
Ética y política internacional*

Héctor Cuadra**

La justicia es la primera virtud de las instituciones
sociales, como la verdad lo es de los sistemas
de pensamiento

John Rawls

Los límites y los fracasos que ha conocido,
en el curso de las últimas décadas,
la teoría de Relaciones Internacionales
son la clara muestra del carácter erróneo
de la oposición absoluta de origen positivista,
entre el ser y el deber ser

Philippe Braillard

A las víctimas del terrorismo que desató
la primera guerra del siglo XXI

Resumen

En este artículo, el autor señala que en los últimos 20 años ha surgido con gran fuerza una problemática que vincula a la Ética con el problema de la política, la política internacional y las Relaciones Internacionales, lo cual puede explicarse por los múltiples conflictos sufridos durante el siglo XX, que arrojan un saldo histórico negativo. Menciona que a pesar de las expectativas que se tenían para el siglo que recién terminó, éstas no se lograron materializar y, por el contrario, persisten problemáticas que auguran un panorama desolador, sobre todo a partir del 11 de septiembre. De tal suerte, el autor recurre a disciplinas como la Filosofía y la Política para abordar la relación existente entre Ética y Relaciones Internacionales. A través de la recuperación de diversos supuestos teóricos y su respectiva ilustración con numerosos ejemplos, manifiesta que la idea del artículo es poner de manifiesto la necesidad del referente ético en todas las acciones y discusiones a realizar, de manera que se construya una barrera frente al abuso del poder político.

* Nota aclaratoria: Terminamos la redacción de este trabajo días después de los atentados terroristas a Nueva York y Washington. No podíamos anticipar el resultado de las represalias del gobierno estadounidense ante tal hecho. Se dieron sin embargo todos los indicios de soberbia, irracionalidad, prejuicios, xenofobia, manipulación y chantaje ante gobiernos extranjeros. Y obsecuencia, entreguismo y cobardía de parte de muchos de ellos. Más que nunca es urgente el debate sobre el tema propuesto.

** Doctor en Ciencia Política por la Universidad de París. Profesor-investigador adscrito al Centro de Relaciones Internacionales de la FCPYS-

Abstract

In this article, the author points out that in the last 20 years has arisen with great force a problem that links the Ethics with the politics' problem, the international politics and the International Relations, that which can be explained by the multiple suffering conflicts during the XXth century that throw a negative historical balance. He mentions that in spite of the expectations for the century that newly finished, these were not possible to materialize and, on the contrary, still persist problematic that predict a devastating panorama, mainly starting from September 11th. Of such a luck, the author appeals to disciplines like the Philosophy and the Politics to approach the existent relationship between Ethics and International Relations. Through the recovery of diverse theoretical suppositions and their respective illustration with numerous examples, he demonstrates that the idea of the article is to show the ethical referring in all the actions and discussions to carry out, so that a barrier could be built facing the abuse of the political power.

UNAM y tutor del doctorado en Relaciones Internacionales de la misma institución. Miembro del Comité Tutorial de Derecho Internacional y de Comercio Exterior del Programa de Doctorado por Investigación de la Facultad de Derecho de la UNAM. Académico numerario de la Universidad Iberoamericana. Miembro de la Academia Mexicana de Ciencias, del Instituto Hispano-Luso-Americano de Derecho Internacional y del Círculo de Juristas Internacionales de Ginebra. Panelista del Capítulo XIX del TLCAN desde 1994. Especialista en teoría de las Relaciones Internacionales y en Derecho Internacional.

Introducción

Iniciaremos con una primera y necesaria aclaración acerca de este tema. ¿Por qué surgió con tanta fuerza e insistencia en los últimos 20 años del siglo XX hasta nuestros días la problemática de la Ética, asociada con el problema de la política, de la política internacional y de las Relaciones Internacionales?¹

Creemos que la respuesta se debe, en buena parte, al hecho del negativo balance histórico del siglo XX, el cual se inicia de hecho con una guerra europea generalizada, sumamente mortífera; se traslapa con la Revolución Bolchevique, que anuncia el advenimiento de una nueva era; prosigue con la Guerra Mundial de 1939; continúa con el primer conflicto armado entre los dos bloques antagónicos, teniendo como escenario la Corea dividida.

Se prolonga en una etapa de tensión internacional increíble, la llamada Guerra Fría; se constituyen y fortalecen los dos bloques ideológicamente antagónicos salpicados de incidentes, a cual más de peligrosos: la Revolución Maoísta en China, el bloqueo de Berlín, la Crisis de los Misiles en Cuba, etc. Se desatan los conflictos propios de la descolonización y sus alianzas y contraalianzas; la carrera armamentista nuclear pone al mundo en una encrucijada llena de peligros cotidianos.

Empiezan los ajustes de cuenta tribales, étnicos, religiosos e ideológicos en todo el mundo; el socialismo se desmorona y con él la esperanza de una opción política alternativa para los países pobres, más de la tercera parte de la población del mundo,

Renacen también en el siglo XX los fundamentalismos religiosos, sobre todo en el Islam; el Medio Oriente pervive como permanente caldero; se agravan los genocidios étnicos en África, la limpieza étnica en los Balcanes y sus guerras y conflictos, y estalla la Guerra del Golfo Pérsico ya en la era del nuevo orden mundial no bipolar, así como la Guerra de Kosovo y la OTAN.

Prosigue en el siglo XXI el conflicto en Macedonia, el agravamiento de la situación del Oriente Medio, el drama humano de Afganistán con el régimen medieval talibán, la represión rusa en Chechenia, la violencia en el conflicto de Timor Oriental y por último el sorpresivo ataque terrorista a Estados Unidos y sus radicales represalias.

La respuesta a dicho ataque preludia más problemas y se hace patente que el fin del más abigarrado de los escenarios de conflicto posible no termina con el siglo de las utopías, sino que prosigue con el siglo de la globalización, la cual está haciendo patentes las graves contradicciones que existen entre las sociedades tradicionales y el proceso de modernización que conlleva ese proceso.

Sabemos hoy mejor que nunca, sobre todo a partir del 11 de septiembre, que semejante panorama desolador no es privativo del siglo XX, desafortunadamente. A pesar del deseado siglo de la cooperación y la paz con la Liga de las Naciones, de la justicia social internacional con la instauración del socialismo en el mundo, de la creación de un nuevo mecanismo para la paz, la seguridad y el desarrollo en el mundo con la Organización de las Naciones Unidas (ONU), del fortalecimiento y promoción del discurso de la fraternidad con el tema de los derechos humanos, de la construcción de una sociedad internacional menos desigual social y económicamente, no fue posible realizarlo, y sigue latente para el siglo XX la semilla del conflicto internacional.

Ética y Filosofía

Uno de los temas iniciales para el tratamiento del tema de la Ética es, desde luego, el de la Filosofía, disciplina a la que pertenece. No se puede iniciar discusión alguna sobre la Ética en cualquier plan sin la ayuda del debate filosófico, pues para descifrar el sentido, el significado de los valores en juego en un juicio, en una posición, en una decisión política que implica principios, opciones e intereses en conflicto e incluso en la que hay que sopesar el costo de tal decisión en relación con el daño menor o el menor costo posible, está el discurso sobre la Ética en el pensamiento filosófico. Y todavía más específicamente, al nivel de la Filosofía política, el tema de los valores de una Ética política.

Para ese propósito, hemos de apoyarnos principalmente en varios de nuestros distinguidos filósofos. En primer término, Luis Villoro, una de cuyas obras nos parece la más idónea para nuestro propósito.² En segundo término, Juliana González, igualmente con un trabajo imprescindible en disquisiciones sobre Ética y

¹ *The Carnegie Council on Ethics and International Affairs*, Nueva York, sus seminarios y coloquios, sus publicaciones y, por último, la membresía al mismo, me impulsaron a trabajar este apasionante tema.

² Luis Villoro, "El poder y el valor" en *Fundamentos de una ética política*, México, editado por primera vez por El Colegio Nacional y el Fondo de Cultura Económica (FCE), reimpresso en 1998.

Filosofía y, por último, Adolfo Sánchez Vázquez, en una obra colectiva de la que ha sido editor.³

El gran mérito de estos autores es que nos dan las pautas necesarias, desde el punto de vista metodológico, para llegar a los fundamentos mismos de una Ética política que nos permita reflexionar en torno al tema y proyectarlo a la relación entre la Ética y la política internacional.

Su lectura y análisis son imprescindibles para esta tarea. Son, de hecho, prerrequisito para dar al tema de este artículo —y de otros subsecuentes— sustento suficiente con la confianza de estar documentados en algunos de los mejores pensadores de nuestro país.

Ética y política

Volvamos al inicio de nuestra reflexión acerca de por qué resurge con tal fuerza en los medios académicos y políticos de fines de siglo el tema de la Ética en las Relaciones Internacionales. Estaremos de acuerdo en que, en ninguna época, cuando menos en la historia de Occidente, se mostró mayor confianza en el dominio de la razón que en los dos últimos siglos. Por medio del proyecto histórico diseñado se pretendería romper con la dominación y la miseria, y alcanzar, por fin, una sociedad liberada y racional, digna del hombre.⁴

Sin embargo, es igualmente cierto que ninguna otra época conoció el mal en una dimensión tan amplia. Guerras mundiales, persecución de pueblos, campos de concentración para el exterminio, opresión totalitaria, hambre y humillación del Tercer Mundo, depredación de la naturaleza, imperio de la irracionalidad y la violencia.⁵

Después de Auschwitz, Hiroshima, Nagasaki y el Gulag, pocos pueden creer aún en el dominio de la razón sobre la historia. Los intentos por transformar la sociedad parecen haber fracasado.

