

HACIA UNA ÉTICA COSMOPOLITA DE LA SOSTENIBILIDAD

TOWARDS A COSMOPOLITAN ETHICS OF SUSTAINABILITY

JORGE ENRIQUE LINARES

Universidad Nacional Autónoma de México

lisjor@unam.mx

RECIBIDO: 4/02/2013

ACEPTADO: 8/04/2013

Resumen: La estructura geopolítica de la interacción entre los Estados-nación en el mundo tecnológico, que ha predominado durante el último siglo, ya no es capaz de hacer frente a los principales problemas de la globalización en marcha. El estado actual de creciente integración mundial en muy diversos aspectos económicos, tecnocientíficos, ambientales y políticos, está requiriendo la formación de una ética de principios universales que reordene y regule la relación entre pueblos y Estados. Este artículo argumenta sobre la necesidad y la factibilidad de construir una ética y una política cosmopolita de la sostenibilidad.

Palabras clave: cosmopolitismo, ética global, relaciones internacionales, justicia mundial, mundo tecnológico.

Abstract: The geopolitical structure of the interaction between State-nations in the technological world, which has predominated during the last century, is no longer able to face the main problems of the globalization. The current state of increasing world-wide integration in very diverse economic, technoscientific, environmental and political aspects, is requiring the construction of an ethics of universal principles that rearranges and regulates the relationship between peoples and States. This paper argues about the necessity and the feasibility of a cosmopolitan ethics and politics, as well as multinational policies of sustainability.

Keywords: cosmopolitanism, global ethics, international relations, world-wide justice, technological world.

El diagnóstico de nuestro tiempo

Es un hecho que, como consecuencia del desarrollo tecnocientífico y de la integración de todas las naciones en un solo sistema económico mundial, los seres humanos somos más interdependientes y estamos unidos ahora por problemas ambientales y sociales comunes, que han desdibujado las barreras geográficas que nos separaban. Y también es un hecho que la globalización en marcha ha sido fundamentalmente tecnológica, industrial y financiera, pero que no se ha extendido a la par en lo ético y lo político. La integración socioeconómica en un solo mundo no ha traído consigo ni una mejor protección de los derechos humanos, ni muchos menos un estado de derecho cosmopolita como pedía el filósofo de Königsberg.

Pero el efecto positivo de la globalización (¿quizá uno de los pocos efectos positivos?) es que ha creado por primera vez una *sociedad civil mundial*, así como la emergencia de una —todavía incipiente— conciencia de *ciudadanía cosmopolita*. Por eso, en este ensayo argumentaré sobre la necesidad y la factibilidad de una ética y una política cosmopolitas de la sostenibilidad. Asimismo, sostendré que el desarrollo sostenible, en tanto objetivo ético-político, sólo es posible en el marco de un sistema cosmopolita que reordene y regule las relaciones entre pueblos y entre Estados.

El proceso de globalización ha creado nuevas reglas de juego del poder mundial, mediante el libre tránsito de capitales, no tan libre para el comercio de mercancías, tecnologías y conocimientos, y mucho menos libre para el desplazamiento y migración de personas y principios ético-político-jurídicos. Dos fenómenos recientes en la historia han mostrado la permeabilidad y la fragilidad de las fronteras convencionales entre las naciones. Por un lado, el movimiento casi instantáneo de los capitales (que permiten las redes informáticas) y el denso tráfico de mercancías por todo el orbe, que han creado nuevas entidades de poder económico supranacional: las corporaciones industriales multinacionales o las redes del crimen organizado.¹ Uno de los efectos más claros de esta economía global es la creciente y preocupante desigualdad social Norte/Sur. Por otro lado, los fenómenos naturales producto de alteraciones y desequilibrios en los ecosistemas, que han dado lugar a una crisis ecológica planetaria. Así, casi todos los problemas de orden global han desbordado 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).

Ahora bien, en nuestra época los poderes hegemónicos (el G-8, los Estados que controlan en Consejo de Seguridad de la ONU, los organismos financieros internacionales, el crimen organizado, los países con arsenales nucleares, los productores de petróleo, etc.) “gobiernan” hasta cierto punto (más bien se imponen), pero no tienen ni la legitimidad ni la fuerza suficiente para controlar la dinámica imparable de la globalización. No existe, pues, un estado de derecho mundial. En el plano internacional, pese a avances significativos, seguimos en un “estado de naturaleza”: predomina la ley del más fuerte.

Por consiguiente, nuestra *comunidad planetaria* aún carece de una estructura política internacional adecuada. No existe en este momento una autoridad mundial capaz de dirimir y resolver eficazmente tanto los conflictos entre las naciones,

¹ En el extraordinario reportaje de Roberto Saviano sobre la Camorra napolitana (*Gomorra*, 2006) puede entenderse cómo es que el crimen organizado constituye del poder del capitalismo global en su más pura y violenta expresión.

como los graves problemas ambientales y socioeconómicos.²

Por otro lado, la extrema complejidad del mundo tecnológico que hemos creado (a partir de una intensa intervención de tecnociencias de gran alcance y alto impacto en los ecosistemas naturales y sociales)³ nos ha conducido a una nueva fase del desarrollo de la humanidad en la que la cooperación se vuelve de vital importancia. Necesitamos remediar el desfase entre los problemas globales que compartimos y nuestras viejas estructuras socio-políticas heredadas de la modernidad, centradas en la idea de Estados autosuficientes y encerrados en sí mismos. Necesitamos, por tanto, estar a la altura de esa nueva dimensión de la responsabilidad que, como lo señalaba Hans Jonas,⁴ se extiende remotamente tanto en el espacio como en el tiempo.

