



Del colonialismo al cosmopolitismo: hacia una ética cosmopolita

From Colonialism to Cosmopolitanism:
Toward a Cosmopolitan Ethic

Jorge Enrique LINARES SALGADO

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

RESUMEN

Ahora más que nunca es necesario el resurgimiento del cosmopolitismo en la forma de una ética cosmopolita y global. Probablemente ésta sea la única vía para enfrentar la crisis ecosocial de dimensiones planetarias, causada por el acelerado desarrollo tecnocientífico, la violencia y la guerra sistemática, y el saqueo y explotación desmedidos de la naturaleza. Para ello es indispensable repensar los fundamentos e implicaciones éticas de la idea de un orden político-jurídico mundial, como la formuló Kant a finales del siglo XVIII. Pero el cosmopolitismo del siglo XXI tiene que criticar y superar el sesgo eurocéntrico y características hegemónicas del proyecto colonizador del Occidente moderno y valerse de los movimientos sociales globales que representan ahora un nuevo cosmopolitismo alternativo y crítico.

Palabras clave: Ética global, Cosmopolitismo, Colonialismo moderno, Globalización.

ABSTRACT

Now more than ever, the resurgence of cosmopolitanism is necessary in the form of cosmopolitan, global ethics. Probably, this is the only way to face the contemporary crisis of planetary dimensions, both ecological and social, caused by accelerated techno-scientific expansion, violence and systematic war, and the looting and excessive exploitation of nature. To do this, it is essential to rethink the fundamentals and ethical implications of the idea of a political and legal world order, as Kant formulated at the end of the 18th century. However, cosmopolitanism of the 21st century must criticize and surmount the Eurocentric bias and hegemonic characteristics of the modern Western colonization of the world, and use global social movements that now represent a new alternative and critical cosmopolitanism.

Keywords: Global Ethics, Cosmopolitanism, Modern Colonialism, Globalization.

INTRODUCCIÓN

Hace más de 500 años se puso en marcha un irreversible proceso histórico de integración planetaria de todos los pueblos en un solo orbe. Fueron los imperios europeos los que se lanzaron a la quijotesca empresa de conquistar el mundo, cuando estaban sitiados por el otro mundo, el otomano, que dominaba el Mediterráneo. El proyecto occidental de expansión y de dominio se realizó blandiendo la espada y la cruz (la superioridad técnica y la religión ecuménica, sus armas principales); se plasmó en el objetivo de conformar un solo orbe unido por el cristianismo y regido por el mercantilismo en ciernes (que se transformará después en capitalismo mundial); y fue alentado por el ímpetu de una razón unidimensional, sistemáticamente violenta e intolerante, que colonizó las cuatro orillas del planeta.

El defecto principal del proyecto colonizador occidental fue el de su universalismo abstracto y el de su unidimensionalidad moral y religiosa. Creó un mundo cerrado en donde sólo cabía una *idea del hombre*, una sola configuración cultural regida por los Estados-nación (*un territorio, un pueblo, un gobierno*). El universalismo occidental moderno fue sinónimo de colonialismo y saqueo. Por eso, ahora más de un multiculturalista teme a las ideas universalistas, porque le suenan a ilustración embaucadora.

Pero es verdad que el proyecto occidental de dominio del mundo produjo a la vuelta de estos siglos una sistemática destrucción de la naturaleza y la explotación colonial de muchos pueblos, la extinción de muchas especies, de muchas culturas y de saberes ancestrales. Esto es innegable. Sin embargo, a pesar de todo, el colonialismo occidental construyó las instituciones embrionarias del mundo globalizado; extendió unas cuantas lenguas y culturas (materiales y simbólicas) para que todo el mundo se comunicara en códigos comunes, que constituyen ahora el núcleo de lo que bien podríamos denominar la incipiente “sociedad global” de nuestra era.

Podemos ubicar, como algunos autores han propuesto¹, el proyecto de la modernidad occidental de 1492 a 1945; del descubrimiento-invencción de América a la fundación de la ONU. Comenzó con la formación del capitalismo durante la acumulación originaria, la época de las monarquías absolutistas y de las luchas religiosas, la expansión colonial ultramarina y el desarrollo de las ciencias modernas. Después de la Ilustración, el capitalismo se consolida con el rápido despliegue industrial, y surge por primera vez una técnica sistemática y fundada en el conocimiento científico: la tecnología; se sientan las bases de los nuevos Estados con división de poderes y constituciones o estamentos formalizados; se reorganiza el mapa geopolítico, se consolida y se extiende el dominio colonial europeo en todo el planeta y se logra estabilizar la pugna religiosa dentro de la cristiandad occidental (aunque no terminan, al contrario, los conflictos bélicos entre las potencias). La tercera etapa es la del capitalismo globalizado y posindustrial, informático y biotecnológico, de los estados de bienestar republicanos y de las democracias liberales, del neocolonialismo y del surgimiento de la tecnociencia con sus prometedores y temibles poderes. Más allá de las diferencias entre cada etapa, el fundamento parece ser el mismo: un proyecto homogéneo y uniforme de comunidad global humana.

