

# La responsabilitat de pensar la pau a la fi del mil·leni\*

VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN  
Universitat Jaume I

## 1. Actualització de l'herència kantiana

Sembla que acabar un mil·leni convida a fer balanç de com ens ha anat i d'allò que farem amb el futur. Ara anem a acabar el segon, segons la nostra manera de comptar el temps. Per la «nostra manera» vull dir la d'aquella part de la humanitat del nord, rica, desenvolupada, hereua d'una manera de conrear les relacions humanes, d'una manera de fer cultura: la dels grecs, romans, cristians, moderns i il·lustrats; cultura masclista d'éssers humans de color blanc. Cal deixar ben clars els nostres trets... i els nostres prejudicis, de bell antuvi.

En aquesta tradició cultural tenim precedents de l'encís per la fi del primer mil·leni que venen de l'Apocalipsi (20, 1-3): «Després vaig veure baixar del cel un àngel, amb la clau de l'abisme infernal i una gran cadena a les mans. L'àngel agafà el drac, la serp antiga, l'anomenat Diable i Satanàs, l'encadenà per mil anys i el llençà a l'abisme infernal, on el tancà amb pany i clau i segellà la porta perquè durant mil anys no enganyi més els pobles. Passats mil anys, ha de ser deslligat per poc temps». Alguns dels primers cristians creien en un regne de pau d'una durada de mil anys abans del judici final. Durant la Modernitat va venir la Reforma i alguns moviments (pietistes, adventistes, mormons) reivindicaven aquest regne de pau i justícia de mil anys. També es poden considerar mil·lenaristes aquells moviments religiosos o polítics que creuen en algun tipus de realització final, en la història, d'una època de justícia i pau plenes.

Sembla doncs que, en la nostra tradició, la fi d'un mil·leni comporta el replantejament de què fer amb el futur i, aleshores, una certa manera de mirar la història que ha passat i la que ve, i una certa manera de pensar un futur amb pau i justícia. Així ho va veure Kant (1985: 95 ss.) fa dos-cents anys: com hem d'encarar el futur? progressa el gènere humà cap allò que és millor? És una pregunta moderna i il·lustrada. Pregunta pel futur de la totalitat dels éssers humans repartits per tota la terra. És una manera «profètica» de mirar la història. No una adivinació quasi màgica del que passarà, sinó expressió *del compromís dels qui es representen com hauria de ser el futur, amb la construcció d'aquest futur*. Alhora, serveix de denúncia d'aquelles afirmacions d'alguns polítics (els *moralistes polítics* que només usen l'astúcia de les serpents) quan diuen que als éssers humans hem d'acceptar-los com són i no podem fer res per millorar-los. Així, profetitzen que tot seguirà igual i que açò no té remei (97). De fet, el que estan profetitzant és el que ells mateixos

---

\* Aquest treball forma part del projecte d'investigació «El discurs de la pau i la democràcia a la fi de la guerra freda» finançat per la Generalitat Valenciana amb el codi 2417/94 (DOGV 31-1-95).

estan produint, però amb aquesta argumentació amaguen la seua responsabilitat. Per això l'alternativa és la del *polític moral*, compromés amb la construcció del futur segons les idees de la raó, mediatitzant aquella astúcia de les serpents amb la candidesa de les colometes (1932: 53, 57).