³ Véase Juliana González, *Ética y libertad*, México, UNAM-FCE, 1997, y Adolfo Sánchez Vázquez (ed.), *El mundo de la violencia*, UNAM-FCE, 1998.

⁴ "¿Qué pasa con nuestra época: crisis sin precedentes de la razón, derribo de la imaginación política, generalizado abandono intelectual? Se han diluido todos los criterios, se han evaporado los más elementales puntos de referencia. Época vaga como ninguna otra. Extraño vacío y blanda vacuidad que hacen imperiosa la exigencia de pensar con lucidez y rigor". Palabras de Cornelius Castoriadis (ed.) en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, GEDISA, 1988.

⁵ Véase Adolfo Sánchez Vázquez, *op. cit.* También Robert J. Burrowes, *The Strategy of Nonviolent Defense. A Gandhian Approach*, Albany, The State University of New York Press, 1966.

El socialismo fue el portador de la última utopía. Pero sus versiones totalitarias desembocaron también en atrocidades, mientras que, en su interpretación socialdemócrata, los partidos socialistas tuvieron que limitarse a administrar el capitalismo contra el cual se levantaron.

Con su fracaso formal, la época de las revoluciones, y con ellas la de ideologías y utopías, parece haber terminado. Se trata de un escepticismo en la función de la razón, aceptación del mundo tal como lo conocemos y, por lo tanto, renuncia al cambio. Sólo quedaría la conformidad y el desencanto.

Frente al desencanto hay una alternativa: una reflexión renovada acerca de las causas y razones del fracaso de ideologías y utopías, de la derrota de la razón y de la pregunta sobre cuál razón. Por lo tanto, cabe preguntarse si aún es posible un comportamiento político que proponga contravenir el mal. Y preguntarse por igual, si ése es un comportamiento moral, ¿cabría renovar, ante el desencanto, una reflexión ética?⁶

Será, pues, menester plantear de nuevo el problema de la relación entre el poder político y los valores morales. ¿Resulta inevitable la oposición entre la voluntad de poder y la realización del bien?, ¿cómo puede articularse el poder con el valor?

Esta indagación es antecedente necesario para el tratamiento del tema de nuestro estudio. Por no poder realizar este análisis como parte de este trabajo, sólo haremos referencia frecuente a muchos de los planteamientos que encontraremos detalladamente tratados en las obras mencionadas.

Por ejemplo, en la primera parte de "El poder y el valor", se esboza una "teoría general del valor" como antecedente necesario al planteamiento de las interrogantes que se formularon anteriormente. El resto del texto trata de las relaciones entre los valores morales y el poder político desde enfoques diferentes.

El primer enfoque se refiere a las características de la acción política, en la que confluyen dos formas de racionalidad instrumental y valorativa. El siguiente se preocupa por el cambio político, abordándolo a partir de la relación entre la moralidad social existente y las

⁶ Ética (del latín *ethica*). En general, la ciencia de la conducta. Tiene dos concepciones fundamentales: ciencia del fin o ciencia de los medios. Moral (del latín *moralia*): 1) lo mismo que Ética; y 2) el objeto de la Ética, la conducta dirigida o disciplinada por normas, el conjunto de los *mores*. Con este segundo significado se usa la palabra en las siguientes expresiones: la moral contemporánea, la moral de los primitivos, etc. Véase Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1998.

propuestas éticas de la política. El tercero trata del fin que esas propuestas persiguen: las distintas formas de asociación política y los diferentes valores que pretenden realizar.

Desde cada enfoque puede verse el todo. Cada uno remite a los otros. Se exponen por separado de acuerdo a necesidades de orden lógico. En cada parte se vuelve sobre temas tratados en las anteriores, al considerarlos desde un punto de vista diferente. Son como círculos concéntricos, como ampliaciones sucesivas de la teoría inicial del valor. Los tres enfoques parten del análisis de una expresión del pensamiento moderno que permite cuestionarlo. El autor se apoya—asunto que ya no nos corresponde considerar— en tres clásicos de la modernidad: Maquiavelo, Rousseau y Marx, de los que se sirve como incentivo para su propia reflexión.

El autor nos dice que sus páginas en este texto pretenden situarse en un proyecto de reforma del pensamiento político moderno, con la esperanza de contribuir a descubrir los “monstruos de la razón” que devastaron el siglo XX y que, según parece, siguen viviendo en el XXI.

De la misma manera, el pensamiento sistemático de los autores mencionados sobre Ética y política nos servirá de guía para nuestra propia reflexión. En una primera aproximación, se puede entender por “valor” las características por las que un objeto o situación es término de una actitud favorable.

“Actitud” es un viejo término utilizado inicialmente por la psicología social y adoptada luego por la Filosofía. Se refiere a una disposición adquirida que se distingue de otras por su “dirección” favorable o desfavorable hacia un objeto, clase de objetos o situación objetiva. La caracteriza su carga afectiva.

Las actitudes se distinguen de los sentimientos y de los rasgos caracterológicos por su aceptación o rechazo, inclinación o desvío de una situación objetiva. Mientras un sentimiento es un estado de ánimo (tristeza o alegría, aburrimiento o entusiasmo), sin referencia particular a ningún objeto del mundo en torno, una actitud es una disposición emocional que tiene por término uno o varios objetos o situaciones específicas. Cuando es positiva, favorable al objeto, llamamos en un primer sentido “valor” a las propiedades del objeto o situación a que se refiere.⁷

Creencias y afecto son los dos componentes en que pueden analizarse las actitudes. Tener una actitud favorable hacia una clase de objetos es considerarlos valiosos, lo cual comprende dos casos: creer que tienen ciertas propiedades y que las mismas causen agrado. Para conceder valor, por ejemplo, a una sociedad democrática, tenemos que creer en ciertas características de esa forma de gobierno y por lo tanto estimarlas. Creer en algo es tenerlo por un compromiso componente del mundo real y estar dispuesto a actuar en consecuencia.

La actitud añade a la creencia un elemento afectivo: agrado o desagrado. La dirección afectiva se monta sobre la creencia. En toda actitud podemos distinguir el aspecto cognitivo (creencia) del afectivo y valorativo. El primero puede darse sin el segundo; éste, en cambio, no existe sin el primero. Sentir una atracción hacia algo porque es hermoso o placentero, pero, en verdad, sólo ser atraído porque se cree que posee ciertas propiedades a las que se dirige una inclinación positiva; la actitud favorable hacia el objeto no se daría sin esa creencia.

De muchas formas puede revestirse la tendencia afectiva hacia el objeto considerado valioso, desde una pulsión a actuar dirigida hacia él hasta un disfrute pasivo de su presencia. La atracción se viste de formas distintas. Unas incitan a comportarse favorablemente hacia el objeto valioso, como la admiración, la fascinación o la simpatía; otras invitan al goce sereno de su presencia, como la contemplación de una obra de arte o el respeto por una virtud inalcanzable. Pero cualquiera que sea su aspecto, tiende, con emoción, hacia su objeto. Valor es lo que satisface esa tendencia.

Cuando se presentan como permanentes las actitudes de un individuo o grupo y están dirigidas a una clase de objetos o situaciones y no sólo a uno, se suele hablar de “intereses”. Interés es “un tipo especial de actitudes duraderas que se refieren regularmente a una clase de objetos más que a un objeto”.⁸ Por ejemplo, el interés de los campesinos por lograr mejores precios de sus productos, sino que no se reduce a la actual cosecha, mueve a acciones sociales variadas en periodos distintos. Valor es, para cada cual, lo que responde a su interés.

Por otra parte, en una lectura a la inversa, la carencia es otra forma de tendencia afectiva. Por eso, la

⁷ Esta parte está referida al contenido del capítulo 1 de Luis Villoro, *op. cit.*

⁸ Véase C. Murchison (comp.), *Handbook of Social Psychology*, Nueva York, Russell, 1935. Citado por Luis Villoro, *op. cit.*, p. 15.

conciencia de privación es la que está en la base de todo proyecto de reforma personal o colectiva. Los valores proyectados en la imaginación revisten las características que llenarían esa falta. La construcción de utopías se ubica precisamente aquí.

Lo que aliviaría una privación aplacaría la tensión del deseo, cumpliría el anhelo, volvería pleno un mundo carente: es valor. Valor es lo que nos falta en cada caso.

La realización del valor en un bien determinado suspendería, al menos parcial y temporalmente, la sensación de carencia. Cuando no hay una sensación de carencia tampoco se percibe el valor correspondiente. Tenemos, entonces, que realizar un esfuerzo de reflexión para pensar en él.

La ausencia de una sensación de carencia nos dificulta percibir su valor: sólo en la enfermedad, por ejemplo, sentimos la imperiosa necesidad de lograr la salud. Igual sucede en la amistad cumplida o en el disfrute cotidiano de la paz social.

La sensación de privación, al suspenderse, vuelve menos apremiante la proyección consciente hacia el valor. Por eso quienes más padecen la injusticia la reclaman con mayor fuerza, y sólo anhelan la paz quienes viven en la violencia.⁹

Lo que hemos venido rescatando del desarrollo del tema se refiere a lo que llamaremos "valor intrínseco". Pero también llamamos "valor", en el lenguaje ordinario, a todo aquello que produce, sirve o conduce a un valor intrínseco. A este valor se le puede denominar "extrínseco".

La salud es intrínsecamente valiosa, la buscamos por ella misma. El tratamiento médico que la procura es un valor extrínseco. El objeto que consideramos valioso por sus efectos, puede no agradarnos por sí mismo, como en el caso de algunas medicinas o una disciplina penosa, entonces su valor se mide exclusivamente por su capacidad para realizar un efecto, ese sí valioso en sí mismo.

La belleza de una obra de arte o el goce de la amistad se cumplen al experimentarlos personalmente: tienen valor intrínseco. La utilidad de un instrumento o de una institución se miden por su capacidad de lograr algo satisfactorio: son valores instrumentales, extrínsecos.