Como lo ha señalado muy agudamente Boaventura de Sousa Santos, la *globalización* de nuestra era sigue siendo fundamentalmente un proyecto hegemónico y de dominio occidental sobre los demás pueblos de la Tierra. Sin embargo, sus propios mecanismos ideológicos (tecnopolíticos) han difundido la falsa idea de una globalización unidimensional,

1 Vid. CAMPILLO, A. (2008). *El concepto de lo político en la sociedad global*, Cap. 2, Herder, Barcelona.

inexorable y “descolonizada” o poscolonial. A esta globalización que enmascara la continuidad del proyecto colonizador de Occidente se ha opuesto una contra-globalización; así, al cosmopolitismo abstracto del discurso de dominación se contraponen un “cosmopolitismo subalterno”², constituido por diversos movimientos sociales, como los que se han congregado en el Foro Social de Porto Alegre. Desde diversas perspectivas y con esfuerzos localizados, o más bien dispersados, se ha buscado impulsar otra forma de globalización (técnica, económica y política), otra variante de cosmopolitismo basado en la justicia y en la cooperación solidaria de todas las naciones y de todos los pueblos.

I

En las últimas décadas la globalización tecno-económica y financiera ha avanzado aceleradamente. Se fundamenta en el “consenso de Washington” y se caracteriza por las políticas neoliberales de apertura de los mercados de todos los países, el adelgazamiento de los Estados, el libre flujo de mercancías y capitales, pero no de personas y de conocimientos. De Sousa Santos señala que esta globalización se caracteriza, asimismo, por el incremento de la desigualdad entre ricos y pobres (dentro de cada nación y entre naciones), los desastres ambientales, conflictos étnicos, la migración masiva de trabajadores, la emergencia de nuevos y débiles Estados y colapso de otros, la expansión del crimen organizado, etc. Entre los principales problemas de la globalización que advierte de Sousa Santos, me interesa centrar la reflexión en estos dos: “[...] (2) ¿la globalización es monolítica o posee diferentes significados políticos, tanto en aspectos negativos como positivos? [...] (4) asumiendo que la globalización se está intensificando, ¿hacia dónde nos conduce, cuál es el futuro de las sociedades nacionales, economías, políticas y culturas?”³

Ahora bien, De Sousa Santos responde en parte a estas preguntas: la globalización en marcha se basa en el consenso neoliberal de Washington y nos conduce directamente a un orden global neocolonial. El llamado consenso de Washington conlleva cuatro aspectos⁴: 1) un mercado mundial de libre flujo de mercancías y de capitales (pero no de trabajadores); 2) un Estado débil que regule mínimamente el mercado, que proteja la propiedad privada ante todo y que adelgace los programas y políticas sociales; 3) la democracia liberal, puramente formal y representativa, controlada por los partidos políticos tradicionales, en la cual los derechos civiles y políticos tienen prioridad sobre los derechos económicos y sociales; 4) la primacía del derecho y de los sistemas legales sobre la ética y la política, para proteger y garantizar mundialmente los derechos de propiedad, las obligaciones contractuales y los beneficios económicos a lo largo y ancho del planeta. Pero lo más importante de este nuevo orden global es que posee sus propios mecanismos ideológicos de subordinación y convencimiento, gracias a los cuales la globalización neoliberal aparece como espontánea, automática, unívoca e irreversible; es decir, sin alternativa posible. Se enmascara, como señala de Sousa, que la globalización tecno-económica actual es el resultado de un conjunto de decisiones intencionales e identificables con los intereses de los grupos de poder en Occidente.

2 SANTOS, B de S (2010). *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*, Prometeo/CLACSO, Buenos Aires, p. 29.

3 SANTOS, B de S (2006). “Globalizations”, *Theory, Culture & Society*, n.º. 23, Universidad de Coimbra, p. 394.

4 *Ibid.*, p. 395.

II

Immanuel Wallerstein⁵ lo ha expresado en diversas ocasiones: la sociedad moderna capitalista se destaca en la historia por constituirse como la primera “sociedad mundial”, capaz de unir y relacionar en interdependencia irreversible a todos los pueblos de la Tierra. Ese es el fundamento y el carácter principal del mundo global que creó Occidente. Es decir, la vocación del Occidente ha sido una especie de ecumenismo, un universalismo homogeneizador. Y si bien no logró esa homogeneidad ecuménica por la vía religiosa, más que parcialmente, sí lo consiguió por medio de la expansión de un sistema tecno-económico industrial, por la unidad entre desarrollo tecno-científico y economía capitalista industrializada.