D'acord amb això vaig a proposar una manera d'assolir la responsabilitat de fer la història, de construir el futur «amb filosofia». Aquesta pot ser *escolar*: la que busca la unitat de tots els coneixements en un sistema, la perfecció lògica del coneixement. Però també es pot traure la filosofia al carrer (Martínez Guzmán, 1995), utilitzar la noció *mundana* de la filosofia. Aquesta noció apunta a l'*ideal del filòsof* compromés a esbrinar de quina manera tots els coneixements s'avenen o es conformen a les finalitats essencials de la raó humana. Entre aquestes finalitats essencials de la raó humana, la que podem considerar suprema és la que té en compte el destí de l'ésser humà. Aquest ideal del filòsof, en el sentit mundà de filosofia, no té cap nom, no és cap filòsof concret, *està en tota raó humana* que pot posar en qüestió tot coneixement o tota afirmació per veure si es conforma o no a allò que tots podríem dir que hauria de ser el destí de l'ésser humà. En aquest sentit la filosofia mundana és filosofia *moral* que no es pot aprendre com a tal filosofia. Només es pot aprendre a filosofar (Kant, 1978: A 838 ss./B 866 ss.). Per això la seua teoria està fortament lligada a la pràctica i, quan no ho està és perquè encara necessitem més teoria (1986).

Així doncs, una de les tasques del prototip del filòsof és fonamentalment *crítica*: Porta a declarar davant del tribunal de la raó tota afirmació, tot coneixement, tant si pretén ser vertader, com bell, bo o just (Lyotard, 1993). S'esforça per empentar cap el futur, per comparar el que hi ha amb el que hauria d'haver, adoptant el *punt de vista* de la reflexió filosòfica per damunt de l'experiència. El punt de vista que té en compte que estem parlant de la llibertat dels éssers humans i, en aquest sentit no podem *predir* el que faran, però si podem raonar sobre el que *hauríem* o *deuríem* fer. Sí que podem demanar-nos responsabilitat per com estem construint el futur (Kant, 1985: 102).

Des d'aquest punt de vista, no tenim experiències concretes a favor de l'ideal, més àviat trobem experiències en contra. Però tenim senyals històrics (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*) que assenyalen cap on hauríem d'anar, i orienten i serveixen de criteris per criticar les desviacions de la tendència dels éssers humans cap a allò que considerem millor (104). Un d'aquests senyals és la manera de pensar i l'ànim, coratge o esperit manifestat pels que van veure, els espectadors, de la revolució francesa, no la mateixa revolució, els revolucionaris ni els seus enemics. Aquesta manera de pensar i aquest ànim tenien les següents característiques:

1) S'expressen públicament en el sentit de l'ús públic de la raó no sotmés a l'obediència de l'ús privat. Com a ésser humà instruït, cult, cadascú té el dret de raonar lliurement i discutir sobre les institucions (1985: 28 s.) La prohibició de l'ús públic de la raó impedeix el progrés dels pobles. Per això una de les funcions dels filòsofs és la reivindicació pública de la justícia, si cal, davant de l'estat (1985: 111). És més: «les accions que fan referència al dret d'altres homes, són injustes quan llurs raons no admeten publicitat» (1932: 72). Però tampoc són arbitriietats subjectives. El punt de vista filosòfic que marca l'ideal cap el que hem d'anar, per damunt de la mateixa experiència, ha de ser comunicable i vàlid per a tota raó humana (1978: A 821/B 849). Està sotmés a la publicitat de la crítica de la



raó la sentència de la qual no és més que l'acord entre ciutadans lliures (A 738 ss. 751 s./ B 766 ss. 779 s.)

2) A més, aquesta manera de pensar i aquest ànim que manifesten els espectadors de la revolució francesa, entesos com a signes històrics de què hauríem de fer, suposen l'actitud de *participar*, de prendre partit pels ideals d'aquest fet històric. Prenen partit de manera *entusiasmada* pels ideals (1985: 106 s.). L'entusiasme, sentiment sublim, admiració apassionada, ajuda els espectadors de la revolució francesa, ajuda els filòsofs, ajuda els éssers humans, a imaginar els ideals cap els que hem de tendir i que no se'ns donen en l'experiència (Lyotard, 1993: 68 ss.). Aquesta participació entusiasmada per la imaginació de l'ideal converteix tota pregunta filosòfica, aquella pregunta de Kant «Què és la Il·lustració?», en una pregunta per la seua actualitat, en una pregunta per la nostra actualitat, en una ontologia del present (Foucault, 1986). D'aquesta manera, la reflexió filosòfica es converteix en sageta que apunta cap el cor del present (Habermas, 1988).

