nunca es legítima porque rompe la capacidad de actuar concertadamente.

En la práctica de nuestras relaciones aprendemos que los seres humanos tenemos capacidades, poderes, competencias para comunicarnos y pedirnos cuentas por lo que nos hacemos, decimos y callamos unos y unas a otros y otras. Pedirnos cuentas unos a otros por lo que nos hacemos, decimos y callamos es ejercer nuestra *libertad comunicativa*: la posibilidad de tomar postura frente a lo que nos comunicamos y nos callamos y sus pretensiones de validez (Habermas, 1998, 126). La violencia vengo interpretándola como la ruptura del poder comunicativo, de la intersubjetividad; como la privación del uso de la libertad comunicativa.

Como es sabido, esta racionalidad práctica que se expresa cuando hacemos uso de la libertad comunicativa produce un giro en la manera que tenemos de saber sobre las razones que nos damos y los sentimientos que expresamos, y de los que nos podemos pedir cuentas. Vengo denominando a ese cambio el giro epistemológico desde la actitud objetiva a la performativa, tal como se expresa en el siguiente cuadro:

GIRO EPISTEMOLÓGICO DESDE LA ACTITUD OBJETIVA A LA ACTITUD PERFORMATIVA DESCRIPCIÓN DE NUESTRA EXPERIENCIA COTIDIANA DESDE LA FENOMENOLOGÍA COMUNICATIVA.
---

|

ACTITUD OBJETIVA	ACTITUD PERFORMATIVA
Objetividad	Intersubjetividad
Perspectiva del observador	Perspectiva del participante
Relación sujeto-objeto	Relación entre sujetos

Referida a hechos	Basada en lo que "nos hacemos" unos a otros
Neutralidad respecto de valores	Valorativa
Sin asumir compromisos	Asume compromisos por lo que hace y valora
No sujeta a responsabilidad	Sujeta a que se le pida cuentas y a responder
Paradigma de la conciencia	Paradigma de la comunicación
Se pretende realista pero idealiza matemático-experimentalmente	Reconstruye posibilidades (competencias) humanas

(Martínez Guzmán, 2001a: 219, 114 ss.)

Como es igualmente conocido, podemos hacer este giro epistemológico de la racionalidad práctica hacia la performatividad porque también consideramos al lenguaje en acción como alternativa al lenguaje como descripción según las siguientes características en las que también vengo profundizando:

#### EL LENGUAJE EN ACCIÓN ALTERNATIVA AL LENGUAJE COMO DESCRIPCIÓN

EL LENGUAJE COMO DESCRIPCIÓN DE HECHOS	EL LENGUAJE COMO ACCIÓN HUMANA
Centrado en las oraciones gramaticales usadas para referir, constatar, enunciar o describir hechos. Seducción por la referencialidad o correspondencia con los hechos: emisiones constataivas	Centrado en lo que <i>nos</i> expresamos, proferimos, manifestamos o emitimos unos a otros: en lo que nos hacemos al hablar: emisiones performativas
Verdadero o falso, objetividad	Valoración de lo que nos hacemos de manera afortunada o desafortunada, intersubjetividad.
Dualismo: las expresiones de sentimientos son manifestaciones "externas" que describen sentimientos "internos".	Las acciones humanas no se pueden reducir ni a simples movimientos físicos ni a simples actos espirituales internos que tengo que exteriorizar. Es

	cada ser humano en toda su complejidad el que es el sujeto de sus acciones, sobre las cuales, los demás le pueden pedir cuentas o agradecerse las.
Yo sé más de mí mismo que las otras personas. Dificultad de acceder a la mente y sentimientos de esas otras personas.	Aprendo de mí con los otros. Reconozco mis propios sentimientos por mi capacidad de comunicación.
Causas objetivas que dificultaban la libertad y la responsabilidad.	Soy causa de mis propias acciones como tirar una piedra o hacer que otros hagan algo (consecuencias <i>perlocucionarias</i> ).

(220)

Quiero insistir en que este giro epistemológico y este cambio en la manera de entender el lenguaje, aunque quieren salir al paso de aquellas posiciones que consideraban “meros sentimientos” las propuestas morales de la racionalidad práctica y por eso reivindican su valor “cognitivo”, no por ello dejan sin atender los sentimientos. Es cierto que hemos vuelto a darnos cuenta de la importancia de los sentimientos gracias a los análisis feministas de las éticas del cuidado que denunciaban la masculinidad de las éticas racionales de la justicia (Gilligan, 1986) o de la maleabilidad de la sensibilidad en autores postmodernos como Rorty (1998). Sin embargo, el mismo intento de fundamentación que Habermas (1985) hace de la ética del discurso toma como punto de partida la fenomenología de los sentimientos morales de Strawson (1995).