Ahora bien, el signo distintivo del universalismo moderno occidental no fue la razón pura y científica, sino la *violencia sistemática y tecnificada* como esquematismo trascendental de toda una etapa de la historia moderna, en formas directas y brutales (la trata de esclavos, las encomiendas, la industrialización agropecuaria) o en formas sutiles pero no menos poderosas (la domesticación de las pasiones y la sujeción social y política de las mujeres; el encierro de los locos y parias, la marginación de las minorías étnica, cuando no su destrucción, la construcción de las instituciones para “vigilar y castigar”, como diría Foucault). En todo caso, Occidente se valió de una razón pragmática y desprovista de frónesis y de anticipación precautoria, que se justificó como la única necesaria y que intentó borrar todas las “otras” racionalidades que no se ceñían al esquema racionalista (antropocéntrico-eurocéntrico-machista-cientificista-tecnológico-economicista) de la modernidad. Así, el dominio y la violencia convertidos en sistemas racionalizados de control socio-ambiental marcaron el destino de Occidente, y también del mundo entero. Son su verdadera y descomunal proeza en la historia. Pero a pesar de ese proceso de racionalización y secularización ilustradas, Occidente no abandonó sus integrismos religiosos (cristianos y ahora de otras insospechadas confesiones), pues substituyó a la fe en Dios por la fe en el progreso tecnológico y tecnocientífico. La irracionalidad y la desmesura nunca fueron extirpadas del proyecto moderno de dominio sobre la naturaleza, como lo alertaron los teóricos de Frankfurt, y explotaría en violencia descomunal bélica, genocida y ecocida, en todo el siglo XX y lo que va del XXI.

Sin embargo, la modernidad occidental sentó las bases para su propia superación: las ideas universalistas de la dignidad, la igualdad, la libertad humanas y, últimamente, el reconocimiento de que la idea de la excepción y superioridad humana con respecto al resto de la naturaleza es un gran mito, y de que nuestra especie, una más entre otras, debe aprender a convivir en el planeta y a proteger su biodiversidad. Gracias a la vocación universalista de Occidente es posible hacer la crítica de las limitaciones e injusticias del proyecto moderno, para poder imaginarnos un nuevo proyecto de orden mundial, pero no cerrado ni homogéneo, sino diverso y plural.

En los últimos 50 o 60 años, se ha producido una fractura en el discurso y en el proceso de la vieja modernidad ilustrada. A la par de la globalización neoliberal y neocolonial ha surgido una “globalización insurgente” o un “cosmopolitismo subalterno”, como los ha de-

5 Cfr. WALLERSTEIN, I (2001). *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, Siglo XXI, Madrid.

nominado de Sousa Santos. El fenómeno no es de menor importancia y no sólo se centra en actos *localizados* de resistencia social de minorías o de masas empobrecidas. Sino que es un esfuerzo colectivo que se expande gracias a las redes informáticas y de telecomunicación para argumentar, desde la justicia y el conocimiento socialmente compartido, por la reorganización y reconstrucción material y política del mundo globalizado que hemos heredado de la modernidad occidental.

Esta insurgencia globalizada y globalizadora puede fructificar usando las mismas redes materiales de la globalización hegemónica. En ella militan muchas personas con formación universitaria y con amplia experiencia en organización de movimientos sociales. Es el embrión de una nueva *izquierda global* y, a pesar de que el panorama político sea más bien negativo, se abre la posibilidad de un rumbo alternativo a esta globalización neocolonial, hegemónica y destructiva de la biodiversidad y de la diversidad cultural humana.

Han surgido así desde hace varias décadas muy diversos movimientos sociales (no una gran revolución proletaria que se expandiría mundialmente como un fantasma, como hubieran querido los marxistas), sino muchas revueltas locales que han cuestionado de raíz los fundamentos del dominio occidental globalizado; así se inició el movimiento feminista, el ecologista, el de los derechos civiles de minorías raciales y étnicas, políticas, sexuales, etc.⁶ que no piden solamente ser incorporados a la mayoría y gozar de los mismos derechos, sino que necesitan ser reconocidos y protegidos como *diferentes*, porque proponen formas alternativas de vida y de organización social. De este modo, la homogénea modernidad occidental se nos volvió multicultural, multimoral, multisexual, multívoca y biodiversa. Ya no hay más espacio de legitimidad para los discursos de poder uniformador y centralizador, como los que ayudaron a reforzar las ciencias modernas para explicar y reducir, para asimilar o exterminar todo aquello que era *distinto*. Por eso, el signo más claro de esta crisis de Occidente, y a la vez, de esperanza de superación, es el cuestionamiento ético del saber y del poder científico y tecnocientífico, que ha venido creciendo desde distintos frentes de la actividad social rescatando saberes tradicionales y valores genuinamente universales de todas las culturas.