3) En tercer lloc, aquesta manifestació pública i entusiasmada participativa en els ideals de la revolució francesa, és *desinteressada*. Vol dir sense mirar l'interés personal o egoista. És més, és una manifestació pública que corre el risc de ser reprimida quan es fa per súbdits de les monarquies absolutes. Aquesta manca d'interés egoista és la que demostra un *caràcter moral* en tot el gènere humà que ens dóna esperances de progressar. Reconèixer en els éssers humans aquest entusiasme que es compromet amb l'ideal moral, malgrat els riscos i perills personals, sense mirar els interessos personals, és reconèixer una *disposició moral* en el gènere humà. Reconèixer la causa del desig entusiasmada de participar en els ideals més enllà de l'experiència, és reconèixer una manera moral de situar-se, de posicionar-se davant del que passa, davant de la història, davant del que fem (Kant, 1985: 105 s.). És el reconeixement d'una disposició, una capacitat, una aptitud, una competència moral en tots els éssers humans.

4) Finalment, el contingut de la Revolució Francesa que produeix aquest entusiasme, com a mostra de la disposició moral de la humanitat, té dos aspectes. Primer, respecte del *dret* aprenem que no s'ha d'impedir que cada poble es done a ell mateix la constitució que li sembla. Segon, respecte de la *finalitat* que s'hauria de convertir en *deure*, una constitució només serà justa i moralment bona si tendeix a evitar la guerra, font de tots els mals i de tots els costums (106). Com a contrapartida, aprenem que l'establiment universal i durador de la pau ha de ser el fonament de totes les lleis, de tot el dret (1989: 195). El que és important d'aquesta constitució, sense detenir-nos en els condicionaments històrics del propi Kant, és que obliga els governants a governar segons lleis que el poble mateix s'hauria de donar en harmonia amb els drets naturals dels éssers humans. De manera que els qui obeeixen la llei, són els qui l'han de dictar. Són els mateixos ciutadans els qui han de decidir si volen entrar en guerra o no (1935: 21). Nosaltres anomenaríem aquesta manera de governar, democràcia participativa. Kant, que tenia una altra idea de democràcia, ho anomenava república. El que és important, però, és la proposta d'un ideal d'organització de tota societat (*respublica noumenon*) fonamentada en la idea regulativa de la pau, en la que tots els pobles es puguin donar a ells mateixos la constitució concreta (*respublica phaenomenon*) que més els parega adequada segons les seues circumstàncies històriques, tradicions, cultures, etc. Però sempre amb mires a la construcció d'una societat cosmopolita en pau (1932: 18 ss.; 1985:108 113, 115).

Per tant, els éssers humans sabem de quina manera les coses podrien ser diferents del que són. Hi ha senyals que ens fan saber que les coses podrien ser d'una altra manera tot i reconèixer que, com estem parlant del que afecta a la llibertat dels éssers humans, podem no complir els nostres deures morals. Però no tenim excusa per a apel·lar a la intrínseca maldat de la naturalesa humana. Sabem que podria ser diferent i això ens entusiasma i ens obliga a prendre partit i autoritza a uns i altres que ens demanem l'apropament a aquest punt de vista moral de fer les coses.

És en aquest sentit que podem dir que els éssers humans podem progressar cap el que és millor, construir un futur millor. Exigint-nos mútuament l'exercici de les capacitats morals que, juntament amb els desastres de la nostra convivència, també sabem que tenim. Els fracassos del progrés d'aquesta capacitat moral, més que una demostració en contra (109), són un repte que encara ens compromet més en la construcció del futur. És clar que senyalar els fracassos i la misèria humana que frenen el progrés de la capacitat moral de la humanitat, pot ser considerat irònicament com aquell malalt, a punt de morir-se, que per consolar-lo el metge cada dia li comentava que millorava un aspecte: avui té millor el dolor de cap. Ara ja no li fa tan de mal l'intestí... El pobre malalt pensava que «estava morint-se de milloria» (117). Tanmateix, tot el conjunt de desastres que ens passen també ens poden fer aprendre, fins i tot per raons egoistes, que així no podem seguir. Podem interpretar el que passa, atribuint una intenció a la naturalesa que ens fa pensar que acabarem destruint-nos i que, aleshores, hem de buscar alternatives (1932: 37 ss.; 1985: 57 ss.)