Nuestro mundo está “densamente lleno”, tanto por la sobrepoblación humana como por la saturación de nuestras intervenciones tecnológicas en los ambientes naturales y sociales. Nuestra responsabilidad colectiva reside en la necesidad de aliviar esa presión planetaria, reduciendo la extrema densidad e intensidad de nuestras interacciones tecnológicas con la naturaleza. Eso implica ralentizar el crecimiento económico y diversificar el desarrollo de manera más horizontal que vertical: intensificar la distribución equitativa de los bienes y las tecnologías, disminuir la concentración de la riqueza y del poder, así como aminorar los riesgos y los daños del desarrollo tecnocientífico-industrial. La sostenibilidad como proyecto de una *utopía realista* implica, por tanto, dos procesos concomitantes: lograr sentar las bases de una comunidad mundial más justa y solidaria; y un desarrollo económico-industrial sostenible que reequilibre nuestra relación con los ecosistemas de la Tierra.

La perspectiva cosmopolita para una ética global de la sostenibilidad

En la antigüedad, el cosmopolitismo surgió como el desafío de una individualidad autónoma frente a la comunidad cultural y política; pero fue un cosmopolitismo 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

² Y no sólo agobian a la comunidad internacional dichos problemas, también el crimen organizado que ha traspasado todas las fronteras (p. ej. la neopiratería que en las costas de Somalia ha creado una industria del secuestro marítimo), la inestabilidad política y social en muchas naciones con “Estados fallidos” que han entrado en guerra civil, así como la práctica rutinaria de violaciones a los derechos humanos, persecuciones, discriminación y maltrato a las mujeres y a las minorías étnicas, religiosas, o a los homosexuales.

³ Véase mi libro: J. Linares, *Ética y mundo tecnológico*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

⁴ Véase Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*. Cap. 1

raíz las tradiciones morales. En nuestra época, el cosmopolitismo tiene que resurgir como un ideal ético-político para formar una comunidad mundial intercultural, diversa pero solidaria y justa. No obstante, el cosmopolitismo contemporáneo tendrá que basarse, sin duda, en un viejo principio cosmopolita: la dignidad y la autonomía irreductibles de cada persona, independientemente de la comunidad cultural a la que pertenezca o se adscriba.

El cosmopolitismo deconstruye y relativiza el peso de las tradiciones e identidades culturales, morales y religiosas; critica la cerrazón y la intolerancia ante la diferencia del otro, así como la persecución de la “disidencia” al interior de cada comunidad; es decir, cuestiona el *genocentrismo* arraigado en todas las comunidades humanas, que se ha acentuado en el mundo globalizado como una reacción ante la homogeneización de la vida.

Por eso, uno de los efectos más notables de la globalización es que ha acentuado las diferencias interculturales e interétnicas. Pero, como oposición a esa globalización ideológica que enmascara los intereses egoístas del (neo)imperialismo con discursos humanitaristas y pseudocosmopolitas (típicamente el del gobierno norteamericano), se han reavivado posiciones nacionalistas y etnocéntricas, además de un preocupante resurgimiento de los fundamentalismos religiosos (de todo credo) vinculados con la violencia intracultural o intercultural.

Sin embargo, la dificultad principal para el cosmopolitismo sigue siendo la misma a la que se enfrentaron los estoicos o los cínicos: ¿cómo ser un *ciudadano del mundo* si no existe (o no puede existir) un *Estado político mundial*? ¿Cómo sobrepasar o relativizar el cerco de las comunidades culturales y políticas? ¿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 o gobierno mundial que dé sustento a una ciudadanía global?

El resurgimiento más importante 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. Unos cuantos años después emerge uno de los impulsos teóricos más importantes para el cosmopolitismo; se trata del ideal kantiano de una confederación de naciones republicanas que pacten un orden mundial hacia la *paz perpetua*.

El cosmopolitismo kantiano

No encuentro en la modernidad otra propuesta de ética cosmopolita más clara y más avanzada que la de Kant. En el parágrafo 54 de la *Metafísica de las costumbres*, referente al *Derecho de gentes* (*Völkerrecht*), Kant plantea que los

Estados se encuentran en su relación externa en un “estado de naturaleza”, no regulado jurídica y políticamente. Que este estado es de guerra, aunque no sea de agresión u hostilidad permanente, porque prevalece el derecho del más fuerte y constituye, por tanto, una forma de relación no civilizada. Por eso, la humanidad está obligada moralmente a intentar superar ese estado de naturaleza en el plano mundial. Para tal finalidad es necesario un *pacto político* multilateral entre las naciones, más allá de las alianzas *ad hoc* y los tratados que protegen los intereses mutuos. Pero Kant advierte, tanto en la *Metafísica de las costumbres* (1797) como en su proyecto *Hacia la paz perpetua* (1795), que no es factible (ni deseable) la conformación de un *Estado mundial* con un poder único y una sola constitución política (aunque el ideal regulativo sea el de una *república mundial* [*Weltrepublik*]), puesto que los pueblos deben ser considerados como libres e iguales entre sí; ninguno debe subordinarse al gobierno de otro.