⁹ Estos ejemplos son altamente significativos en periodos de transición política, en donde se tiene el vívido recuerdo del pasado inmediato, sus carencias y la nueva necesidad de valores y cosas que aún no se plasman completamente.

Por otra parte, muchos objetos o situaciones pueden tener a la vez valor intrínseco e instrumental. También acontece en los valores más altos: el conocimiento es deseable por sí mismo y también por ser un medio efectivo para lograr el éxito de cualquier conducta guiada por él. Como medio eficaz para la consecución de un bien común, una acción política puede ser valiosa y, sin embargo, carecer de valor intrínseco por sí misma.

En otro nivel, la condición para aprehender el valor es una disposición determinada de la persona, una "actitud", pero ella no produce las propiedades del objeto, sino las revela. El mundo vivido se revela ante quien se dispone a encontrarlo, no sólo comprende cualidades sensibles, sino que también está cargado de valores.¹⁰

Es evidente que en el saber objetivo se pueden establecer "comunidades epistémicas" precisas; en cambio, en el conocimiento del valor, las comunidades de conocimiento, integradas por todos los sujetos con capacidades para captar un valor directamente, no pueden establecerse con precisión. La experiencia de los valores no puede fungir como razón de un saber objetivo, sino sólo de un conocimiento personal.

Se presenta otro problema a considerar. La creencia en la realidad del valor tiene que ser justificada. No es la realidad "exterior" a los sujetos la que nos interesa aquí, sino esa realidad que puede atribuirse al valor y que forma parte del mundo tal como es directamente vivido.

El juicio sobre la realidad del valor supone una crítica de la experiencia. Nadie en condiciones normales confundiría el estado real del mundo con los atuendos con que nuestros humores lo revisten. Mientras subsista esa capacidad de distinción, carecemos de razones suficientes para afirmar que nuestros sentimientos profundos distorsionan lo dado por sí mismo.

Podemos oponer otros razonamientos a la idea de que nuestros estados de ánimo causarían nuestras percepciones del valor. La posibilidad de compartir experiencias de valor aboga por su carácter objetivo. Cada cual tiende a apreciar en lo que ve aquello que le da la razón y a desdeñar lo que pone en cuestión sus opiniones.

Una convicción firme en el valor del orden social puede cegarnos, al grado de ver dignidad y nobleza en despliegues de autoritarismo militar. Todas las revoluciones religiosas o morales suelen enfrentarse por mucho tiempo a la miopía de la mayoría por aceptar nues-

¹⁰ Véase Luis Villoro, *op. cit.*, p. 20.

tras vivencias espirituales transgresoras de prejuicios muy arraigados.

Nuestro conocimiento de la realidad del valor no es, por lo tanto, un saber objetivo comparable al de la ciencia. Corresponde al género de creencias razonables a las que puede llegar un conocimiento personal.

Nuestro sistema de creencias debe tener cierta coherencia. Aunque contradicciones parciales puedan ser aceptadas en un sistema complejo de creencias, no podemos tolerar una contradicción patente con las creencias básicas que sostienen el sistema entero. La sensación de disonancia interior se volvería insostenible.

Pero nunca podremos tener la seguridad absoluta de que nuestra interpretación de lo dado no esté determinada por creencias previas injustificadas. Nuestro conocimiento de la realidad del valor no es, por lo tanto, un saber objetivo, comparable al de la ciencia.

La certeza no se logra por medio de las creencias sobre el valor y el sentido, como tampoco la seguridad plena. Sin embargo, son nuestras convicciones más profundas porque afectan la totalidad de la existencia. Sin ellas no podríamos orientar nuestra acción en el mundo. "Las creencias razonables sobre el valor y el sentido pertenecen a una razón 'incierto', pero cumplen la más importante de las funciones vitales y son irremplazables por un saber objetivo".¹¹

A la aceptación de esta razón incierta, garante del valor y del sentido, se oponen dos posiciones contrarias, igualmente injustificadas. La primera, el dogmatismo; la segunda, el escepticismo. Ambas llevan al cientificismo, desde donde el nihilismo acecha.

La acción intencional no es posible sin la creencia en la bondad del fin. En la acción, a la actitud positiva hacia un objeto se añade la creencia en las características valiosas del Estado proyectado como fin. La tendencia activa hacia el valor se explica en una forma de racionalidad. No escapa la importancia de esta cuestión para explicar el comportamiento moral, ni su relevancia para comprender cualquier comportamiento, individual o colectivo, conforme a fines. La acción moral debe poder explicarse por principios racionales de los cuales pueda inferirse el valor objetivo de la acción.

En la segunda aproximación al valor, ¿cuál es el género de deseo que conduce a atenerse a valores objetivos sobre inclinaciones subjetivas? Se pasa de la des-

cripción de cualidades del objeto intencional de una actitud al examen de las razones que justifican la existencia de esas cualidades. Hay juicios que declaran que un objeto o situación es considerado valioso por un sujeto y juicios que aseveran que ese objeto o situación es efectivamente valioso con independencia de la actitud del sujeto.

Por ello hay que distinguir entre dos géneros de atribución de valor a un objeto o situación, lo que se llama normalmente "valor subjetivo" y "valor objetivo". Por lo tanto, las normas éticas pueden considerarse como preceptos para la realización de valores objetivos.

En suma, "valor" se usa en dos acepciones. En una primera, es el objeto intencional de una actitud positiva, es lo deseado o estimado por un sujeto. En una segunda aproximación, para cualquiera es deseable o estimable que cumpla con ciertas condiciones; es lo realmente benéfico para cualquiera.

Por cierto, un juicio de valor subjetivo puede contradecir uno de valor objetivo. También es cierto que los valores admiten grados. A menudo, los valores se oponen entre sí. La elección de los valores últimos varía sin duda, pero sólo puede darse en el marco de una cultura. Una cultura se caracteriza por ciertos supuestos básicos sobre los valores supremos, comunes a todos sus miembros. Esas creencias destacan un valor sobre otros: el orden del todo sobre la realización de la persona o, a la inversa, la salvación personal sobre la entrega al todo. La armonía, la justicia, la santidad, la felicidad, la libertad, han sido vistos como valores supremos en distintas culturas.¹²

Valores y política

Es sabido que varios autores se han empeñado en clasificar las diversas especies de valores dando lugar a tablas que acomodan los distintos valores en relaciones jerárquicas.

Las apreciaciones varían, pero por lo general, los valores "biológicos" o "vitales" ocupan la parte inferior de la tabla y los "espirituales" la más alta. Lo único que es pertinente para nuestros fines son los valores morales y, entre ellos, los concernientes a la vida en sociedad sometida a un sistema de poder, es decir, la política.

¹¹ Véase C. Pereda, *Razón e incertidumbre*, México, Siglo XXI, 1994; y Luis Villoro, *op. cit.*, p. 28.

¹² Véase Luis Villoro, *op. cit.*, p. 46.

Todo juicio normativo sobre lo que sea "digno de ser deseado" puede formularse en un juicio valorativo. Luego, una Ética de la política puede expresarse indistintamente en una Ética de valores o de normas: los valores y normas de una Ética política.¹³

Debe hacerse una distinción entre los valores personales, que forman parte del plan de vida de un individuo, y los valores integrantes de un bien colectivo, de carácter social. Los primeros son características de la imagen ideal con que una persona se identifica, pertenecen a su mundo privado. Los segundos son notas de una representación del orden social en que se relacionan los distintos miembros de una asociación política, pertenecen al ámbito público. Las normas que prescriben la realización de valores objetivos pueden no coincidir con los valores personales.

Los valores públicos pueden realizarse en un ámbito menos amplio, según los tipos de organización social. En sociedades en las que la presencia de lo colectivo en la vida de cada cual es intensa y abarca muchas actividades de la vida cotidiana, el campo de demarcación de los valores privados frente a los públicos es estrecho. Eso sucede en comunidades de escasa complejidad social, limitadas al espacio de tribus o etnias, en las que gran parte de las actividades individuales tienen una función comunitaria. El otro extremo son los sistemas totalitarios, en los que el Estado absorbe a la sociedad civil y la vida privada está controlada por el poder estatal.

En cambio, en sociedades con un diseño contrario, en donde priva el individualismo y el sentido de comunidad se ha deteriorado, sucede lo contrario: el ámbito de realización de valores públicos se estrecha, en beneficio de la ampliación de la esfera de los valores personales. Ya hemos dicho que, por otra parte, valores públicos y privados no siempre se concilian.

El único agente moral es el individuo, puesto que sólo él tiene libertad y conciencia personal. El ente colectivo no es un supersujeto dotado de conciencia y personalidad propias. Sin embargo, la Filosofía política habla de sujetos colectivos, personalizándolos frecuentemente.

El Estado, decía Hobbes,¹⁴ es una persona artificial, con una voluntad propia, formada por muchos indivi-

duos. A menudo se mencionan también las ideologías colectivas, los intereses de clase, grupos o nacionalidades. Pero es dudoso que alguien crea en la existencia real de sujetos supraindividuales, con un "ego" propio diferente al de las personas que los forman.

En teoría, deberíamos poder reducir las actitudes, intereses y valores colectivos a las de personas individuales, pasadas y presentes, como nos invita a proceder el llamado individualismo metodológico, lo cual es una operación muy difícil de realizar, pues se carece del conocimiento de las voluntades y creencias de cada uno de los individuos de una colectividad, tanto como de las relaciones concretas que median entre ellos, lo cual sería lo necesario para deducir de esa diversidad, voluntades y creencias colectivas.