Así pues, creo que ha llegado la hora de un nuevo “proyecto universal”, quizá la hora de un insospechado orden cosmopolita de derecho, como pensaba Kant, una nueva manera de construir la Historia Universal. Pero esta vez ya no puede estar fundado ese proyecto en el dominio, el saqueo colonial, la explotación de la naturaleza y el exterminio de los diferentes y de lo diferente; sino en unas bases ético-políticas comunes que refrenen los impulsos de barbarie, y que generen las instituciones necesarias para el control social y genuinamente democrático del poder político y tecnocientífico en una escala global. Así pues, el efecto positivo de la globalización hegemónica de la modernidad tardía es que ha creado por primera vez una sola comunidad mundial de facto, unida por los mismos problemas ecológicos y sociales.

6 Recientemente, parece surgir una nueva modalidad de movimiento social en varios países, conformado por ciudadanos, principalmente jóvenes, bien educados, con estudios universitarios especializados pero desempleados, que salen a las plazas “indignados” por los desastres sociales, económicos y ecológicos del sistema capitalista y de las fiascos de la democracia liberal, que ha sido secuestrada por las mafias o partidos políticos. Estos nuevos movimientos, organizados en redes sociales informáticas, parecen recoger las viejas demandas para formar un nuevo discurso de ciudadanía de potencialidad global, precisamente porque se rebelan contra problemas comunes y desastres sociales y ambientales que traspasan las fronteras culturales y políticas de las naciones, y para conformar así la naciente identidad de una ciudadanía global *localizada*.

III

Ahora bien, quiero llamar la atención sobre el problema de la gobernabilidad de este nuevo (des)orden global. En esta época del libre mercado, de los monopolios transnacionales y del comercio injusto, los poderes hegemónicos (el G8, los organismos financieros internacionales, el crimen organizado, los países con arsenales nucleares, los productores de petróleo y gas, las industrias transnacionales más poderosas, etc.) “gobiernan” hasta cierto punto (se imponen) pero no tienen ni la legitimidad ni la fuerza suficiente para controlar la dinámica imparable de la globalización en todas sus manifestaciones. Ha pasado a la historia la época de los grandes imperios que dominaron el mundo. No obstante, no existe un *estado de derecho mundial*. En el plano internacional, pese a avances significativos, seguimos en un “estado de naturaleza”: priva la ley del más fuerte.

Esta *comunidad planetaria fáctica* aún carece de un Estado mundial o de una estructura política internacional adecuada. Todos los problemas de *orden global* han desbordado por completo las capacidades y recursos de los Estados-nación (como ha sido evidente en los desastres naturales del cambio climático o en la reciente crisis financiera o el desastre nuclear de Fukushima, tras un catastrófico tsunami). No existe en este momento una autoridad mundial capaz de dirimir y resolver eficazmente, tanto los conflictos políticos entre las naciones como los graves problemas ambientales y socioeconómicos. Y no sólo agobian a la comunidad internacional dichos problemas, también el crimen organizado que ha traspasado todas las fronteras, la inestabilidad política y social en muchas naciones, así como la práctica rutinaria de violaciones a los derechos humanos, discriminación y maltrato a las mujeres y a las minorías étnicas, religiosas, a los homosexuales.

Ante el nuevo contexto mundial *globalizado* es necesario repensar la idea de una “macroética planetaria”, o ética para el mundo global en la línea del viejo ideal del cosmopolitismo. En lo que sigue me concentraré en apuntar algunos indicios sobre el porqué no ha sido posible la puesta en marcha de ese ideal cosmopolita y sobre cuáles serían, en todo caso, algunos de sus rasgos indispensables para que renaciera el impulso cosmopolita, tan añejo en varias tradiciones culturales.

El cosmopolitismo, una vieja idea universalista, podría concretarse para dejar atrás esa modernidad occidental basada en la violencia y la explotación hegemónica, para construir un nuevo proyecto de sociedad mundial, de historia universal, que deberá ser regido en un orden de derecho cosmopolita en el converjan, con sus diferencias y acuerdos, todas las naciones y todos los pueblos. Pero además, este nuevo cosmopolitismo tendrá que abandonar el dominio antropocéntrico sobre el resto de los seres vivos y la naturaleza entera; se trata de un cosmopolitismo que se eche a cuestras la nueva responsabilidad por preservar los ecosistemas de la Tierra y que detenga la acelerada pérdida de biodiversidad y extinción de especies. Ya no más un proyecto de dominación, sino un proyecto de convivencia y comunidad con la naturaleza, y de reconciliación entre la naturaleza humana.