En cambio, una confederación (*Föderalität*) de pactos multilaterales entre Estados es la respuesta realista que Kant propone para hacer frente a la necesidad de construir un orden internacional de derecho. Pero esta federación mundial implicaría el grado más alto de artificialidad y complejidad en la historia de las instituciones políticas, porque no se basa en las raíces étnicas, culturales o lingüísticas comunes, y podría disolverse o rescindirse en cualquier momento (a diferencia de los Estados nacionales). Sin embargo, es posible que la confederación de Estados que pacten las normas básicas hacia una paz perpetua pueda renovarse y expandirse constantemente hasta que logre abarcar a todos los pueblos de la Tierra.

En el breve párrafo 59, Kant postula el derecho a la paz (*das Recht des Friedens*) en el que se funda tal *confederación* (*Bundesgenossenschaft*) entre diversos Estados como una asociación de mutualidad (*wechselseitiger Verbindung*) para defenderse de enemigos internos o externos. Por ello, Kant señala que “[...] sólo una *asociación* universal de *Estados* [*allgemeinen Staatenverein*] (análoga a aquella por la que un pueblo se convierte en Estado) puede valer *perentoriamente* y convertirse en un verdadero *estado de paz*”.⁵

En nuestros tiempos, estos enemigos comunes de los que hay que defenderse no sólo son las guerras, también la crisis ecológica y la enorme desigualdad socioeconómica. Así, el ideal kantiano de la paz perpetua, el horizonte último del imperativo categórico y de su visión teleológica de la historia, tiene que extenderse ahora hacia el objetivo de consolidar un nuevo paradigma mundial de desarrollo sostenible y de protección ambiental. El ideal cosmopolita comprende, pues, dos objetivos finales: paz entre las naciones, paz con el planeta.

⁵ I. Kant, AA, VI, 350, Madrid, Tecnos 1989. Traducción de Adela Cortina y Jesús Conill.

Ahora bien, Kant estaba plenamente consciente del carácter utópico de la *paz perpetua*; sin embargo, en tanto idea regulatoria, tenía que ser útil para evaluar la realización progresiva de un orden mundial de derecho:

Pero como la extensión excesiva de *tal Estado* de naciones por amplias regiones tiene que hacer imposible al final su gobierno y con ello también la protección de cada miembro, y como una multitud de tales corporaciones conduce de nuevo, sin embargo, a un estado de guerra, *la paz perpetua* (el fin último del derecho de gentes en su totalidad) es ciertamente una idea irrealizable. Pero los principios políticos que tienden a realizar tales alianzas entre los Estados, en cuanto sirven para *acercarse* continuamente al estado de paz perpetua, no lo son, sino que son sin duda realizables, en la medida en que tal aproximación es una tarea fundada en el deber y, por tanto, también en el derecho de los seres humanos y de los Estados.⁶

Kant concluye que sí hay un objetivo alcanzable en la historia (en el supuesto de que la humanidad realmente progresa): una especie de sucedáneo de la *Weltrepublik* es la *asociación pactada* entre algunos Estados republicanos para conservar la paz. Esta *Föderalität* puede constituirse como un *Congreso permanente de los Estados* (*permanent Staatenkongress*), que podría ir extendiéndose paulatinamente. Así pues, Kant ha sentado las bases para el tránsito del derecho de gentes (*Rechts der Völker*) hacia el *derecho cosmopolita* (*Weltbürgerrecht*) o literalmente: derecho de la ciudadanía mundial: “Este derecho, en tanto conduce a la posible unión de todos los pueblos con el propósito de establecer ciertas leyes universales para su posible comercio [intercambio y tránsito] (*Verkehrs*), puede llamarse el *derecho cosmopolita* (*ius cosmopoliticum*).”⁷

La idea del derecho cosmopolita no se basa, por tanto, en fantasías de filantropía y pacifismo ingenuo, sino que es, como lo razona Kant, un deber ético-político y un principio jurídico racional para la relación entre los distintos pueblos del mundo. El *factum* histórico del que se parte es éste:

[...] la naturaleza [nos] ha encerrado a todos juntos entre unos límites determinados (gracias a la forma esférica de su residencia, como *globus terraqueus*), y como la posesión del suelo sobre el que puede vivir un habitante de la Tierra sólo puede pensarse como posesión de una parte de un determinado todo, [...] todos los pueblos *originariamente* tienen en común el suelo, pero no

⁶ Ídem.

⁷ *Ibid.*, p. 352.

están en comunidad jurídica de la posesión [...], sino en una comunidad de posible interacción física (*commercium*).⁸

La esfericidad del planeta, el hecho de que ya no haya más lugar físico a dónde emigrar o huir, así como el hecho de que todos los seres humanos pueden influirse o afectarse recíprocamente, fundamentan el deber de cohabitar y convivir en un estado civil compartido, en un estado de derecho cosmopolita (*Weltbürgerrecht*). Kant distingue así tres dimensiones o niveles del estado jurídico: a) La constitución política que regula las relaciones entre los ciudadanos de un pueblo o nación, el derecho civil (*ius civitatis*) o derecho político (*Staatsbürgerrecht*); b) el derecho de gentes o derecho entre los pueblos (*ius gentium*) o de los Estados en sus relaciones entre sí (*Völkerrecht o Staatenrecht*); c) el derecho cosmopolita (*Weltbürgerrecht*) que regula la relación entre individuos y Estados como si fueran ciudadanos de un solo Estado universal (*ius cosmopolitanicum*).