Como resulta imposible trazar una acción común a partir de la multiplicidad de acciones singulares, es indispensable referirnos a sujetos colectivos, sin perder de vista dos puntos: que su comportamiento es producto de acciones individuales (incluyendo las de personas del pasado) y que sus intereses y valores corresponden a una mayoría, significativa de individuos, aunque indeterminable.

Un comportamiento moral, en política, sería el que intentara realizar en la sociedad valores que son objeto de un interés colectivo. Una Ética política trata especialmente de los valores que satisfarían el interés general de la asociación política, y responden tradicionalmente al concepto clásico de bien común, pero intenta denominar también su relación con los intereses particulares, de los individuos y grupos correspondientes.

No todas las relaciones sociales son propiamente "políticas". Sólo lo son aquellas que conciernen a las relaciones de poder dentro de un sistema político, aunque las relaciones entre ambas esferas son estrechas.

Sin embargo, los límites entre la sociedad llamada "civil" y los aparatos del Estado no pueden trazarse con nitidez. Las reglas que se siguen de hecho en la sociedad real pueden no coincidir necesariamente con los preceptos que derivarían de una concepción ética.

Una Ética política no puede prescindir de estudiar las relaciones que debería tener el poder con las reglas de una moralidad social efectiva.

Una acción moral, en política, no consiste sólo en la proyección y disposición de realizar el bien común, sino en su realización efectiva en la sociedad.

Los valores políticos deben poder cumplirse. Una Ética política debe tratar de la relación de los valores colectivos elegidos con los hechos sociales que permi-

¹³ *Ibidem*, p. 71.

¹⁴ Su célebre obra sobre teoría del Estado, *El Leviatán*, ha sido traducido a todas las lenguas. El Fondo de Cultura Económica de México ha hecho una impecable edición.

tirfan realizarlos. Por ello, los temas de la Ética política tienen que ver con la determinación de los valores comunes, en la fundamentación de su carácter objetivo y en la precisión de los principios que rigen las acciones políticas para materializarlos.

Discurso y política

Existe una Ética implícita en todo discurso político. En cualquier texto político se encuentran dos tipos de lenguaje que se entremezclan y confunden. Por una parte, los que se refieren a un Estado social deseable. Proyectos de gobierno, lista de fines por alcanzar, juicios de valor sobre las relaciones sociales, prescripciones sobre conductas debidas, proposiciones de un ordenamiento social justo o legítimo. Suponen una concepción de una sociedad posible que no corresponde a la existente. Ésta es el resultado del choque entre intereses divergentes; la sociedad deseable respondería al bien de todos.¹⁵

Existen enunciados que se refieren a características de la sociedad existente, independientemente de la valoración que se les otorgue. No hablan de proyectos valiosos, sino de fuerzas sociales que podrían favorecer o no su realización; no formulan fines deseables, sino necesarios para alcanzarlos. Sus prescripciones no son normativas, sino hipotéticas; se refieren a la efectividad de las acciones, no al deber de ejecutarlas.

El primer tipo de discurso juzga a la sociedad de acuerdo con lo posible; el segundo la explica por factores reales. Si aquél trata de justificar cuál es el poder legítimo, éste pretende explicar el poder efectivo. Se trata, en concreto, de un discurso justificativo frente a un discurso explicativo.

El discurso justificativo no puede ser científico. Tiene que ver con la razón práctica y se expresa en una Ética de la acción política. El discurso explicativo, en cambio, pone en obra una razón teórica sobre hechos y una razón instrumental sobre la relación entre medios y fines. Aspira a formular una ciencia o una técnica del poder.

La filosofía política no se entiende sin la confluencia y relación recíproca de enunciados que pertenecen a uno y otro discurso. Entre uno y otro se suscita una

antinomía. La tesis estatuye su diferencia; la antítesis, la mediación entre ambos.

El lenguaje explicativo intenta dar razón de las relaciones políticas mediante hechos descriptibles, comprende las acciones intencionales de los agentes, que incluyen fines y valores. Trata, por lo tanto, de valores subjetivos, los que cada grupo o individuo considera conformes a sus intereses.

Por su parte, el discurso justificativo debe establecer lo que corresponde al interés común, más allá de los deseos individuales excluyentes de los demás. Pero del valor objetivo no se pueden inferir los fines y valores que, de hecho, mueven a cada grupo social. De lo deseable no puede deducirse tampoco lo efectivamente deseado.

De no acudir a otro lenguaje, el solo discurso justificativo no puede llegar al conocimiento racional de las fuerzas que mueven realmente a una sociedad. Para explicar la política, no se puede prescindir de la pretensión de objetividad de los proyectos colectivos. La pretensión de objetividad tiene que establecer una relación que medie entre los intereses particulares y los valores objetivos.

De no ser así, el poder político sólo podría explicarse como un dominio arbitrario, ajeno a toda justificación moral. En política, para que una explicación sea completa, tiene que articularse con las pretensiones de justificación de los grupos sociales.

Resumiendo, el lenguaje justificativo no puede contentarse con describir las características ideales de una sociedad justa. El discurso normativo requiere del empírico. Si no acude a él, se condena a la descripción impotente de lo irrealizable.

El tema de la mediación y de la articulación de estos dos lenguajes es, desde luego, complejo. Está referido a la explicación de las acciones y creencias políticas, lo que expone dos órdenes de hechos en cada caso: las situaciones y relaciones sociales efectivas y los proyectos, deseos e intenciones colectivos.

Las creencias de un grupo o clase —nos decía Marx— estaban determinados por su posición en el sistema social de producción, aunque —según Villoro— no llegó a precisar esa relación entre la superestructura, que comprende las valoraciones, y la base económica.

Engels —continúa—, al final de su vida, admitió que la teoría de la determinación (cuando mucho, condicionamiento) de las ideas por las relaciones de producción era incompleta. Faltaban los eslabones inter-

¹⁵ Véase Eleonora Massini, Johan Galtung y B. Osorio-Tafall, *et al.*, *Sociedades deseables y sociedades posibles*, México, CRESTEM, 1980.

medios que conectarían causalmente ambas esferas. Desde luego que el esquema propuesto y matizado señala sólo una línea de condicionamiento, el más frecuente, a la escala del grupo, no del individuo.

Los valores que proyectan los distintos grupos sociales, aun respondiendo a su interés particular, pretenden ser benéficos para la sociedad en su conjunto y se presentan como un bien general.

Los proyectos de un grupo no pueden entenderse sin su pretensión de sostener un bien común, lo que puede dar lugar a una maniobra: presentar sin justificación suficiente los valores que responden al interés exclusivo de un grupo, como si fueran de interés general. Los fines benéficos para un sector se disfrazan de bien general. Es la operación de las ideologías.¹⁶

El proceso de justificación puede seguir otro camino que lo hace encontrarse con la Ética. Para fundar su pretensión de objetividad, puede acudir a otra función de la razón: no la que explica los hechos sociales, sino la que fundamenta la validez objetiva de los valores. Esta vía es contraria a la ideológica. No disfraza el interés particular en un pretendido beneficio común; aduce razones para determinar cuál es ese bien común y postula la coincidencia del interés particular con el interés general.

De la misma manera que el poder es opuesto al valor, pero lo necesita, así el valor es opuesto al poder y lo requiere. Por principio, la búsqueda del bien común es opuesta a la voluntad de poder, porque el poder impositivo es contrario al valor objetivo. Casi todas las doctrinas éticas y religiosas han promulgado la abolición o, al menos, la limitación del poder. La vida moral auténtica no conoce más amor que la propia voluntad recta.

La sociedad ética sería la que hubiera eliminado toda traza de dominación. Éste es el tema de todas las utopías. En la comunidad ideal no hay poderosos ni desamparados, todos son iguales en la libertad.

El poder corrompe a quien lo sustenta, humilla a quien lo padece. Por eso la búsqueda del valor implica una actitud disruptiva frente al poder existente, para afirmar "lo otro" del poder. Pero el intento de terminar con la dominación, o limitarla, requiere poder y hace surgir una paradoja. Si para oponerse a un poder im-

positivo se utiliza otro poder del mismo género, el círculo de la dominación —y con él el de la violencia— perdura.¹⁷

Los detentadores de valores sociales de justicia y libertad cuando impugnan el poder, se convierten en administradores de la dominación y la injusticia cuando lo obtienen. Tal parecería que un movimiento disidente cumpliría su papel liberador en la oposición y dejaría de cumplirlo al llegar al poder.

Frente al poder impositivo hay otra forma de poder: el que no se impone a la voluntad del otro, sino expone la propia. Entre dos partes en conflicto, la una no pretende dominar a la otra, sino impedir que ella la domine; no intenta substituirse a la voluntad ajena, sino ejercer sin trabas la propia.

Si llamamos "poder" a la imposición de la voluntad de un sujeto "contra toda resistencia", esta otra forma de fuerza social sería la resistencia contra todo poder. Se le podría denominar "contrapoder". Sin embargo, poder y contrapoder a menudo se confunden y son, sin embargo, diferentes radicalmente.¹⁸

Mientras el poder impositivo consiste en la capacidad de obstruir las acciones y propósitos de los otros y sustituirlos por los propios, el contrapoder es la capacidad de llevar a cabo las acciones por sí mismas y determinarlas por la propia voluntad.

El poder implica la dominación de un individuo o grupo sobre los demás; es siempre particular. El contrapoder, en cambio, puesto que no pretende imponer una voluntad sobre ningún grupo de la sociedad, puede ser general. Puede comprender, entonces, el poder del pueblo.

El poder impositivo, al tener que doblegar las voluntades ajenas, tiene que ser violento. Puede tratarse de violencia física en la represión, acción militar o marginación total, pero también puede ser mediante la propaganda, el control mediático y la educación, o legal por un sistema de normas coactivas.

El contrapoder intenta detener la violencia del poder. Puesto que no impone, sino expone su voluntad ante los otros, su ámbito es el de la comunicación, no el de la violencia. Si pudiera ser puro, sería no violento.