Si bien el cosmopolitismo ha existido desde antaño como un profundo impulso ético, no ha sido más que en el último siglo que ha surgido la necesidad de la cooperación internacional, derivada de la mayor interdependencia económica, ambiental y política. En efecto, los principios que fundamentan la necesidad de una macroética son los de la interdependencia y la ampliación del alcance de nuestra responsabilidad individual y colectiva. Gracias a la red global de interacciones tecnológicas y sociales, cada persona puede afectar y ser afectada por cualquier otra en el mundo entero; todavía más, la especie humana está deteriorando o destruyendo las condiciones de vida de muchas otras especies y de ecosistemas enteros. Necesitamos, por tanto, estar a la altura de esa nueva dimensión de la respon-

sabilidad que se extiende, como lo señalaba Hans Jonas,⁷ remotamente tanto en el espacio como en el tiempo. Por ello, los dos nuevos objetos de consideración moral en una ética cosmopolita son los demás seres vivos y los ecosistemas, así como las generaciones futuras de seres humanos, a los que ya hemos afectado grave e irremediablemente.

En la antigüedad, el cosmopolitismo surgió como el desafío de una individualidad autónoma frente a la comunidad cultural y política, pero se trataba de un cosmopolitismo abstracto, escéptico o irónico, como el de los cínicos. Ser un “ciudadano del cosmos” significaba renegar de la propia comunidad o de cualquier otra para rechazar de raíz las tradiciones morales. En nuestra época, el cosmopolitismo tiene que resurgir como un ideal ético-político para formar una nueva comunidad mundial intercultural, diversa pero solidaria y justa. El cosmopolitismo contemporáneo se deberá fundar, sin duda, en ese viejo principio cosmopolita: la dignidad y la autonomía irreductible de cada persona, independientemente de la comunidad cultural a la que pertenezca o se adhiera. Por ello, el principal problema del cosmopolitismo actual consiste en conciliar la defensa de la autonomía individual con el reconocimiento de las identidades culturales o étnicas en las que dicha autonomía cobra sentido. Pero el cosmopolitismo relativiza las tradiciones e identidades culturales, morales y religiosas y, ante todo, constituye una crítica a la cerrazón y la exclusión de la diferencia y persecución de la disidencia dentro de cada comunidad, es decir, crítica el “genocentrismo” que se ha acentuado últimamente en el mundo globalizado/localizado. Justamente, de Sousa Santos ha señalado que la dinámica inherente a la globalización hegemónica relega y margina a culturas, individuos y naciones enteras a la dimensión *localizada*, mientras que culturas, y valores locales (el inglés como *lingua franca*, la cultura pop, la moda o la *fast food*) se vuelven por primacía hegemónica *globalizados*. Así se genera el proceso los “localismos globalizados / globalismos localizados”⁸.

De ahí que uno de los efectos más notables de la globalización es que ha agudizado las diferencias internacionales, interculturales e interétnicas. Como una reacción virulenta a esa globalización ideológica que enmascara el (neo)imperialismo con discursos humanitaristas y pseudo cosmopolitas (típicamente los del gobierno norteamericano), se han reavivado las ideologías nacionalistas y etnocéntricas, además de un preocupante resurgimiento de los fundamentalismos religiosos (de todo credo) vinculados con la violencia intercultural e *intracultural*.

IV

Sin embargo, la dificultad principal para el cosmopolitismo sigue siendo la misma a la que ya se enfrentaron los estoicos o los cínicos: ¿cómo ser un ciudadano del mundo si no existe un *estado político mundial*? ¿Cómo sobrepasar o relativizar el cerco de las comunidades culturales y de hegemonías globales localizadas o poderes locales globalizados? ¿En qué se fundamenta tal tipo de ciudadanía global, más allá de ser un hermoso sueño o un buen deseo humanitario? Aún más, ¿es conveniente y es deseable que exista una especie de Estado mundial que dé sustento a una ciudadanía global?

7 Véase JONAS, H (1995). *El principio de responsabilidad*, Cap. 1. Herder, Barcelona.

8 SANTOS, B de S (2006). *Op. cit.*, p. 396.

El primer resurgimiento del ideal cosmopolita aconteció durante la Ilustración y se plasmó claramente en la *Declaración de los Derechos del Hombre y Ciudadano* de la revolución francesa de 1789 (y tuvo sus antecedentes más inmediatos en la Declaración de Independencia de las trece colonias de Norteamérica). Unos cuantos años después emerge uno de los impulsos éticos más importantes al cosmopolitismo; se trata del ideal kantiano de una confederación de naciones republicanas que pacten un orden mundial hacia la *paz perpetua*.