El cosmopolitismo del siglo XXI

La carta de las Naciones Unidas es el segundo impulso contemporáneo para la formación de un orden de derecho cosmopolita. 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. 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 su pretendida soberanía absoluta, se ha ido formando una estructura —todavía incipiente— para contener los efectos negativos (algunos no intencionales) del acelerado proceso de globalización, principalmente en los impactos ambientales del desarrollo tecnológico-industrial.¹⁰

⁸ Ídem.

⁹ A saber: el mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales, 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 Los protocolos de Montreal (1987) para la protección de la capa de ozono, de Kyoto (1997) para la reducción de gases que causan el calentamiento global, y de Cartagena (2000) sobre bioseguridad para la producción y comercio de los OGM, constituyen los primeros pasos hacia un derecho ambiental cosmopolita.

De este modo, a partir de la creación de la ONU se habían edificado los pilares 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 parte, se puede decir que se han estancado,¹¹ merced a la reticencia y al sabotaje continuo de varios Estados que defienden sus intereses particulares.

Por ello, la reconstrucción del ideal cosmopolita para una ética global de la sostenibilidad implica la crítica de tres posturas todavía muy dominantes que han detenido el avance del cosmopolitismo: a) la idea de que todos los problemas sociales y ambientales (la pobreza, las crisis económicas, las epidemias, etc.) sólo pueden resolverlos localmente los Estado-nación, bajo el principio de la soberanía nacional; b) la idea neoliberal de que lo conveniente es la reducción de los Estados a su mínima expresión para que sea el mercado mundial capitalista el que “regule” y distribuya los bienes en una “libre” competencia (a esta idea yo la denominaría el “pseudoc cosmopolitismo del mercado”); c) la idea de que el orden mundial puede ser controlado por una élite de Estados poderosos o por un nuevo imperio mundial como los que existieron en el pasado.

Sobre la primera idea hemos ya apuntado su obsolescencia. Sobre la segunda existen evidencias de sobra de que en el mercado capitalista mundial no reina la “libre” competencia ni la equidad comercial entre las naciones, ni que ese sistema es adecuado para distribuir racionalmente los bienes producidos.¹² En cuanto a la tercera idea, el poder hegemónico de las potencias vencedoras de la Segunda Guerra Mundial no ha conducido a la humanidad, a pesar de algunos esfuerzos loables, a un estado de paz y de desarrollo equitativo. Después de la caída del Muro de Berlín, parecía que quedaba una única superpotencia que podría dominar hegemónicamente como los antiguos imperios (Roma o el Imperio Británico) gobernaron gran parte del mundo. Pero la superpotencia industrial, tecnológica y militar que son ahora los EE.UU. no tiene la capacidad ni la visión para gobernar mundialmente, ni mucho menos la legitimidad ética y política para ello. Las otras potencias políticas que ejercen influencia en el orden internacional, principalmente de la Unión Europea, han mantenido junto con los EE.UU. el control de organismos financieros internacionales y también han

¹¹ Aunque los más escépticos pregonen el fracaso total de la ONU, vale la pena reconsiderar el argumento de Paul Kennedy: ¿podemos imaginarnos qué hubiera sido del mundo hoy en día sin la ONU? Véase P. Kennedy, *El parlamento de la humanidad. La historia de las Naciones Unidas*, Barcelona, Debate, 2007.

¹² Por el contrario, la lógica de valorización constante del capital, nos ha conducido a una situación de crisis ecológica y extrema desigualdad socioeconómica. Véase el libro de Jorge Riechmann, *Biomimesis*, Madrid, Catarata, 2006.

neutralizado o sabotado, en beneficio de sus propios intereses, muchos acuerdos internacionales y resoluciones del Consejo de Seguridad de la ONU o de sus organismos mundiales.

No obstante, la creación y desarrollo de la Unión Europea, a pesar del fracaso reciente de su tratado constitucional y de sus frágiles equilibrios internos, es el experimento político que más se aproxima al ideal cosmopolita de la confederación de Estados. Pero es una excepción en la política internacional.¹³

Por ello, es tiempo de que surja un contrapoder de la sociedad civil global, 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 cosmopolita que proteja de modo más eficaz los derechos humanos y presione a los distintos gobiernos para que acuerden las cargas necesarias de la cooperación internacional para enfrentar los desafíos ambientales y la enorme desigualdad socioeconómica mundial. No obstante, para que ese nuevo orden político global surja se requerirá de la voluntad de las potencias militares tradicionales (EE.UU., Gran Bretaña, Francia, China y Rusia), así como de las potencias político-económicas emergentes (Alemania, Italia, Japón, Australia, India, Sudáfrica o Brasil), si es que la Unión Europea no se decide por fin a conformar una política exterior común y a ejercer una función de contrapeso y de equilibrio en el orden político mundial.

La voluntad política de estas potencias para conformar un nuevo pacto que federalice las relaciones internacionales no surgirá, empero, de un repentino cambio de mentalidad o de una iluminación ética de sus *hombres de Estado*¹⁴ que, finalmente, son fieles instrumentos de la lógica de la *razón de fuerza mayor* que impera en el mundo. El cambio de voluntad política deberá emanar de la presión que ejerza una sociedad civil global informada y activa, a partir de un intenso debate público que extienda planetariamente la conciencia sobre la crítica situación del presente, que bien podría ser, como señalaba Martin Rees, “nuestra hora final”.