¹⁷ Véase Adolfo Sánchez Vázquez (ed.), *El mundo de la violencia*, op. cit., pp. 107 y ss.

¹⁸ Véase Héctor Cuadra, "Las Naciones Unidas y la teoría de la organización internacional. El poder y el contrapoder internacionales" en *Relaciones Internacionales*, núm. 35, Nueva Época, FCPYS-UNAM, enero-abril 1986.

¹⁶ Véase Luis Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, FCE, 1985. Igualmente "El concepto de ideología en Sánchez Vázquez" en *Praxis y filosofía (ensayos en homenaje a A. Sánchez Vázquez)*, México, Grijalbo, 1985.

Contra la imposición del poder opone la resistencia de un valor comúnmente aceptado.

Sus procedimientos son, por lo tanto, contrarios a la violencia. Ejercen una no violencia activa. Sus usos son negativos: la huelga, la disidencia crítica, individual o colectiva, la resistencia organizada de grupos de la sociedad civil frente al Estado, la desobediencia civil, etcétera.

Otras acciones son positivas: intentan reemplazar, en todos los espacios sociales, la imposición por la tolerancia, el conflicto por la cooperación, el enfrentamiento por la negociación y el diálogo. Así como el máximo poder lleva consigo la máxima violencia, el máximo contrapoder tiende a establecer la mínima violencia.¹⁹

El fin del poder es lograr el mayor dominio del todo social por una de sus partes. El fin del contrapoder es alcanzar el dominio del todo social por sí mismo. El contrapoder nunca se ha realizado plenamente, pero en casos paradigmáticos ha estado muy cerca de sus objetivos, empleando sus propios procedimientos frente a la violencia, ejerciendo la voluntad autónoma sin dominar al otro.

Así fue la hazaña de la no violencia en el movimiento de Gandhi, en el de Martin Luther King o en las llamadas "revoluciones de terciopelo" en Europa Oriental.

Sin embargo, a nuestro parecer, hay una forma más de considerar el tema del contrapoder, pero se da en la dimensión internacional de la sociedad. Existe, como bien sabemos, una buena parte de la sociedad internacional organizada. Algunos hablan de la "organización internacional" y piensan estar hablando de toda la sociedad. Otros la denominan "sistema internacional" e igual piensan estar hablando de dicha sociedad internacional. Pero, de hecho, ni organización internacional ni sistema internacional la describen, la incluyen, la agotan.

Hoy en día, la República Popular China forma parte virtualmente de todos los organismos internacionales más importantes de la ONU.²⁰ Sin embargo, como es sabido, durante años —exactamente de 1948 a 1974— una tercera parte de la población del mundo, la de Chi-

na continental, no formaba parte de ningún organismo internacional particular o casi estaba fuera de la ONU, en específico de sus principales órganos políticos colegiados: la Asamblea General y el Consejo de Seguridad.

Por razones estrictamente ideológicas —y por tanto políticas—, se había mantenido la ficción de que el gobierno de la llamada China nacionalista, en el exilio en Formosa, era el único representante del pueblo chino. Taiwán era el país que los representaba.

¿Podemos afirmar que el sistema de Naciones Unidas, durante los años que estuvieron ausentes más de 900 millones de individuos, alejados de la cooperación internacional, era realmente representativo de la sociedad internacional? Y, sin embargo, nadie podrá desmentir la enorme influencia que ejerció China en la política internacional, particularmente durante esos difíciles años en el mundo. Hizo política y política internacional desde el contrapoder internacional.²¹

Volviendo al punto de partida de nuestra reflexión sobre la Ética política y los problemas del poder y el valor como sus fundamentos, terminemos esta larga disquisición, planteándonos tres interrogantes:

1) ya que el poder se presenta como medio para realizar un fin considerado valioso, ¿hasta qué punto están justificados los medios en el logro de un valor?;

2) ya que el valor es requerido para la justificación de un poder, ¿cómo se articula el pensamiento sobre el poder efectivo con el pensamiento sobre el valor?; y

3) ya que la asociación política valiosa es la que pondría límites al poder para que se diera el valor, ¿cuáles serían las características de esa asociación y qué papel tendría en ella el poder?

Reconocemos la complejidad del tema y la insuficiencia de su tratamiento, de lo cual nos hacemos responsables. Creemos, sin embargo, que inspirados principalmente en el pensamiento de Luis Villoro, Adolfo Sánchez Vázquez, Juliana González, y con las ideas expuestas, los conceptos presentados, los problemas planteados y las interrogantes pendientes, tendremos mejores bases y condiciones para adentrarnos en el tema básico, la Ética y la política internacional.

De esta manera, estaremos en posición de ir desarrollando a lo largo de varios trabajos como éste la presentación, análisis e interpretación de una gran cantidad de autores, posturas, formas de ver y teorías explicati-

¹⁹ Véase Juliana González, *Ética y libertad*, op. cit., p. 310 y ss. También X. Palacios y F. Jarauta (eds.), *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, Barcelona, Anthropos, 1989.

²⁰ Como es sabido, con la aprobación reciente de México respecto al ingreso de China a la OMC, termina el procedimiento preliminar que condujo a su ingreso formal en la reunión de Qatar.

²¹ Véase Héctor Cuadra, op. cit.

vas que abundan sobre el tema. Esperamos interesar a nuestros lectores sobre tan apasionante tema.

Ética y política internacional

Con esos elementos, podemos iniciar propiamente este trabajo, que tiene como finalidad primordial ilustrar los diversos enfoques y debates que se han desarrollado en torno a la Ética y la política internacional y que siguen proliferando, por la importancia en sí del problema y por la continuación y agravamiento de muchas de las causas que estuvieron en el origen de dicha discusión.

En estos meses, ha circulado profusamente la noticia de la detención domiciliaria del ex presidente argentino Saúl Menem como posible corresponsable de tráfico ilícito de armas hacia Ecuador y Croacia, y la más espectacular detención y envío a prisión en La Haya del ex presidente serbio Slobodan Milosevic para ser juzgado por el Tribunal Penal Internacional sobre crímenes en Yugoslavia. Empezó igualmente a circular en la prensa la idea de fincar responsabilidad penal internacional al actual primer ministro de Israel, Ariel Sharon, por su responsabilidad en las matanzas de los campos de refugiados palestinos de Sabra y Chatila en territorio libanés hace algún tiempo. Y en otro orden de ideas, ha sido acremente criticada la actitud del gobierno estadounidense de negarse a acatar las decisiones tomadas en la reunión de Kyoto sobre medidas de protección al medio ambiente.

Todos estos sucesos son indicios de la existencia de un estado de ánimo en la comunidad internacional propicio a la condena a actitudes inmorales o egoístas que tiempo atrás quedaban reducidas a quejas de cierta prensa, calificada como radical o sectaria por las autoridades puestas en evidencia por acciones de esa índole. Todo esto, cabe decirlo, se ha agudizado a partir de los ataques terroristas del 11 de septiembre.

Haremos un recorrido por varios temas y obras que abordan el problema de la Ética en las Relaciones Internacionales para dar cuenta de la gran riqueza de elementos que se pueden rescatar en esta temática tan recurrente, sobre todo a partir del último cuarto del siglo XX.

En primer término, habría que hacer un reconocimiento al avance y al lugar que las Ciencias Sociales lograron en Estados Unidos, particularmente la Sociología y la Ciencia Política entre 1919 y 1939, en el estudio de las Relaciones Internacionales, mientras que en

Europa quedaron atrapadas, por decirlo así, entre las disciplinas tradicionales, como la Historia diplomática, el Derecho internacional y la Filosofía política. No fue sino hasta los últimos decenios del siglo pasado que se fue dando una comunidad académica relativamente significativa que recurrió a los diversos enfoques producidos por las Ciencias Sociales.

Pero al lado de ese retraso que se dio en las academias europeas especializadas respecto al desarrollo del estudio de las Relaciones Internacionales en Estados Unidos, se encuentra otra diferencia muy importante entre los dos continentes que es poco conocida. La dimensión ética ocupa un lugar trascendental en los estudios anglosajones de las Relaciones Internacionales, mientras está raramente presente, cuando no ausente, en los trabajos de la comunidad académica de Europa continental —nos referimos particularmente a Italia y Francia, pues el retraso de España al respecto es aún mayor— que busca esclarecer los fenómenos internacionales.

Existen trabajos que pretenden una reconstrucción crítica original y explicativa, desde el punto de vista conceptual e historiográfico, de los trabajos de los anglosajones que se han ocupado de lo que se describe como la Ética de las Relaciones Internacionales, aunque a veces se encuentran dispersos en los trabajos de historia de las ideas, del pensamiento político, de historia diplomática.²²

Ética y Realismo político

Lo que parece indiscutible, entre tantas cuestiones discutibles acerca de la disciplina de las Relaciones Internacionales, es que el Realismo constituye sin lugar a dudas el modelo analítico fundacional, el enfoque sistemático más coherente, el paradigma más sólido que se ha construido para la interpretación de las Relaciones Internacionales.

Y en el tema que nos ocupa, no es menor su aporte y su importancia. Para efectos de ubicación, tendríamos simplemente que aclarar que hay un pleno reco-

²² Véase Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, pp. 109-138 y *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1995 y 1993, respectivamente. Además, Cathan J. Nolan (ed.), *Ethics and Statecraft. The Moral Dimension of International Relations*, Londres, Praeger, 1995; Joel Rosenthal (ed.), *A Reader, Ethics and International Affairs*, Georgetown University Press, 1999; José Luis Orozco, *La pequeña ciencia. Una crítica de la Ciencia Política norteamericana*, México, FCE, 1978; y Hans Kung, *Una ética mundial para la economía y la política*, México, FCE, 2000.

nocimiento de lo que se podría denominar la unidad normativa del Realismo, constituida por un bien construido aparato conceptual y epistemológico que le permite enfrentarse con gran consistencia a lo que se puede denominar Idealismo.