Tenim, doncs, un ideal moral de convivència en pau cap el qual hem de ser educats perquè, una vegada més, estem parlant dels éssers humans que ens caracteritzem per la nostra llibertat i podem fer les coses de maneres diferents fruit de la nostra «insociable sociabilitat» (46). De vegades ens mostrem com animals que necessiten d'un amo, com arbres que, aïllats, tenen tendència a créixer torts i només al mig d'altres arbres poden adreçar-se (50). Aquesta educació serà conscient que el millorament dels éssers humans, el compliment de les seues finalitats no es dona en uns quants individus sinó que és qüestió de tota la espècie (1935: 224; 1990: 73 ss). Però, en qualsevol cas, és una educació que sap cap on ha d'anar i en aquest sentit ve des de dalt. Som conscients de quan difícil és l'educació no només per tenir *bons ciutadans*, sinó amb tendència al bé, éssers humans capaços de progressar. L'estat hauria d'encarregar-se d'aquesta educació en lloc de gastar tants diners amb la guerra. És més, el mateix estat s'hauria de renovar perquè l'aplicació d'aquest compromís amb el progrés de la humanitat implica també el seu millorament. Finalment, atès que els mateixos mestres també són éssers humans immersos en aquest procés, som conscients que només a poc a poc i, negativament, anirem superant la guerra en el procés de construcció d'aquella constitució en la qual tots participem, fonamentada en la idea de pau (1985: 115 ss.).

En resum, la manera filosòfica heretada de Kant que proposem per encarar el futur a la fi del mil·lenni té les següents característiques: 1) S'ha de basar en un procés educatiu de discussió pública i de reivindicació de la justícia. 2) Això suposa la participació en els processos de reconeixement de la capacitat moral dels éssers humans de fer les coses de manera diferent i demanar-nos responsabilitat del que fem, preguntant-nos en cada moment per allò que ens està passant en el nostre propi present. 3) La interpel·lació mútua i la



participació en processos públics de discussió s'ha de basar en un punt de vista que, tot i reconèixer els interessos personals, tracte de superar-los amb l'adopció d'un punt de vista moral universal. 4) Políticament, aquest reconeixement de la capacitat moral dels éssers humans s'ha de plasmar en el dret de cada poble a donar-se la constitució que més li sembla adequada, i en el fonament d'aquesta constitució en l'ideal de pau.

## 2. Una perspectiva de futur des de la Investigació per a la Pau

Aquesta actualització de les propostes de la filosofia de la pau de Kant, em porten a analitzar les aportacions dels investigadors de la pau que també ens donen raons per encarar el futur en el marc de la interpel·lació mútua per la responsabilitat que tenim en la seua construcció. És sabut que la Investigació per a la Pau va sorgir en els anys 50 i 60 com un camp d'estudi, ensenyament i recerca als països nòrdics inspirada per Johan Galtung i, als Estats Units, entre altres, per Kenneth i Elise Boulding i Anatol Rapoport.