¹³ En contraste, otros poderes fácticos y facciosos se han *federado* de mejor manera, es decir, han aprovechado las redes estructurales y tecnológicas de la globalización (las comunicaciones, las redes financieras, los transportes y el intercambio comercial): son los grupos del crimen organizado, el terrorismo y las grandes corporaciones transnacionales financieras e industriales. Pero estos poderes amenazan la paz y la posibilidad de un orden global más justo. Deben ser vistos como riesgos inherentes a la dinámica de la globalización en marcha, que la comunidad internacional debe combatir decididamente mediante la coerción legal o incluso con el uso de la fuerza.

¹⁴ Es signo de la inequidad mundial que pocas mujeres ocupan los puestos políticos de decisión crucial.

El núcleo del cosmopolitismo contemporáneo

La perspectiva cosmopolita no implica la uniformidad ni la homogeneización de las condiciones de vida ni de los sistemas políticos de las naciones. Tampoco la idea de formar un solo Estado mundial, por la razones que ya hemos apuntado. La única base viable para una ética y una política cosmopolitas es la protección y fomento de la diversidad humana, tanto individual como colectiva, tanto en lo cultural como en lo político. Pero el cosmopolitismo sí se contrapone al etnocentrismo y al nacionalismo como estrategias ético-políticas predominantes en la actualidad. El ideal cosmopolita es un proyecto de construcción de un sistema de normas y principios basado en los derechos humanos, y que se tiene que materializar en instituciones trans-nacionales que, sin embargo, no deriven en un poder supranacional ni en una homogeneidad cultural, social o política. Por tanto, el gran desafío para una ética cosmopolita es la síntesis entre unidad y diversidad entre los pueblos del mundo: por un lado, soberanía nacional y derecho de autodeterminación, pero no absolutos; por otro, supeditación de las naciones a las políticas globales de interés común y decididas por consenso, aceptando las cargas equitativas y las responsabilidades que le correspondan a cada una.

El derecho cosmopolita requiere de instituciones y de leyes globales. Las bases axiológicas de un orden político mundial comenzaron a edificarse con la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948) y con la carta misma de creación de las Naciones Unidas (1946). Esos códigos ético-políticos conformaron los cimientos de nuevas normatividades de carácter convencional pero de alcance verdaderamente universal, puesto que fueron negociados entre diversas posiciones morales y políticas para establecer un conjunto de criterios mínimos que regularan los poderes nacionales y que protegieran los derechos y las libertades civiles. A pesar de todas las dificultades y del continuo sabotaje de los Estados más poderosos, la comunidad internacional, mediante las múltiples instituciones de la ONU y otros organismos internacionales, ha podido llegar a algunos consensos y compromisos ético-políticos de alcance global.

La deliberación ética y política, en la que han entrado además de los gobiernos y los organismos internacionales, un sinnúmero de organizaciones civiles no gubernamentales, se lleva a cabo en formas cada vez más institucionalizadas (comités de ética, observatorios, consejos consultivos, conferencias, convenciones y foros internacionales, etc.) que han incidido en la dinámica moral y política de cada país o región. Se están creando las bases de una nueva forma de *cultura política cosmopolita* que tendrá que modificar, tarde o temprano, algunos de los factores del desarrollo económico y tecnocientífico, así como las formas de la gobernación política en el mundo entero.

Kwame Anthony Appiah¹⁵ señala las dos ideas básicas que dan vigencia hoy en día al cosmopolitismo: a) que todos los seres humanos tenemos obligaciones morales recíprocas, más allá del estrecho marco de nuestra comunidad cultural y de nuestras relaciones interpersonales efectivas;¹⁶ b) que debemos considerar en igualdad los intereses y las formas particulares de vida de todas las demás personas, por muy lejanas y extrañas que parezcan, sin esperar ni desear que todos deban aceptar o coincidir en una única forma. Es decir, se trata de los ideales morales de la preocupación universal por todos los seres humanos y el respeto a su diferencia esencial. Pero estos dos valores suelen entrar en conflicto: 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.

Appiah propone para resolver estas tensiones la conversación intercultural e interpersonal 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, como a la fuerza disolvente del etnocentrismo, la xenofobia y el chovinismo.

Una vía para resolver esas disyuntivas es encontrar valores subyacentes a todas las culturas; valores y principios transculturales-intersubjetivos, necesarios para la convivencia global. Que una versión abstracta y apriorística del cosmopolitismo haya fracasado en el pasado (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, es decir, su falsa universalidad, no significa que las diversas comunidades no puedan ponerse de acuerdo de modo dialógico en aquellos principios y valores necesarios para construir una comunidad política global.

Los desafíos del cosmopolitismo

El ideal cosmopolita se topa con diversos desafíos y obstáculos que han impedido su plena realización o, al menos, su factibilidad. Ya hemos señalado la

¹⁵ Véase K. A. Appiah, *Cosmopolitanism*, cap. 1.

¹⁶ Appiah señala que en los grandes aeropuertos actuales puede experimentarse la sensación de convivir con todo el mundo y mantener fugaces relaciones interpersonales (en muchos registros) con personas que nunca volveremos a ver, pero que podrían cambiar nuestras vidas (para bien o para mal). Un aeropuerto de una gran urbe es como un laboratorio del cosmopolitismo pues reproduce en escala la situación global en que nos encontramos ahora.

imposibilidad histórica de la conformación de un Estado mundial, porque no sólo es inviable que se consolidara tal poder supranacional; tampoco sería deseable. Sin embargo, el problema que subyace es el de la soberanía mundial *versus* la soberanía nacional. El ideal cosmopolita se limita a crear las bases para una confederación de naciones. Pero esta confederación debe poder determinar políticas multilaterales: acuerdos, obligaciones, responsabilidades y sanciones para sus miembros. La conformación de la federación mundial (o al menos de varias federaciones de Estados vecinos) implica por necesidad la limitación de la soberanía nacional y la posibilidad de que un pueblo requiera y acepte no sólo la ayuda de otros, sino incluso la intervención de otros en sus asuntos internos, si la mayoría lo considerara necesario.