Es así mismo cierto que yo mismo, influenciado por las propuestas del último Husserl (1991; Martínez Guzmán, 2001a, 20 ss.) pensaba que había que superar las aberraciones de la racionalidad con más racionalidad, con una racionalidad despierta que superara la falta

de compromiso de la racionalidad perezosa. Es en este contexto en el que llegué a profundizar con San Martín (1987; 1994) en la necesidad de una racionalidad fuerte y en la comprensión de la fenomenología como una utopía de la razón, aunque convertida en racionalidad comunicativa.

Sin embargo, es precisamente a partir de este compromiso por afrontar las aberraciones de la racionalidad, en la búsqueda de más razones para la razón, desde donde tuvimos la necesidad de abrir los ojos y dejar de ser ciegos a los presupuestos que podían hacer de la racionalidad pretendidamente universal, una racionalidad para seres humanos, masculinos, blancos de la parte norte y rica del mundo, *con todas las exclusiones que estos adjetivos implican*. Ya preveíamos la necesidad de replantearnos el sentido de Europa, del Occidente y la Modernidad buscando una racionalidad no étnica (San Martín, 1991). El mismo Habermas (1987, II, 567) afirma que la prueba definitiva de una racionalidad que quisiera asegurar su universalidad ha de basarse en su capacidad de comprensión de las culturas ajenas y en la autocrítica de cuánto hemos dejado de aprender de ellas.

Por todos estos motivos la racionalidad práctica que pretendemos trabajar en la filosofía para la paz que proponemos, da y pide razones y expresa sentimientos, está atenta a la categoría de género y al reconocimiento del cuerpo, busca una justicia tierna y una tierna justicia, promueve nuevas formas de entender las femineidades y las masculinidades, pretende una intersubjetividad que nos acerque los rostros de las otras y los otros, va más allá del desarrollo entendido a la manera del Norte y estudia las identidades híbridas de las situaciones postcoloniales (Martínez Guzmán, 2001a, 319 ss).

¿Qué indicadores tenemos desde esta filosofía para la paz como racionalidad práctica para afrontar el doloroso hito histórico del 11 de

septiembre? ¿Sólo decir que pare la guerra desde un aparente pacifismo ingenuo? ¿Llegar a aceptar de manera "realista" que esto no tiene remedio?

Vengo trabajando para subvertir la noción de "realismo". Lo que es real es que las relaciones humanas y las instituciones que creamos son y pueden ser de muchas maneras diferentes. Decir que la cruda realidad es que como alternativa al terrorismo no había más remedio que bombardear Afganistán, es decir sólo una parte de la realidad. Nosotros los pacifistas somos los realistas porque sabemos y proponemos que en la práctica de las razones que nos damos y los sentimientos que expresamos, esto es, en la filosofía para la paz como racionalidad práctica, podemos hacernos las cosas de muchas maneras diferentes y pedirnos cuentas por ello. Así en concreto y respecto a los acontecimientos dignos de ser recordados al estilo kantiano, nuestra reflexión filosófica como saeta al corazón de presente muestra los siguientes indicadores para hacernos las cosas de otra manera:

1) Que el 11 de septiembre se haya convertido en hito o señal histórica, muestra cuán ciegos estamos al terror de las injusticias de quienes vivimos en la parte dominante del mundo a costa del empobrecimiento económico, la marginación cultural y la ridiculización de creencias que dan sentido a las vidas de otras personas y colectivos. La alternativa es abrir los ojos, despertar a la razón, como decía Husserl, para que esté atenta a las señales históricas más sutiles que están en la base de esas injusticias, para que no se conviertan en hitos dolorosos como el que comentamos.

2) Evidentemente las injusticias mencionadas no justifican las muertes indiscriminadas expresadas en actos terroristas, pero tampoco el terror de bombardeos indiscriminados y por eso pedimos que cese la guerra. Estamos aprendiendo que no hay una violencia última

que acabe con todas las violencias y estamos trabajando en alternativas.