Kant define por primera vez el contenido normativo del cosmopolitismo moderno mediante el modelo de una confederación de Estados que construyan un derecho cosmopolita para preservar, cuanto sea posible, una paz duradera. Según Kant, este proyecto cosmopolita se basa en el hecho de que la Tierra es una esfera que nos vincula a todos en igualdad y que, por tanto, tenemos el mismo derecho a disfrutar de sus beneficios, así como a recorrerla y elegir el sitio de residencia que más convenga. Es el ideal de la hospitalidad y la igualdad universal de todas las personas, que serían la base de un derecho migratorio mundial. No otro fin tiene el imperativo categórico kantiano que afirmar el derecho cosmopolita a compartir la Tierra como patrimonio común, para que cada individuo sea respetado como un fin en sí mismo en cualquier sitio del planeta.

La carta de las Naciones Unidas es el segundo impulso ético para la formación del derecho cosmopolita. A pesar de múltiples escollos, sus objetivos políticos globales quedaron claramente establecidos desde su fundación y siguen siendo plenamente vigentes.⁹ Estos objetivos deben ratificarse y ampliarse ahora con la clara conciencia de la responsabilidad humana por la preservación de los ecosistemas y la biodiversidad de la Tierra (de ahí la importancia de las cumbres de la Tierra o de las reuniones sobre cambio climático). A partir de la creación de la ONU y de sus múltiples instancias de mediación y negociación internacional, así como el surgimiento de otros organismos globales que comenzaron a ejercer poder sobre los Estados-nación (el FMI, el Banco Mundial, la OMC) y a contrarrestar poco a poco su pretendida soberanía absoluta, se ha ido formando una estructura político-jurídica, todavía incipiente, para contener los efectos negativos (algunos no intencionales) de las enormes fuerzas tecnológicas de gran impacto ambiental y social. De este modo, a partir de la creación de la ONU se habían edificado los cimientos de una confederación mundial de naciones capaz de autorregularse mediante un auténtico “parlamento de la humanidad”. Sin embargo, estos impulsos éticos hacia el cosmopolitismo no han tenido el éxito deseado y, en gran parte, se puede decir que se han estancado, merced a un sabotaje constante ejercido por las naciones que son “potencias” mundiales.

Kwame Anthony Appiah¹⁰ señala, no obstante, las dos ideas básicas que dan vigencia al cosmopolitismo en nuestra época: a) que todos los seres humanos tenemos obligaciones morales recíprocas, más allá del estrecho marco de nuestra comunidad cultural y de nuestras relaciones interpersonales afectivas, b) que debemos considerar en igualdad los intereses y las formas particulares de vida de todas las demás personas, por muy lejanas y

9 A saber: el mantenimiento de la paz y la seguridad internacional, el fomento del progreso económico y social mediante la cooperación internacional, la promoción y defensa de los derechos humanos y el respeto a la libre determinación de los pueblos.

10 Véase APPIAH, KA (2007). *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, Cap. 1, Katz, Buenos Aires.

extrañas que parezcan, sin esperar ni desear que todos deban aceptar o coincidir en una única forma. Pero estos dos valores suelen colisionar: o bien triunfa la diferencia como separación y antagonismo, o bien se afirma una uniformidad de modos de vida con el fin de lograr la igualdad universal. Así, el mundo contemporáneo se ha debatido entre un universalismo uniformador y un multiculturalismo fragmentador. La globalización hegemónica también tiene esta doble faceta: uniforme y fragmenta cultural y socialmente, al mismo tiempo.

El cosmopolitismo contemporáneo debe partir, según Appiah, de una idea simple: el hecho de que en la comunidad fáctica de naciones necesitamos desarrollar hábitos de coexistencia pacífica, y para ello propone potenciar la conversación como forma de asociación, como forma de vida común entre las diferentes culturas y tradiciones. El cosmopolitismo respondería así tanto a las presiones políticas de un universalismo abstracto (de la globalización tecno-económica), como a la fuerza disolvente del etnocentrismo, la xenofobia y el chovinismo, reacciones típicas y localizadas anti-globalización. En efecto, el contrapeso necesario del universalismo cosmopolita radica en el reconocimiento del derecho a la diferencia local: aceptar que la diversidad humana constituye un amplio y legítimo abanico de formas de vida que es necesario preservar y proteger; que éstas surgen y se nutren de las culturas locales; pero también es necesario reconocer que todas las culturas poseen valores transculturales, por los cuales es posible asimilar o integrar valores diferentes y *tolerar a los diferentes*. Y ese respeto a la diversidad surge de algo que también se remonta también hasta los cínicos y los estoicos, la tolerancia hacia las opciones vitales que toman los demás y la afirmación no dogmática ni absoluta respecto a las nuestras.

Una vía para resolver esas disyuntivas es encontrar valores comunes y subyacentes a todas las culturas, valores y principios transculturales-intersubjetivos, necesarios para generar las bases de una convivencia social de escala mundial. Que una versión abstracta y apriorística del cosmopolitismo haya fracasado (sobre todo en el ideal ilustrado del Estado-nación homogéneo, o en el frágil equilibrio de poderes nacionales en la ONU) y haya revelado su particularismo o “localismo globalizado” como lo denuncia de Sousa, es decir, su falsa universalidad, no significa que las diversas comunidades no puedan ponerse de acuerdo de modo intercultural y dialógico en aquellos principios y valores necesarios para configurar una comunidad ética global.