El cosmopolitismo que plantea Appiah es una idea plausible y concreta de aproximación a una conversación intercultural; pero sostiene, desde una visión muy arraigada en Norteamérica, que no hace falta ningún tipo de gobierno mundial. Como si todo pudiera resolverse sólo conversando entre culturas. En ello discrepo. Claro que la gobernación de una comunidad mundial no debe estar basada, como en el pasado, en las hegemonías militar, política o económica; tampoco puede seguir el modelo de los viejos imperios. O el gobierno mundial es horizontal y democrático, expresión de la voluntad de la mayoría de los pueblos, o simplemente no se realizará nunca.

En el rechazo a la idea de un gobierno mundial han coincidido los intereses de los EE.UU. con los culturalismos o nacionalismos de algunos países que apuestan a convertirse en potencias regionales (como Irán, China o Venezuela, p. ej.). La retórica del rechazo al “imperialismo” o al dominio cultural de Occidente sobre todas las demás naciones puede enmascarar la aversión a cualquier forma de multilateralismo o a la transparencia y escrutinio de la política interior por parte de la comunidad internacional.

De acuerdo con lo que Appiah plantea, los cosmopolitas antiguos, como Diógenes el Cínico, proponían que podemos pensarnos como conciudadanos del mundo, aunque no seamos —y no queramos ser— miembros de una única comunidad política, sometida a unas mismas políticas globales. Pero de este modo el cosmopolitismo se mantendría sólo como un bonito sueño humanitario, ya que no tiene sustento la idea de una ciudadanía mundial sin *soberanía* o *autoridad mundial*. El problema crucial consiste en determinar cuál es la fuente ética de ese posible poder cosmopolita y cómo se organizaría fácticamente en instituciones internacionales. El cosmopolitismo exige, por ende, la concreción de un gobierno confederado que se legitime en la sociedad civil global, y que se materialice a través de instituciones y leyes, medios tecnológicos, recursos

financieros, sistemas y organismos mundiales, algunos de los cuales ya existen en alguna medida.

Cosmopolitismo y multiculturalismo

El segundo gran desafío para el cosmopolitismo es el de la multiculturalidad: ¿es posible y necesaria una ética global intercultural o transcultural? ¿Cómo hacer compatible la interculturalidad con una ética global cosmopolita?

La perspectiva cosmopolita considera a las culturas¹⁷ como sistemas abiertos a la transferencia de conocimientos, prácticas y valores. Las culturas no son monolitos cerrados y detenidos en el tiempo, totalmente inconmensurables entre sí. El diálogo cultural es también un hecho que explica el mestizaje (no siempre violento) y la hibridación actual de las culturas en todo el mundo, auspiciado por un nuevo ambiente de intercomunicación global de las personas, gracias a las TIC y al intenso flujo migratorio (legal e ilegal) en todos los continentes del planeta.

En el debate ético-político actual se ha extendido la idea del respeto a la diferencia cultural y el indispensable reconocimiento de las diversas identidades comunitarias que subsisten en prácticamente todas las naciones (sobre todo si se trata de comunidades marginadas del desarrollo, como los pueblos indígenas en México y en el resto de América Latina). El respeto a la diferencia implica el imperativo ético de la preservación de la diversidad cultural como patrimonio de la humanidad. Ya hemos insistido que una ética cosmopolita no tiene sentido sin la defensa irrestricta de la diversidad humana. Sin embargo, en el debate actual, el multiculturalismo y la celebración de las diferencias también ha desencadenado algunas reacciones contraproducentes; por ejemplo: la dinámica inclusión/exclusión estereotipada, tanto para etiquetar e incorporar forzosamente a los individuos en un grupo étnico, ideológico o religioso, como para excluirlos y discriminarlos de los derechos comunes a todos los ciudadanos. Son las propias comunidades culturales al interior de las naciones las que definen muchas veces esos criterios de inclusión/exclusión, y suelen utilizar para esos fines modalidades coactivas o abiertamente violentas. Así, parece que todo el mundo está forzado a estar incluido en una cultura particular además de tener una nacionalidad (como si la cultura o la etnia, la religión o la ideología de origen

¹⁷ Las culturas pueden entenderse como modos de vida codificados socialmente en formas simbólicas complejas (prácticas, costumbres, normas y leyes, técnicas, saberes, creencias, ritos, mitos y religiones, arte, ciencia y filosofía, etc.). Las culturas forman identidades colectivas y constituyen, sin duda, la fuente primordial o base de sustento de las identidades personales.