L'aportació més rellevant de Galtung ha estat l'anàlisi de les classes de violència que, com a alternativa, tenen tres conceptes de pau. Així, la violència directa tindria com alternativa la pau negativa, la mera absència d'agressions físiques, matances directes, violacions... La violència estructural es produiria quan hi ha un desajust en el desenrotllament de les necessitats bàsiques de tot ésser humà (benestar, seguretat, llibertat i identitat). Podríem dir que si les estructures d'organització de les relacions humanes no satisfan aquestes necessitats bàsiques per a tothom hi ha una situació d'injustícia social. L'alternativa és la construcció de la pau positiva entesa com a compromís per la construcció de la justícia social. Els discursos, símbols, obres d'art, literatura, etc. que tracten de legitimar alguns dels altres dos tipus de violència, constitueixen la violència estructural. L'alternativa és el compromís per una nova cultura, la cultura de la pau (Galtung, 1985; 1990).

Des de la meua reflexió filosòfica, el repte està en omplir de contingut la tasca de construcció de la *pau positiva* mitjançant la creació de la nova cultura, la cultura de la pau. La paraula pau forma part d'aquell tipus de paraules que, en voler copsar el seu contingut positiu, sempre ens deixa en situació d'analitzar el seu oposat, allò que exclou (1975: 173, 181 ss.; Austin, 1981: 97 ss). «Deixeu-me en pau» sembla al·ludir a «no em digueu res», «no em destorbeu». «La pau de Dayton per a Bòsnia» vol dir que «ja no» es maten. Si encara seguim preguntant: però, hi ha pau a Bòsnia ara mateix?, hem de saber exactament què tractem d'evitar, què volem excloure per tal d'entendre què vol dir «pau» en un context i en un altre. Vols dir que *no* hi ha prou en no matar-se? Vols dir que *no* s'insulten per raons de pertinença a una ètnia o altra? Vols dir que encara *no* hi ha justícia social?... En aquest sentit, podem considerar la paraula pau com una paraula *dimensional*, una dimensió d'avaluació de les relacions humanes. Per això la construcció de la pau positiva sempre ens empenya cap al futur, assenyalant com a idea regulativa en el sentit de Kant, cap on hem d'anar i què hem d'excloure. Així es converteix en criteri d'avaluació del nostre comportament.

Segons Kenneth i Elise Boulding l'empenya cap al futur és una de les més importants tasques de la Investigació per a la Pau. M'agrada comparar les reflexions d'aquest autor i aquesta autora, amb el compromís quantià de mirar la història per tal de construir el futur, mencionat a la primera part d'aquest treball. E. Boulding ressalta el paper de la imaginació

social per a l'educació de la pau: la capacitat de veure el present d'una manera nova i considerar *allò que encara-no-és* de manera positiva. Alhora, hem de considerar la història com una successió d'actes de la imaginació que inspiren l'acció dels éssers humans cap a la realització d'allò imaginat (Boulding, 1988: 116). Però recordem l'anècdota de Kant d'aquell malalt que «es moria de milloria». És clar que moltes vegades ens quedem decebuts perquè tantes i tantes coses imaginades no s'han complit. Després de dos-cents anys de les propostes kantianes encara seguim ressolent els nostres conflictes per les raons de la força. K. Boulding ens ensenya que la decepció ens força a revalorar la nostra percepció dels models de funcionament del passat i ens empena a canviar la nostra imatge del futur (Boulding i Boulding, 1994: 2).

Hi ha com un caràcter normatiu en aquesta proposta de futur que, malgrat les decepcions, legítima els criteris pels quals els uns ens podem demanar als altres que fem les coses d'una altra manera. Rapoport, que com K. Boulding aplica una concepció «sistémica» i, en certa mesura, influenciada per la teoria biològica de l'evolució, ha escrit un preciós llibre en el qual proposa que «ja ha arribat el temps de la pau» (1992). La idea de pau ha estat latent durant més de vint segles. El desenrotllament de l'esfera intel·lectual (nooesfera) ja té suficients ingredients perquè la idea pugui subsistir. Cal, doncs, estudiar com ha evolucionat la institució de la guerra i estudiar les seues característiques sistemàtiques. Així aprenem que la cooperació i el conflicte entre els éssers humans són dues cares de la mateixa moneda. Però també cal estudiar les diferents concepcions de la pau, tot i que no és una institució. Kant deia que la pau ha de ser instaurada.