Ahora bien, la llamada unidad normativa del Realismo no implica tampoco una posición monolítica frente a otras posiciones teóricas, pues en el Realismo encontramos principalmente la posición escéptica y el empirismo.

El escepticismo es llamado así porque rehusa toda Ética más allá de la esfera del Estado. No niega la existencia de la Ética en la política internacional, sólo afirma que es el resultado de la suma de actitudes y reacciones de los Estados en la sociedad internacional, la cual carece de Ética propia, en el sentido de una Ética por encima de aquella de los Estados.

El empirismo ético, por su lado, es la proposición del Realismo que pretende transformar, en última instancia, el deber ser simplemente en el ser. Se distingue del escepticismo, en primer lugar, por su enfoque positivo respecto a la Ética de las Relaciones Internacionales. No la rechaza, sino que es empíricamente analizada. El empirismo significa la reducción de las representaciones, conceptos y juicios morales a la experiencia, considerada como instancia de recepción de datos. En el plano ético, implica particularmente la transformación del deber ser en ser. La razón práctica obtiene sus fines de las necesidades, intereses, deseos o sentimientos empíricamente reconocibles.

Por tales sutilezas, debemos iniciar nuestra reflexión sobre Ética y Realismo político precisamente con un filósofo estadounidense de gran reconocimiento, representante distinguido de la vertiente del empirismo metodológico: John Dewey.

El rescate de este personaje es doblemente importante en la perspectiva que nos interesa. Por una parte, porque debe ser calificado como uno de los principales precursores y guías intelectuales de los behavioristas que se imponen, particularmente en Estados Unidos, a partir de los años setenta como importante escuela de pensamiento metodológico y, por la otra, porque escribe un artículo, publicado en marzo de 1923, en el primer número de la revista *Foreign Affairs* y lo titula "Ethics and International Relations". John Dewey aplica su propia doctrina al campo específico de las Relaciones Internacionales.

En dicho trabajo, Dewey aborda ese tema afirmando desde el inicio el estado incierto y la condición casi

caótica de las concepciones y creencias morales que hacían que la moral se paralizara en el momento que se trataba de conducta internacional. Según él, esto se debía no a las vagas y abstractas ideas existentes, sino a la ausencia de ideas suficientemente concretas para hacerlas operativas. Dewey insistía en el hecho de que la moral internacional no siempre se había encontrado en tan lamentable estado.

La doctrina del derecho natural había sido ampliamente aceptada en el pasado porque sus normas fundamentales surgían de una fuente consuetudinaria moral. Sus normas expresaban, sin excepción, en su conjunto, la idea de que las leyes de la naturaleza son leyes morales de validez universal. Pero no podía negarse que con el paso del tiempo la aceptación de esta moral fue debilitándose progresivamente.²³

Surgieron otras concepciones morales, en particular el utilitarismo y el hegelianismo. Fundadas *a priori* de manera racionalista y voluntarista, no habían podido ejercer una influencia durable y suficiente sobre las prácticas y costumbres morales en las Relaciones Internacionales, pero Dewey no se desesperaba, contrariamente a los escépticos.²⁴

El mundo moderno crearía las condiciones para desarrollar un verdadero *ethos* internacional, particularmente a través del Derecho internacional público, que a partir de entonces llenaría la función de concentrar y dirigir los sentimientos y los deseos morales hacia ese fin. La Filosofía —nos dice Dewey— como la política, la literatura y las artes plásticas, es también un fenómeno de la cultura humana. Su conexión con la historia social, con la civilización, es intrínseca.

John Dewey demolió definitivamente las fronteras entre hechos y valores, entre medios y fines, entre ciencia y moral. El hecho de que su doctrina plantease regularmente la naturaleza del problema moral y del conocimiento en general hizo que su epistemología fuera nombrada "naturalismo ético".

A partir de los trabajos de John Dewey y de la Escuela de Viena, el empirismo ético ganaba primeramente la joven Ciencia Política. Fue en la Universidad de Chicago que Charles Merriam y Harold Lasswell

²³ Véase Nguyen Quoc Dinh, *Droit international public*, París, LGDJ, 1999, p. 103.

²⁴ Cabe aquí hacer la distinción de los tres paradigmas éticos que representan la diversidad normativa del Realismo más allá del tronco teórico común: el escepticismo, el pragmatismo y el consecuencialismo. Sobre el pragmatismo, véase José Luis Orozco y Ana Luisa Guerrero (comps.), *Pragmatismo y globalismo*, México, Fontamara, 1997.

introdujeron los principales elementos de Ética empirista.

El politólogo Charles Merriam publicó en 1934 su libro *Political Power* (una de las primeras obras realistas), en donde introdujo justamente la noción de "poder", tomada nada menos que de Carl Schmitt. Por su parte, Harold D. Lasswell publicó en 1935 un tratado de Ciencia Política que intituló *World Politics and Personal Insecurity*, en el que la Ética se convierte simplemente en una de las ramas de la Ciencia Política empírica, porque debe, según el autor, considerar "el estudio de los cambios de las formas y de la composición de los modelos de valores de la sociedad", y lograr a partir de ahí la formulación de leyes y principios morales.

Sin embargo, fue necesario esperar todavía cuatro años, hasta 1939, para que el británico Edward H. Carr propusiera una verdadera teoría de Ética empirista de las Relaciones Internacionales, que ha sido al mismo tiempo el primer enfoque de Ética internacional existente en la todavía balbuceante ciencia de la política internacional.²⁵

En su obra, que cubre justamente el periodo inmediato al fin de la Primera Guerra Mundial y el inicio formal de la Segunda, Carr rechaza firmemente la doctrina escéptica del divorcio entre las esferas de la política y de la moral —superficialmente atractiva— porque elude el problema insoluble de encontrar una justificación moral a la utilización de la fuerza. Por el contrario, subraya que "en política es tan fatal ignorar el poderío como ignorar la moral".

Esta posición antiescética le acarrió, después de la posguerra, la ira de Hans Morgenthau, quien publicó en 1948 un artículo sobre Carr nada menos que en el primer número de la revista *World Politics*. En este ensayo, Morgenthau lo atacó ferozmente respecto a la "cuestión moral" de la nueva ciencia:

el señor Carr —escribió— se pone a descubrir una nueva moral en el mundo político solamente con una noción de las más vagas de lo que es la moral. La ecuación, filosóficamente insostenible, de utopía, de teoría y de moral que es la base de su trabajo *The Twenty Year's Crisis*, conduce necesariamente a una concepción relativista e

instrumentalista de la moral (...). El señor Carr —añade— está pésimamente mal formado en Filosofía.²⁶

Fue desde los años 1940 y 1950 que el escepticismo entraba en la nueva "disciplina" de las Relaciones Internacionales, en tanto que doctrina política transformada en paradigma ético con un *status* epistemológico propio.²⁷

Más que ningún otro realista, fue Hans Morgenthau —uno de sus padres fundadores— el que se decidió a proporcionar al escepticismo un *status* epistemológico y a insertarlo en un verdadero enfoque filosófico.

Los demás escépticos eminentes de este periodo (1939-1967), entre quienes se encuentran George Kennan, Dean Acheson y Henry Kissinger, no tuvieron la influencia académica incomparable de Morgenthau.

La Filosofía moral de Hans Morgenthau se fundó sobre una visión trágica de la historia y de la naturaleza del hombre. En un artículo publicado en 1945 en la revista *Ethics*, intitolado significativamente *The Evil of Politics and Ethics of Evil*, estimó una vez más que, de todas maneras, la Ética en general no puede ser sino imperfecta, es decir, que "el hombre no puede esperar ser bueno sino que debe contentarse con no ser demasiado malo".²⁸ La Ética política no podría, *a fortiori*, lograrse plenamente en razón del mal provocado por el *animus dominandi*, la sed de poder que constituiría "el paradigma y el prototipo mismo de toda corrupción posible".

Por "razones que son inherentes a su naturaleza", el hombre individual podría tratar de obrar moralmente en función de normas éticas universales, pero lo lograría sólo de una manera muy imperfecta. A partir de que actuase como "animal político", el grado de logro de su Ética individual disminuiría considerablemente. Y al nivel de la política internacional, la Ética, la verdadera, la no corrupta, se aproximaría al grado cero.

Porque para Morgenthau, el elemento crucial de la historia moderna fue el ascenso incontenible de los nacionalismos en el curso del siglo XIX y sobre todo del

²⁵ Véase Hans Morgenthau, "The Political Science of E. H. Carr" en *World Politics*, núm. 1, octubre 1948, p. 134.

²⁷ Cabe aclarar que el llamado paradigma ético denominado escepticismo apareció aproximadamente al mismo tiempo que los otros dos, el empirismo y el consecuencialismo, es decir, con la Segunda Guerra Mundial.

²⁸ Véase Hans Morgenthau, "The Evil of Politics and the Ethics for Evil" en *Ethics*, vol. LVI, núm. 1, octubre 1945, p. 13.

²⁵ Véase Edward H. Carr, *The Twenty Years Crisis 1919-1939. An Introduction to the Study of International Relations*, Londres, MacMillan, 1939, obra mencionada en todos los manuales anglosajones de teoría de Relaciones Internacionales.

siglo XX; con ello, el Estado-nación se habría convertido en "la más elevada unidad moral sobre la tierra."²⁹

Morgenthau rechaza toda Ética social y se refugia sólo en la Ética individual:

en los siglos XVII y XVIII, y en menor medida hasta la Primera Guerra Mundial, la moral internacional ha sido patrimonio del soberano personal —es decir, de un cierto príncipe individual y de sus sucesores— y de un grupo relativamente restringido, cohesivo y homogéneo de líderes aristocráticos vinculados por lazos familiares, una lengua común (el francés), valores culturales comunes, un estilo de vida común y convicciones morales comunes.