fueran una marca indeleble) y, por ello, cualquier persona es susceptible de ser excluida a la menor provocación (los migrantes de todo el mundo sufren esta condición: su cultura, su etnia, su lengua *de origen* los estigmatiza). Parece no quedar espacio para una redefinición cosmopolita de las identidades individuales ni para la defensa de los derechos humanos universales. Así, la demanda de respeto irrestricto a las diferencias culturales puede enmascarar o justificar la violencia que ejercen los líderes comunitarios o los grupos de poder para impedir que cualquiera de sus miembros (especialmente las mujeres y los más jóvenes) se asimilen o se mezclen con otras culturas, pues son fustigados como herejes y traidores a sus “raíces”. Este es un nuevo caso de intolerancia *intracultural* que se agrega a las ya múltiples manifestaciones de conflicto intercultural.¹⁸ No por casualidad los opositores más reacios a las ideas cosmopolitas se sitúan en los dos polos más extremos del espectro político. Los más conservadores de derecha: los neoliberales que sólo quieren la globalización del mercado capitalista pero no la extensión de los principios republicanos y democráticos a todas las naciones (poco les importa en verdad las condiciones éticas y política de otros pueblos); mientras que los más globalifóbicos de la izquierda recelan de cualquier tesis cosmopolita como si fuera parte de un complot mundial neoliberal, olvidando el internacionalismo que siempre caracterizó a la izquierda. Paradójicamente varias versiones del altermundismo no apuestan por una proyecto ético-político cosmopolita, como si validaran de hecho que sólo puede haber una globalización capitalista conducida por una oligarquía mundial.

Por consiguiente, la ética cosmopolita tiene dos frentes de problemas interrelacionados: por un lado, combatir el racismo, la xenofobia, el chauvinismo y las nuevas y sutiles formas de discriminación (como puede ser la discriminación genómica o la discriminación de todo un pueblo por ser sospechoso portador de una nueva epidemia, como nos ha sucedido a los mexicanos por el reciente virus de influenza A H1N1); por otro lado, criticar los excesos de las concepciones multiculturalistas que, bajo el principio del respeto a la diferencia, dejan pasar de largo los fenómenos de *violencia intracultural* y socavan las posibilidades para consolidar instituciones sociales y políticas cosmopolitas.

Sostengo que una ética cosmopolita tiene que construirse desde el diálogo entre las diversas comunidades culturales para poder llegar a acuerdos de principios mínimos. Las bases de la convivencia política global implican la

¹⁸ Dos ejemplos de estas coacciones intraculturales podrían ser: la represión contra las mujeres en las comunidades musulmanas integristas y su subordinación a los mandatos de los varones, o bien las presiones de los católicos activistas o de la iglesia misma a las personas que, siendo católicos, deciden abortar u optar por la eutanasia activa.

redefinición de unos principios éticos transculturales y genuinamente mundiales, así como la reafirmación de unos derechos humanos universales sustentados, a fin de cuentas, en una misma naturaleza humana y en necesidades bio-culturales que todos compartimos por igual.

Una ética de prescripciones globales no es axiológicamente vacía y meramente formal, sino que debe poseer contenidos éticos precisos, por ejemplo: la tolerancia, la libertad de pensamiento y los derechos individuales, entre ellos el derecho mismo a la diferencia: cultural, moral, sexual, religiosa, política, filosófica...

Es necesario por ello reintentar la formulación de principios éticos universales,¹⁹ pero no sobre la base de una concepción moral sesgada con particularidades culturales o desde una deontología abstracta, sino a partir de una conversación intercultural que reconozca y respete la pluralidad histórico-cultural de concepciones y prácticas morales habidas hasta ahora. Como hemos mencionado, las culturas coexisten por primera vez en la historia en un mundo interconectado. Los rasgos negativos que los críticos del mundo globalizado han identificado pueden ser revertidos por las redes materiales de interconexión del mundo tecnológico. La uniformidad misma de la vida social contiene la potencialidad para soportar un conjunto de valores universales que posean eficacia práctica. Tales valores universales (precaución, responsabilidad, justicia, autonomía individual y social, preservación, conservación, remediación ecológicas, deliberación pública y democrática) no tienen por qué ser contrarios a la diversidad social y cultural ni amenazar a las comunidades tradicionales.

Una *ética cosmopolita* deberá definir, por ende, un conjunto de *mínimos* universales y establecerlos mediante un consenso a nivel global (p. ej. protección de la diversidad cultural y de la autonomía individual, de la biodiversidad, los ecosistemas y de los seres vivos que los componen) que conciernen a toda la humanidad y que obligarían a todas las sociedades y a todos los Estados; pero, al mismo tiempo, estos principios deben propiciar los *máximos* que dependen de la autonomía y la libertad individuales en el plano político y civil (proyectos plurales de vida que cada individuo desea para sí mismo o que cada comunidad puede mantener como base de su identidad, si no se contraponen a los *mínimos* éticos).

¹⁹ En mi libro *Ética y mundo tecnológico* (2008) he intentado argumentar que una batería mínima de principios para regular globalmente el desarrollo tecnocientífico podría consistir en: responsabilidad compartida, precaución, autonomía y consentimiento informado, justicia distributiva y retributiva. La ética cosmopolita se perfila, en mi opinión, como un paradigma de macroética principialista que no sustituye a la deliberación concreta sobre los problemas reales, por el contrario, la supone.

Pero estos necesarios consensos globales serán inestables e inevitablemente vulnerables, pues sólo tendrán viabilidad si aglutinan la diversidad de intereses culturales y se construyen sobre la base de la acción participativa y la deliberación pública de una ciudadanía cosmopolita. Una ética cosmopolita de la sostenibilidad constituye el proyecto de la formación de una razón práctica de carácter dialógico, público y plural. Se trata de una *phrónesis cosmopolita* como parte de una ética civil mundial. Pero esta razón práctica intercultural debe ser prudencial y *provisional*. Esto significa que los acuerdos que alcanza se fundan en razones pragmáticamente acotadas, es decir, en criterios axiológicos factibles de revisión, y no en verdades reveladas ni en dogmas culturales y/o religiosos.