Una aportació fonamental per a la Investigació per a la Pau ha estat la d'especialistes en relacions internacionals. En els anys 80, el mateix Galtung va col·laborar, entre d'altres, amb Richard Falk en el que s'anomenava *Projecte de Models de l'Ordre Mundial* (WOMP). Recentment, Falk ha proposat importants reflexions que ens poden ajudar en el nostre compromís d'empenyar la història cap el futur. Un punt important és una actitud crítica envers certs desenrotllaments dels ideals de la Modernitat que en aquest treball he interpretat tot proposant una interpretació de les aportacions de Kant. Se sap que les desviacions que han sofert les propostes de la Modernitat, han arribat a ser denunciades fins i tot negant qualsevol possibilitat de realitzar-les. La història ens ha demostrat que aquests ideals de racionalitat aplicada al progrés i a l'emancipació de l'espècie humana, tantes i tantes vegades, ha amagat relacions de poder i l'opressió d'uns éssers humans per uns altres. Foucault ha denunciat la relació entre saber i poder com una herència de la noció nietzschiana de la voluntat de poder. Derrida (1989) ha proposat una crítica al logocentrisme que ens deixaria sense la possibilitat de construir o reconstruir res. Només podríem *desconstruir*. Lyotard (1984) ha popularitzat la denominació de *postmodernitat* per aquesta actitud.

També Richard Falk considera que hem d'adoptar una actitud crítica envers la Modernitat. Així, també considera que les seues propostes són «postmodernes» (Griffin i Falk, 1993). Però, en la meua interpretació, és una concepció de la postmodernitat que tracta d'afrontar críticament les insuficiències en la realització dels ideals de la Modernitat i de construir una nova xarxa de conceptes que ens oriente normativament cap el futur. A mi m'agrada anomenar-la transmodernitat. Falk proposa un tipus de reflexions superadores de la Modernitat, capaces d'afrontar els reptes del «Nou Ordre Mundial» (Falk, 1992;



1993). Aquest «nou ordre» també serà una alternativa a l'expressió tal com va ser usada per George Bush en 1991 i que, desgraciadament, es va concretar l'any següent amb la Guerra del Golf. És clar que necessitem repensar l'ordre mundial, després de la fi de la Guerra Freda i la desaparició dels dos blocs que governaven el món des de l'acabament de la Segona Guerra Mundial. Però no per crear nous estils de guerres, contra el perill «islàmic» (sobretot si aquests islamistes tenen recursos petrolífers), o contra el reconeixement d'identitats ètniques com a Bòsnia o Ruanda (sobretot si ja no tenen recursos d'interés).

La construcció del futur a la fi del mil·lenni, des d'aquestes consideracions porta a Falk a proposar el que anomena «societat civil global» i «constitucionalisme global» (Falk, Johansen et al., 1993). Recordem que en Kant era fonamental la discussió pública que posara justícia en les relacions entre els éssers humans. En la tradició liberal podríem dir que aquesta discussió pública la fa la «societat civil», no necessàriament les institucions convencionals de govern o els aparells de l'Estat. És més, la societat civil ens pot defensar contra algunes decisions dels aparells de l'Estat. En aquest sentit, Falk va més enllà dels límits dels Estats i reivindica el paper de la «societat civil global». Reivindica un globalisme de baix a dalt, des de la base, popular, no necessàriament institucionalitzat políticament. A la fi del mil·lenni, la reivindicació de la societat civil global és un camí per a superar les desviacions de la racionalitat moderna reduïda a l'estatalisme, la guerra i el nuclearisme (Griffin and Falk, 1993).