3) Entre las alternativas está, efectivamente, que el terrorismo de muertes indiscriminadas inmediatas, o de muertes indiscriminadas a largo plazo, no ha de quedar impune. Necesitamos tribunales penales internacionales para afrontar con justicia este tipo de problemas. Los Estados Unidos de América, entre otros países, están frenando la puesta en funcionamiento del Tribunal Penal Internacional que podría hacerse cargo de no dejar impunes estos dolorosos actos. Mientras, se podría crear un Tribunal Penal *ad hoc* que juzgara a los causantes de estos actos terroristas, como se ha creado uno para la antigua Yugoslavia y otro para Ruanda.

4) Necesitamos una ONU reformada que incluya los movimientos de la sociedad civil, los pueblos indígenas y otras naciones sin estado, con un Comité de Seguridad reformado que lidere las fuerzas policiales, no militares, para llevar a la justicia a quienes causaran estos actos y como política general.

5) Así mismo necesitamos organismos internacionales para afrontar con justicia la economía globalizada y el diálogo de culturas en contra de la promoción del choque de civilizaciones.

6) Ya advertía Kant que no estamos hablando de un gobierno mundial y que habrá algún estado que tendrá la tentación de convertirse en ese gobierno mundial. La naturaleza parece que quiere otra cosa y se vale de dos medios para ello: la diversidad de lenguas y de creencias.

7) Por este motivo las medidas globales de gobernabilidad han de ir acompañadas de formas locales de gobernabilidad, ejercicio de soberanía y potenciación de las propias posibilidades de desarrollo y modernización o actualización de las propias tradiciones.

8) Incluso podemos pensar medidas más personales como la introducción de mayor austeridad en nuestras vidas para frenar el proceso de generación de empobrecimiento y nuestro compromiso con un consumo sostenible y no depredador respecto de la naturaleza y con justicia respecto de nuestras relaciones con las otras y los otros.

Estas y seguramente más, son razones, pero también intuiciones y presentimientos, que en la práctica de las investigaciones de nuestras propuestas de filosofía para la paz estamos madurando y tratando de poner en práctica desde múltiples perspectivas, naciones, culturas y creencias. Desde mis propios presupuestos son ejercicios de racionalidad práctica que se ponen a prueba ellas mismos al someterse a la publicidad de la crítica de la razón cuya sentencia no es más que el acuerdo entre ciudadanos libres, como decía Kant.

### Referencias bibliográficas

- ARENDRT, H. (1996), *La condición humana*, Barcelona: Ediciones Paidós.
- (1998), "Sobre la violencia", en H. ARENDRT (ed.) *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1998.
- FOUCAULT, M. (1991), "¿Qué es la Ilustración? Resumen del curso de 1983" en *Saber y Verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991, pp.197-207.
- (1999), "¿Qué es la Ilustración?" en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 335-352.
- GILLIGAN, C. (1986), *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- HABERMAS, J. (1984), "El concepto de poder de Hanna Arendt", en J. HABERMAS (ed.) *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984.
- (1985), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985.
  - (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987.
  - (1988), "La flecha en el corazón del presente. Acerca de la conferencia de Foucault sobre '¿Qué es la Ilustración?' de Kant", en J. HABERMAS (ed.) *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988, pp. 98-103.,

- 
- (1998), *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998.
- HUSSERL, E. (1991), *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991.
- KANT, I. (1978), *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978.
- (1985), *Filosofía de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
  - (1989), *La Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989.
  - (1991), *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1991.
- LYOTARD, J.-F. (1993), *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Barcelona, Gedisa, 1993.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (2001a), *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria, 2001.
- (2001b), "Hacia una paz insegura", *El País Comunidad Valenciana*, 15 de octubre.
  - (2001c), "Roles masculinos y construcción de una cultura de paz", Ponencia presentada en San Sebastián en el Congreso de EMAKUNDE Instituto Vasco de la Mujer: *Los hombres ante el nuevo orden social*.  
<http://www.saioa.net/Saioanet/emacongreso/cast/martinezcast.htm>.
- NUSSBAUM, M. C. (1995), *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995.
- RORTY, R. (1998), "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad", en S. Shute y S. Hurley (eds.), *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993*, Madrid, Trotta, pp. 117-136.
- SAN MARTÍN, J. (1987), *La Fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- (1991), "El sentido de Europa", en D. GARCÍA MARZÁ Y V. MARTÍNEZ GUZMÁN (eds.), *Teoría de Europa*, València, Nau Llibres, 1991.
  - (1994), *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid, UNED, 1994.
- STRAWSON, P. F. (1995), *Libertad y resentimiento*, Barcelona, I.C.E./ UAB/Ediciones Paidós, 1995.