El freno en las operaciones cotidianas de política extranjera que resultaba de ello habría desaparecido con el advenimiento de la responsabilidad democrática —es decir, colectiva o, dicho de otro modo, social— de la política exterior, lo que habría provocado al mismo tiempo la sustitución de las normas universales por normas nacionalistas.³⁰

Al no querer considerar la posibilidad de una Ética social concerniente a las preferencias morales de la colectividad, Morgenthau llega necesariamente a la conclusión que la moral universal ha sido reemplazada por un universalismo nacionalista y que, por ese hecho, la función principal que la moral llena hoy en día en la política internacional, es de orden ideológico.

La tragedia de la vida internacional contemporánea consistiría en lo siguiente: el hombre de Estado hoy en día ya no representa, como antaño, a sí mismo, es decir, a su moral (aristocrática) individual, sino que adopta —en la perspectiva decisionista y organicista— la moral del Estado-nación.³¹

²⁹ Véase Hans J. Morgenthau, "The Nature and Limits of a Theory of International Relations" en William T.R. Fox, *Theoretical Aspects of International Relations*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1959, p. 28.

³⁰ Véase Hans J. Morgenthau, *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1964, pp. 245-246. Existe edición en español: *Política entre las naciones. La lucha por el poder y la paz*, GEL, bs. as., 1986.

³¹ No olvidar la diferencia en Weber entre la Ética de la responsabilidad frente a la Ética de la convicción. El componente principal de la primera es el concepto de prudencia, en el sentido antiguo del término. La prudencia atribuye al hombre de Estado, solitario y responsable en sus decisiones y en su capacidad moral, la pesada tarea de ajustar su acción moral en función de las circunstancias particulares de la vida política internacional.

Históricamente ese fenómeno se habría ampliado con la Primera Guerra Mundial y el periodo entreguerras. Con la Segunda Guerra Mundial esa declinación generalizada se habría acentuado todavía más.

Su escepticismo ético nacía, en primer lugar, de un escepticismo ideológico y se apoyaba esencialmente en su concepción determinista de la historia, así como en la separación radical entre Ética individual y Ética social, que llegaba hasta negar a esta última el derecho a la existencia. Las normas morales actúan en las conciencias de los hombres individuales. La conducta del Estado (gobierno), dirigido por hombres fácilmente identificables, es la condición previa a la existencia de un sistema eficaz de Ética internacional.

Allí donde la responsabilidad gubernamental está ampliamente repartida entre un gran número de individuos con concepciones diferentes en relación con lo que es necesario en los asuntos internacionales, carentes de concepción alguna al respecto, la moral internacional como sistema eficaz de control en la política internacional se hace imposible.³²

Dicho de otro modo, puesto que la democratización y la complejidad creciente de los procesos de decisión en política exterior impedirían al elemento decisionista —la soledad del que decide— desplegarse plenamente, se impediría el ejercicio de la virtud de la prudencia y, por consiguiente, ninguna norma concreta se podría imponer al hombre de Estado.

Además, el escepticismo del autor invierte la secuencia temporal de la analogía de Hobbes sobre el estado de naturaleza. En Relaciones Internacionales, el Leviatán estaría detrás de nosotros y especialmente en el periodo de entreguerras, en donde el estado de naturaleza habría reaparecido en razón del ascenso de los nacionalismos y la masificación del aparato estatal.

Varias consecuencias doctrinales derivan de esta visión trágica de la historia, de la naturaleza del hombre y, por consiguiente, de la Ética de las Relaciones Internacionales.³³

En primer lugar, hay que comprender que la concepción escéptica de Morgenthau no era ni amoral ni cínica. La imposibilidad de una Ética internacional, en

³² Véase Hans J. Morgenthau, *Politics Among Nations...*, op. cit., p. 251.

³³ Véase John A. Vasquez, *The Power of Power Politics. A Critique*, que resume el excelente esfuerzo de revisar el pensamiento de Morgenthau y reflexionar sobre asuntos ocurridos durante el tiempo transcurrido desde su edición primera. Se trata de un trabajo imprescindible para esta línea de análisis. Existe edición en español por Gernika, 1991.

el sentido de obligaciones morales provenientes de una fuente externa al Estado y aplicables a los agentes del Estado, no implica en efecto necesariamente políticas exteriores desprovistas de todo elemento moral. Este puede encontrar su origen en la moral concreta del Estado-nación.

Se trata de una moral de Estado mezclada con la ideología del Estado y en búsqueda de universalizarse. El problema se presenta cuando en ese movimiento hacia la universalidad, cada nación opone su moral concreta a las demás, convirtiéndola en una moral "ideologizada" de la voluntad de poderío nacional adoptada por los agentes individuales del Estado, meras figuras de discurso.

Invirtiendo no sólo la analogía hobbesiana del estado de naturaleza, sino el imperativo categórico kantiano, Morgenthau destaca, en efecto, que

damos por hecho que las normas de juicio y acción formadas por las particularidades de nuestra perspectiva nacional puedan servir a toda la humanidad como leyes universales.

Esto le parecía evidentemente quimérico y confirmaba que, por el contrario,

el llamado a los principios morales en la esfera internacional no tienen significación universal concreta, precisamente en razón de la fragmentación del sistema internacional en múltiples unidades morales.³⁴

De allí, Morgenthau avanzaba todavía un paso suplementario. Continuaba criticando muy severamente la distinción formal entre disputas legales y disputas políticas en relación con la importancia otorgada a los órganos judiciales internacionales en el mantenimiento de la paz. Porque —según Morgenthau— en la raíz de todo orden legal existe un orden moral y este último estaba ausente en la escena internacional. Resultaba lo que había ya adelantado en sus escritos, en francés y en alemán, en el periodo de entreguerras: el Derecho internacional público no tenía fundamento ético y no era sino un instrumento de la política de los Estados para

hacer valer sus intereses. Ya en 1936, cuando enseñaba en Madrid, había llamado a "esta separación teórica absoluta entre diferentes campos normativos, una teoría realista del Derecho internacional".³⁵

Así, llegaba a una "Ética de la voluntad de poder nacional" que designaba a cada nación una moral ideologizada" propia que se habría incrustado en los discursos "moralizantes" de sus agentes de Estado. Si se califica esta posición de escepticismo, es en razón de su negación de todo elemento ético exterior al Estado.

La encarnizada oposición de Morgenthau a la Guerra de Vietnam, que era de notoriedad pública, resultaba más de un análisis del interés verdadero de Estados Unidos en el Sudeste asiático que, según el testimonio de George Eckstein, de un "reparo moral".³⁶

Según Morgenthau, los únicos agentes del Estado estadounidense que habían comprendido que la edad de oro del Leviatán supranacional había quedado atrás, y que por lo tanto habían optado por una Ética realista del poder fueron, sobre todo, Alexander Hamilton, Thomas Jefferson y John Quincy Adams. Es decir, aquellos que habían sabido apartar a la nación estadounidense del moralismo misionero de su ideología dominante, representada por ejemplo por Woodrow Wilson.³⁷

Su principal mérito había sido desconfiar de los principios morales abstractos y universales y orientarse en relación con "principios morales derivados de la realidad política", es decir, en relación con el interés nacional y los juegos de poder a escala internacional.

Bien analizado resulta que Morgenthau también era escéptico en relación con la extrapolación doctrinal del destino histórico interno de Estados Unidos: igualdad dentro de la libertad a la esfera de las Relaciones Internacionales. Para él, el imperativo absoluto durante la fase que va de 1939 hasta 1967 era resistir a los totalitarismos: primero al nazi y luego al soviético, inclusive al precio de la renuncia al principio de igualdad entre las naciones.

Estados Unidos tenía que asumir su indisputable posición de única potencia verdadera y de líder del "mun-

³⁴ Véase Hans J. Morgenthau, "Positivisme mal compris et théorie realiste du Droit international" en *Colección de estudios históricos, jurídicos, pedagógicos y literarios. Homenaje a don Rafael Altamira*, Madrid, Separata, 1936, p. 14.

³⁵ Véase George Eckstein, "Hans Morgenthau: A Personal Memoir" en *Social Research*, vol. 48, núm. 4, invierno 1981, p. 650.

³⁷ Véase Hans J. Morgenthau, "The Mainsprings of American Foreign Policy: The National Interest vs. Moral Abstraction" en *American Political Science Review*, vol. XLIV, núm. 4, diciembre 1950, p. 840.

³⁴ Véase Hans J. Morgenthau, *In Defense of the National Interest. A Critical Examination of American Foreign Policy*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1951, pp. 34-35. Igualmente, "The Machiavellian Utopia" en *Ethics*, vol. LV, núm. 2, enero 1945, p. 147.

do libre”, porque la aplicación del principio igualitario del consenso democrático a las relaciones entre aliados desemboca en la desintegración y en la anarquía.³⁸

Ningún fundamento, al menos ético, era necesario —según Morgenthau— para crear un orden internacional determinado. Este se autorregularía por los juegos y equilibrios de poder, de alianzas y de intereses nacionales, de la misma manera que el mercado económico se autorregula según las leyes de la oferta y la demanda.

Con base en estas consideraciones, Morgenthau apoyaba su separación radical entre juicios prácticos y juicios sobre los hechos.

Intelectualmente el realista político conserva la autonomía de la esfera política, así como el economista, el jurista, el moralista conservan la propia. Piensa en términos de interés definido como poder, el moralista en términos de conformidad de la acción a los principios morales.³⁹

Morgenthau llamaba moralistas a los filósofos y teólogos, cuyo oficio consiste, entre otras tareas, en formular enunciados éticos.