La ética cosmopolita tiene que construirse, sin duda, desde un diálogo entre las diversas comunidades culturales, tiene que ser un *cosmopolitismo intercultural*; sin embargo, los problemas tecnológicos y ecológicos comunes, así como las bases de la convivencia política, implican la redefinición de unos principios éticos transculturales y genuinamente globales, así como la reafirmación de unos derechos humanos universales sustentados en una misma naturaleza biocultural, cuyas condiciones y necesidades biológicas, psicológicas y sociales compartimos todos.

De ser necesaria y posible, semejante tipo de “macroética” global requiere fundamentos racionales que superen las limitaciones de todas las moralidades convencionales surgidas de las tradiciones culturales. No puede fundarse en ideologías políticas o religiosas que sólo aglutinan a sus partidarios o fieles, mucho menos en los dictados del poder de una sola nación o de un influyente grupo transnacional; tampoco puede apoyarse sólo en sentimientos cuasi instintivos de empatía, altruismo, compasión o temor. Una *ética cosmopolita* deberá definir, por ende, un conjunto de *mínimos* universales y establecerlos mediante un consenso intersubjetivo a nivel global (protección de la diversidad cultural y de la autonomía individual, de la biodiversidad, los ecosistemas y de los seres vivos que los componen; sustentabilidad como criterio de desarrollo socioeconómico, justicia y equidad en

la distribución de los bienes económicos y técnicos, pero también de sus riesgos) que conciernen a toda la humanidad y que obligarían tarde o temprano, mediante pactos, a todas las sociedades y a todos los Estados. No obstante, y al mismo tiempo, estos principios deben proteger y propiciar los *máximos* que dependen de la autonomía y la libertad individuales en el plano político y civil (proyectos plurales de vida buena que cada individuo desea para sí mismo o que cada comunidad puede mantener como base de su identidad, con la condición de que no contradigan los *mínimos* éticos). Cada comunidad tiene, por tanto, el derecho a la singularidad, a preservar o a buscar sus mejores valores y tradiciones para mantener su identidad cultural; pero sobre la base de cumplir los mínimos ético-políticos, las obligaciones que todos nos imponemos, de forma diferenciadas, en las responsabilidades civiles, político-económicas y ambientales.

Claro que el gobierno para una comunidad mundial no puede ser, como en el pasado, el que surja de la hegemonía militar, política y económica; tampoco sería deseable que resurgiera el modelo de los viejos imperios dominantes. O el “gobierno” mundial es horizontal, democrático o al menos se reparte en un equilibrio de distintas naciones que funjan como polos regionales, o simplemente no será posible aproximarnos al mundo cosmopolita. Pero tal fracaso comporta enormes riesgos que nos dejarían sin la capacidad para reaccionar de manera organizada ante los efectos (ya evidentes e irreversibles) de las crisis globales sociales y ambientales que se avecinan.

El cosmopolitismo exige, por ende, la concreción de una *sociedad civil global* (mediante instituciones, prácticas, medios técnicos, sistemas y organismos mundiales que ya existen en alguna medida); es decir, de una verdadera *ciudadanía global o cosmopolita*. Los principios éticos de tal ciudadanía mundial son los que el propio Appiah nos señala: la idea de que todos los seres humanos importan igual (no tendríamos por qué preferir *siempre* a los más cercanos o familiares) y que compartimos la obligación de preocuparnos por todos los demás. Pero también hay que incorporar a esta ética cosmopolita, en igualdad, la idea de que los demás seres vivos y ecosistemas que los sustentan importan y requieren protección. Como hemos dicho, las responsabilidades ambientales son esenciales en esta figura del cosmopolitismo alterno y crítico del universalismo globalizador convencional.

Así pues, las crisis ecológicas y ético-políticas requerirán soluciones supranacionales o rigurosamente trans-nacionales, pero no existe en el horizonte inmediato la posibilidad de fundar una autoridad política planetaria capaz de tomar decisiones justas y de imponerlas por encima de los intereses particulares de las élites de poder en los Estados nacionales. Las Naciones Unidas no cuentan con el poder autónomo ni con la capacidad operativa para ello. Cualquier acción global depende (y seguirá dependiendo) de la voluntad de las cinco potencias mundiales del Consejo de Seguridad. Por ello es requisito insuperable la transformación democrática de la ONU¹¹ y de los organismos internacionales para conferirles mayor poder de acción e intervención, y para establecer nuevos mecanismos de equilibrios y contrapesos internos entre los países miembros, que redunden en una mayor equidad internacional.