La societat civil global de la transmodernitat està formada pels moviments per la democràcia i els drets humans, la protecció medi-ambiental i la política verda, la reinterpretació feminista i els moviments per la pau. Es tracta d'explicitar la destinació compartida de l'espècie humana —recordem Kant—, i la seua compatibilitat amb els sentiments d'identitat local, nacional i de civilització. La societat civil global és una «construcció de la ment i la imaginació, un enginy per a registrar iniciatives d'abast transnacionals i amb implicacions globals. Un procediment per al reconeixement de les aspiracions normatives a construir l'inevitable globalisme del futur sobre fonaments democràtics, que ha d'oferir resistència i ha de regular el globalisme que ve des de dalt i que sorgeix de l'elitisme tecnocràtic de la modernitat» (50).

Aquesta societat civil global sorgeix en el marc d'un constitucionalisme global que suposa la reconceptualització dels conceptes d'Estat i de sobirania. La noció de sobirania es basa en una completa congruència entre autoritat, capacitat, territorialitat i lleialtat. Els estats reclamen l'autoritat i la capacitat de proporcionar seguretat i benestar al poble dintre del territori, a canvi de lleialtat i obediència (199). En la mesura que, per exemple, el concepte de seguretat ha anat transformant-se de seguretat en termes militars a seguretat econòmica i finalment en seguretat ecològica, aquests conceptes necessiten ser repensats. Així, la sobirania de l'estat està desafiada almenys per: 1) l'increment a escala global de les interdependències en les esferes econòmica, monetària, tecnològica, política, militar, cultural, interpersonal, social i ecològica. 2) L'increment de la capacitat dels éssers humans per a alterar els processos de sosteniment de la vida de la Terra. 3) L'increment de la capacitat de les generacions actuals de posar en perill la vida futura, tot produint una nova dinàmica en les relacions intergeneracionals. 4) Nous paradigmes i de coneixement científic sobre la forma en què la Terra funciona (Mische, 1993: 106). Sembla que la soberania de

la Terra és indivisible i que cal un marc més ample per a la seua concepció si hem de seguir pensant que ens assegura contra amenaces. Fins i tot entre els éssers humans podem parlar d'esferes de sobirania que poden funcionar al mateix temps, en una família, en un poble a nivell local, nacional, estatal, o en una autoritat global. En la relació entre els mons humans i no humans, tindríem els quatre sistemes de l'activitat planetària, la bioesfera, la tecnoesfera, la socioesfera i la noosfera. Fins ara el focus de la reflexió ha estat la sobirania en l'àmbit de la socioesfera.

Des d'aquest marc conceptual, el constitucionalisme global com a manifestació de la societat civil global, inclouria un conjunt de normes, regles, procediments i institucions transnacionals dissenyats per a guiar una política de transformació dedicada a la realització dels valors d'un ordre mundial dintre de i entre els següents tres sistemes: El primer, el sistema dels estats format pels actors dels estats territorials amb la seua infraestructura cada vegada més transnacionalitzada de corporacions, bancs, militars i mitjans de comunicació. El segon sistema estaria format per les institucions intergovernamentals que inclourien el sistema de les Nacions Unides. El tercer sistema estaria representat pel grups no estatals i els individus que actuarien per mitjà de les ONGs, associacions de ciutadans i moviments socials crítics. Així doncs, el constitucionalisme global és considerat com un procés dedicat a aprofundir i ampliar la democràcia intra i transestatal, així com a suggerir pràctiques democràtiques en tots els nivells de l'activitat política, tot incloent la de les institucions internacionals. La realització amb èxit d'aquest constitucionalisme global democràtic, a diferència del tradicional federalisme mundial, no implica necessàriament una ulterior centralització d'una autoritat mundial. Precisament pot treballar en la direcció oposada, tot afirmant les tendències cap a una societat civil global des de baix (Falk, Johansen et al., 1993).