La intención de Morgenthau de separar la Ciencia Política de las otras disciplinas sociales, es decir, de la Economía, del Derecho, de la Ética, etc., es igualmente la expresión de la realidad del hombre político autónomo que obra fuera de consideraciones morales.

El núcleo epistemológico en Morgenthau era de orden normativo, en el sentido de la máxima Ética de la responsabilidad weberiana. El escepticismo postula al hombre de Estado autónomo, pero con una capacidad moral disminuida por la corrupción, lo que dificulta la entrada en función de esa virtud, llamada prudencia.

Durante el periodo de Guerra Fría el paradigma del escepticismo de Morgenthau encontró un gran éxito entre algunos eminentes universitarios estadounidenses que, tarde o temprano, optaron paralelamente por una carrera en el gobierno en Washington: George Kennan, Henry Kissinger, Dean Acheson y John Foster Dulles.

Eso demostraría que el escepticismo proporcionaba, además de un *status* epistemológico en el campo académico, un marco ideológico al gobierno estadouni-

dense para justificar, durante el periodo mencionado, su “realismo” en materia de política exterior.⁴⁰

Entre esos tráfugas entre el mundo académico y la diplomacia estadounidense, George Kennan y Dean Acheson fueron los que adoptaron de manera más explícita el escepticismo del gran maestro.

Como diplomático e historiador, George Kennan defendía una posición teórica que derivaba visiblemente de su doble experiencia profesional, cuyas enseñanzas le parecía que convergían. Los conceptos de “naturaleza ética o moral que nosotros quisiéramos caracterizar como el estado de ánimo de nuestra civilización (norteamericana)” no podrían aplicarse sino al interior de dicha civilización. Ninguna Ética podría existir por encima de cada Ética nacional respectiva.

Toda pretensión de una Ética de las Relaciones Internacionales correría el riesgo de no ser sino una máscara ideológica que escondería al verdadero soberano, a saber el interés nacional. Concepto que, sin embargo, no implicaba en Kennan ninguna connotación de “dignidad moral”, como fue el caso en Morgenthau. Se trataba más bien de un concepto de interés nacional vivido en la vida diplomática cotidiana y desprovisto de pretensión metafísica.

Este enfoque diplomático estratégico del problema permitía a Kennan decir que “nuestro propio interés nacional es todo lo que somos realmente capaces de conocer y de comprender”.⁴¹ Por consiguiente, la alternativa que propone es no consultar los principios, sino considerar el interés nacional.

Contrariamente a la de Morgenthau, la Ética de Kennan se limitaba a un individuo un poco abstracto, pero que no era el hombre de Estado. Curiosamente, éste no figuraba en sus reflexiones. Para Kennan, el Estado personificado era el que parecía ser el único actor *strictu sensu*. Señalaba:

Los gobiernos no son individuos y no se puede esperar de ellos que actúen como tales. Su deber no se sitúa en relación con ellos mismos, sino en relación con los intereses de sus pueblos respectivos.⁴²

³⁸ Véase Hans J. Morgenthau, “America: Its Purpose and its Power” en *Worldview*, vol. 3, núm. 11, noviembre 1960, p. 3.

³⁹ Véase Hans J. Morgenthau, *Política entre las naciones*, op. cit., p. 21.

⁴⁰ La celebridad de esos personajes explica también por qué el Realismo y el escepticismo ético fueron a menudo considerados como sinónimos.

⁴¹ Véase George Kennan, *American Diplomacy, 1900-1950*, Estados Unidos, Chicago University Press, 1951.

⁴² Véase George Kennan, “Foreign Aid in the Framework of National Policy” en *Proceedings of the Academy of Political Science*, vol. XXIII, 1959, p. 112.

De todo ello, resultaría que el comportamiento del Estado no es un tema que convenga a los juicios morales. Le parecía inadecuado plantear una norma moral "como criterio general para la determinación del comportamiento de un Estado y sobre todo como criterio para medir y comparar comportamientos de diferentes Estados".⁴³

En otros términos, Kennan no suscribía la suposición de una actitud de superioridad o inferioridad moral de cualquier otra nación, porque ello implicaría reconocer un sistema de normas por encima de los Estados.

En el pensamiento y doctrina de Kennan, de menor profundidad teórica que la de Morgenthau, pero de gran penetración en el mundo diplomático estadounidense, la ausencia de condiciones para una Ética de las Relaciones Internacionales no excluía, sin embargo, la modesta función del moderador del interés nacional, especialmente en lo que se refiere a la utilización de armas de destrucción masiva sin distinción alguna y que van más lejos que lo que la Ética cristiana puede tolerar. Sólo en estos casos, ese género de límites a la utilización del poder podría venir de una Ética nacional, estadounidense en este caso. En pocas palabras, para Kennan no había salvación moral por encima del Estado.

Dean Acheson, ex secretario de Estado estadounidense, le respondió como un eco en dos estudios publicados respectivamente en 1958 y en 1964, en los que exponía su escepticismo ético, tomando a su vez la doctrina de Morgenthau de la distinción entre Ética individual y Ética de Estado que debe conducir a los agentes del Estado a actuar no según su conciencia personal, sino exclusivamente en función de la voluntad de poder nacional.

Acheson subrayaba que el Estado no tiene en las Relaciones Internacionales la calidad de sujeto ético. Pretender lo contrario sería adoptar una visión antropomórfica de la nación.⁴⁴

De todas maneras, —constataba Acheson al adoptar un punto de vista de corte empirista— aunque se le quisiese reconocer a la Ética social un cierto *status* en las

relaciones entre Estados "no encontramos consenso de opinión sobre las normas, ni monopolio de fuerza para crear y respetar dichas normas". Dos buenas razones para llegar a la conclusión de que el vocabulario de la moral y de la Ética es inadecuado para discutir o poner a prueba la política de los Estados.⁴⁵

Uno de los predecesores de Acheson en el Departamento de Estado estadounidense, John Foster Dulles, ya había empleado más o menos las mismas fórmulas en un discurso pronunciado en 1953 ante el *National War College* de Washington, en el que deploraba que "actualmente no hay código moral aceptado en el plano mundial y concluía reconociendo la ausencia de normas éticas superiores a las de la moral de la Nación, la que tendría que ser protegida detrás del escudo del poder".⁴⁶

En cuanto a Henry Kissinger, otro célebre político estadounidense que provenía del mundo universitario de las Relaciones Internacionales, igualmente pescó en las mismas aguas que Kennan, Acheson y Dulles. Partía de la concepción spengleriana sobre la historia y era un decisionista de la responsabilidad del hombre de Estado. Kissinger se hizo apóstol de la diplomacia de Metternich, concebida como un juego de equilibrios cuyas reglas serían racionales en tanto que fundadas en nociones universales de interés y de poder.

De estos dos parámetros, se podría deducir la configuración de las fuerzas en presencia en cada situación histórica particular. El elemento ético estaba ausente de ese modelo, en donde la prudencia de la Ética de la responsabilidad se limita para el hombre de Estado a representar fielmente la voluntad de poder de su nación y las tensiones que sufre respecto a otros Estados.⁴⁷

Reflexiones finales

Todos y cada uno de estos autores merecen un tratamiento particular para poder apreciar la riqueza y los

⁴³ Véase Dean Acheson, "Morality, Moralism and Diplomacy" en *The Yale Review*, vol. XLVII, núm. 4, junio 1958, p. 490.

⁴⁴ Véase John Foster Dulles, "Morals and Power" en *Department of State Bulletin*, vol. XXVIII, núm. 731, junio 1953, p. 895.

⁴⁵ La bibliografía de Henry Kissinger, además de amplia, es popular. Ha introducido a sus lectores en los laberintos del poder. Mencionemos *A World Restored: Metternich, Castlereagh* (existe versión española por el FCE, México); *Nuclear Weapons and Foreign Policy*; *The Necessity for Choice: Prospects of American Foreign Policy*; *White House Years*; *Years of Upheaval*; *Diplomacy*; *Years of Renewal*; y el más reciente: *Does America Need a Foreign Policy?: Toward a Diplomacy for the 21st Century*.

⁴³ Véase George Kennan, *Realities of American Foreign Policy*, Estados Unidos, Princeton University Press, 1939, p. 49; y *Engaño nuclear*, México, FCE, 1987.

⁴⁴ Véase Dean Acheson, "Ethics in International Relations Today", discurso en *Amherst College*, 9 de diciembre de 1964, reproducido en David Larson y Van Nostrand (eds.), *The Puritan Ethics in United States Foreign Policy*, Princeton, 1966.

matices de su pensamiento. Sólo hemos pretendido, en esta ocasión, abordar dos modalidades del pensamiento realista en las Relaciones Internacionales respecto a la Ética: el escepticismo y el empirismo. Partir de la posición extrema de distanciamiento con la idea de una Ética universal de las Relaciones Internacionales para llegar después a la posición opuesta, la vertiente idealista de las Relaciones Internacionales, que posee igualmente una variedad importante de concepciones propias y originales. En su oportunidad será abordada, como lo serán otras visiones de esta relación compleja e inextricable entre Ética y política.

La idea que queremos reafirmar al fin de este trabajo, y que fue mencionada desde el principio es la de volver a poner en el tapete de la discusión política y académica la necesidad del referente ético en todas nuestras acciones y discusiones. Se trata de ir construyendo una barrera, aunque al principio parezca endeble y aún invisible, frente al abuso del poder político que ha adquirido dimensiones inimaginables y que se ha hecho más patente a partir de la pesadilla que vivimos todos los seres humanos, tengamos la posición que tengamos y luchemos desde la trinchera que luchemos, a partir del 11 de septiembre del fatídico año 2001.