11 No obstante, para que ese nuevo orden político global surja se requerirá de la voluntad de las 5 potencias tradicionales (EE.UU., Gran Bretaña, Francia, China y Rusia), así como de las potencias económicas (Alemania, Italia, Japón, Canadá, Australia) y de las economías “emergentes” (India, Sudáfrica, Brasil y México) para respaldar los necesarios acuerdos mundiales de cooperación.

Después de la caída del Muro de Berlín parecía que quedaba una única superpotencia que podría dominar hegemoníicamente como los antiguos imperios (Roma, el Imperio Otomano o el Imperio Británico) gobernaron gran parte del mundo. No obstante, la superpotencia industrial, tecnológica y militar que son ahora los EE.UU. no tiene ni la capacidad ni la visión prudente para ejercer el gobierno mundial, ni mucho menos la legitimidad ética y política para ello¹². Es tiempo de que surja un contrapoder de la sociedad civil global, de los “ciudadanos del mundo”, de esa mayoría silenciosa que se ha quedado sin voz ni capacidad de intervenir en muchas de las resoluciones cruciales para el futuro de la humanidad. La consolidación de esa sociedad civil global sólo puede tener cabida en un orden de derecho cosmopolita¹³ que proteja de modo más eficaz los derechos humanos universales y que asegure las cargas necesarias de la cooperación internacional para enfrentar los desafíos ambientales y contrarrestar la enorme desigualdad socioeconómica mundial. A este ideal apuntan esfuerzos teórico-prácticos como los que ha propuesto de Sousa Santos en la identificación, a través de las acciones de diversos movimientos sociales que confluyen en objetivos comunes, de un “cosmopolitismo subalterno o insurgente”.

Existe, sin embargo, un segundo modo de producción de la globalización. Lo denominamos cosmopolitismo insurgente. Consiste en la resistencia organizada transnacionalmente contra los intercambios desiguales producidos o intensificados por los localismos globalizados y los globalismos localizados. Esta resistencia es organizada a través de los vínculos locales/globales entre organizaciones sociales y movimientos representativos de aquellos grupos victimizados por la globalización hegemónica, y unidos en luchas concretas contra la exclusión, la inclusión subordinante, la destrucción de formas de vida o la destrucción ecológica, la opresión política o la supresión cultural, etc.¹⁴.

Por consiguiente, uno de los primeros pasos en vías de la realización del ideal cosmopolita consistiría en alcanzar un nuevo pacto internacional en el marco de una renovada ONU, junto con la mayor presencia de instituciones internacionales ciudadanas, capaces de sancionar o de intervenir en caso de necesidad, incluso con el uso de una fuerza armada internacional (pero no a partir de la decisión unilateral de una potencia militar), para detener crímenes de lesa humanidad y violaciones sistemáticas y masivas contra los derechos humanos, así como intervenir (técnica y políticamente) en aquellas naciones en las que, por negligencia o incapacidad, sucedan graves desastres ambientales y humanitarios que pongan en peligro la biodiversidad y/o las condiciones adecuadas para la supervivencia humana.

12 Además de que está en riesgo su hegemonía económica e industrial. En cuanto a la Unión Europea, hasta el momento no ha podido actuar como una unidad política en el plano internacional. Son las potencias tradicionales europeas las que tienen en la mano las decisiones fundamentales, para bien y para mal. No se ha podido formar una política exterior europea unitaria y ni siquiera coherente con sus propios principios declarados.

13 El derecho cosmopolita tiene actualmente tres campos esenciales: la protección de los derechos humanos, las normas y reglas de la guerra (que incluye la sanción de los crímenes de guerra), y la prevención y sanción de los crímenes de lesa humanidad. Existen ya las bases ético-jurídicas para la consolidación del derecho cosmopolita: la Declaración Universal de los Derechos Humanos, La Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio, el estatuto de la Corte Penal Internacional. Un cuarto campo indispensable del derecho internacional tiene que consolidarse formalmente: la conservación ambiental y la protección de la biodiversidad mediante ordenamientos jurídicos que promulguen la corresponsabilidad mundial sobre un patrimonio natural y cultural que pertenece a toda la humanidad, y no a los Estados nacionales.

14 SANTOS, B de S (2006). *Op. cit.* p. 397.

No podemos saber hasta qué punto nos aproximaremos en el futuro a este complicado ideal cosmopolita; pues ese sería el *destino final* de Occidente, en el doble sentido: su término y su realización. Pero sí que podemos sospechar que, en la medida en que más nos alejemos de él, estaremos en mayores dificultades para resolver los problemas mundiales que ya comienzan a agobiarnos. Ningún otro ideal ético-político surgido en la historia de Occidente es más urgente ahora, pero ningún otro es más difícil de alcanzar.