Tot açò vol dir, doncs, que podem estimular la nostra imaginació per orientar les nostres accions de manera que les coses puguem ser d'una altra manera. De fet, en el que anomenem Filosofia de la Pau, estem estudiant amb rigor aquestes propostes dels Investigadors de la Pau. Des d'aquest estudi, tractem d'usar els instruments de reflexió filosòfica que tenim a l'abast per aprofundir en aquesta nova cultura, la cultura de la pau. No només amb una relectura dels clàssics, com en aquest treball hem fet amb Kant. També amb un diàleg amb les reflexions filosòfiques contemporànies que ens ajuden a aprofundir en els sentits de justícia que hem vist fonamentals per a la construcció de la pau positiva, la reconceptualització dels conceptes de sobirania, estat, societat civil, globalitat i la compatibilitat de les propostes morals universals amb el reconeixement de les identitats col·lectives en un marc multicultural. En això estem, assumint la responsabilitat de pensar la pau a la fi del mil·lenni.

## REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- AUSTIN, J. L. (1975): *Ensayos Filosóficos*, Madrid, Revista de Occidente.  
 — (1981): *Sentido y percepción*, Madrid, Tecnos.  
 BOULDING, E. (1988): *Building a Global Civic Culture. Education for an Interdependent World*, New York and London, Teachers College, Columbia University.  
 BOULDING, E. i K. E. BOULDING (1994): *The Future. Images and Processes*, London, Sage.



- DERRIDA, J. (1989): *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra.
- FALK, R. (1992): *Explorations at the Edge of Time. The Prospects for World Order*, Philadelphia, Temple University Press.
- (1993): «In Search of a New World Model», *Current History*, 92(573, abril), 145-149.
- FALK, R. A. I ALTRES (1993): *The Constitutional Foundations of World Peace*, Albany, State University of New York Press.
- FOUCAULT, M. (1986): «Seminario sobre el texto de Kant: "Was ist Aufklärung?"», dins Jarauta, F. ( ed. ) (1986): *La Crisis de la Razón*, Murcia, Universidad de Murcia: 13-25.
- GALTUNG, J. (1985): «Violencia, paz e investigación sobre la paz», dins Galtung, J. ( ed. ) (1985): *Sobre la Paz*, Barcelona, Fontamara: 27-72.
- (1990): «Cultural Violence», *Journal of Peace Research*, XXVII(3), 291-305.
- GRIFFIN, D. R. I R. FALK ( eds. ) (1993): *Postmodern Politics for a Planet in Crisis*, Albany, State University of New York.
- HABERMAS, J. (1988): «La flecha en el corazón del presente. Acerca de la conferencia de Foucault sobre «¿Qué es la Ilustración?» de Kant» 1988): *Ensayos políticos*, Barcelona, Península: 98-103.
- KANT, I. (1932): *La Pau Perpètua*, Barcelona, Barcino.
- (1935): *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Revista de Occidente.
- (1978): *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara.
- (1985): «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita» 1985): *Filosofía de la Historia*, México/Madrid/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica: 39-66.
- (1985): «¿Qué es la Ilustración?» 1985): *Filosofía de la Historia*, México/Madrid/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica: 25-38.
- , I. (1985): «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor (2º Capítulo de *El conflicto de las Facultades* )» 1985): *Filosofía de la Historia*, México/Madrid/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica: 95-122.
- (1986): *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos.
- (1989): *La Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos.
- (1990): *Antropología práctica (Según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785)*, Madrid, Tecnos.
- LYOTARD, J.-F. (1984): *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra.
- (1993): *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Barcelona, Gedisa.
- MÁRTINEZ GUZMÁN, V. (1995): «La Filosofía de la Paz y el Compromiso Público de la Filosofía» 1995): *Teoría de la Paz*, València, Nau Llibres.
- MISCHE, P. M. (1993): «Ecological Security in an Interdependent World», dins Falk, R. A. i altres ( eds. ) (1993): *The Constitutional Foundations of World Peace*, Albany, Sate University of New York Press: 101-128.
- RAPOPORT, A. (1992): *Peace. An Idea Whose Time Has Come*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.