El problema de la justicia cosmopolita

Una justicia cosmopolita tendría la función primordial de organizar la (re)distribución de los bienes materiales, de las cargas de la cooperación y de los riesgos locales y globales, en función de la maximización de un bienestar ambientalmente sustentable y socialmente equitativo. Esto implica dos problemas esenciales: la reparación del daño social y ambiental ya causado (justicia retributiva), así como los mecanismos equitativos de la distribución de beneficios y riesgos del desarrollo tecnocientífico (justicia distributiva). Además, la justicia cosmopolita no sólo debería incluir a los sujetos actuales, sino que se extiende, por responsabilidad, a las generaciones futuras, así como a otros seres vivos. Se trata de una doble dimensión de la *justicia intergeneracional* y la *justicia ambiental* temporalmente extendidas, que debe interactuar en dos planos: el de la *justicia global* y el de la *justicia local*.

En el mundo tecnológico globalizado es la aplicación de la justicia distributiva lo que constituye el núcleo de problemas más urgentes y más complejos. La justicia distributiva debe equilibrar, contrapesar o, en su caso, limitar los derechos de autonomía con la finalidad de contrarrestar las desigualdades que provoca el sistema económico-industrial mundial. Por consiguiente, el principio de justicia implica una equitativa e imparcial distribución de los bienes materiales pero también de los riesgos tecnocientíficos, que cumpla dos objetivos centrales: a) asegurar las libertades civiles y políticas de todos, b) beneficiar con ayudas y compensaciones a los menos favorecidos en la escala social.

Sólo comentaré dos casos específicos que ilustran estos problemas. En cuanto al calentamiento global del planeta por el incremento exponencial de las emisiones de CO₂, se ha planteado la necesidad urgente de reducir sus niveles

por lo menos al volumen anterior a 1990 (esta es la base del Protocolo de Kyoto). Quienes más contaminan tienen que compensar a los que menor responsabilidad tienen sobre el daño ecológico. La *huella ecológica* que causa el uso intensivo de los combustibles fósiles y la enorme concentración de sistemas tecnológicos en los países desarrollados es abismalmente distinta con respecto a la de los países menos desarrollados. Las naciones más industrializadas tienen, por tanto, una responsabilidad mayor en la cooperación para enfrentar los problemas ambientales más severos. Ellas han sido los principales beneficiarios del desarrollo tecnológico, pero también las principales responsables de la destrucción y contaminación ambiental. Es justo que tanto las naciones y las corporaciones industriales que más contaminan paguen con compensaciones o cargas tributarias el costo de la externalidad que provocan sus acciones y modos de vida.

Sin embargo, es claro que la solución definitiva al problema del calentamiento global implica el rediseño del sistema mundial de producción y consumo, así como una redefinición de sus bases tecnológicas, de las fuentes y usos de la energía. Será necesario dirigir las compensaciones y las nuevas inversiones en sistemas sustentables de energía y en sistemas sociales democráticos de su uso y distribución.

Por lo que respecta al problema de la pobreza mundial, uno de los de mayor urgencia para una ética cosmopolita, no puede haber justicia distributiva internacional que no pase por una justa distribución intranacional. Los programas sociales para reducir la pobreza y proveer de los bienes básicos a los menos favorecidos son responsabilidad de cualquier Estado. Pero el problema de la extrema desigualdad socioeconómica es global. Ello implica que tiene causas y raíces históricas que desbordan las particularidades de las naciones. Para contrapesar los efectos negativos del proceso histórico de la globalización, parece surgir la necesidad de un sistema global de redistribución del ingreso, análogo al que existe dentro de las naciones, vía contribuciones fiscales obligatorias, según el nivel de ingreso de cada persona física y de cada persona moral. En la actualidad no contamos con un sistema de redistribución mundial que convierta la asistencia y la beneficencia en una obligación moral y política de todos los ciudadanos del mundo, principalmente de aquellos con un ingreso alto (y no sólo de las naciones que cuentan con recursos excedentes). Si la ayuda internacional a los más desfavorecidos sigue dependiendo de la buena voluntad de los gobiernos, nunca dejaremos el *estado de naturaleza* mundial, esto es, la injusticia inercial y la desigualdad histórica en el plano de las relaciones socioeconómicas mundiales.

Las naciones con las condiciones más extremas de pobreza tendrían derecho a recibir prioritariamente fondos recaudados mundialmente (pero no en calidad de préstamos), al menos durante un periodo razonable (20-25 años) para que pudieran crear las condiciones de vida e infraestructura necesarias para superar la pobreza, pero con la condición de que esos recursos fueran estrechamente fiscalizados por organismos internacionales. En el caso de la ayuda a países con “Estados fallidos” (claramente hay un Estado fallido en donde la gente se muere de hambre), en anarquía o guerra civil, la ayuda tiene que entregarse además en especie y directamente a las personas, por medio de las misiones humanitarias de la ONU, custodiadas militarmente.

Por otro lado, como segunda prioridad, me parece que una porción importante de un sistema de justicia distributiva cosmopolita tendría que destinarse a las poblaciones que sufren directamente por desastres o catástrofes ambientales, naturales o tecnológicas, independientemente de la nacionalidad de los afectados o del territorio en donde ocurran. O en todo caso, los Estados podrían “deducir” sus contribuciones a la ayuda internacional al pagar el costo de los desastres entre su población o en su territorio.

Una tercera prioridad objeto de esta ayuda mundial debería ser la redistribución de recursos económicos (otra vez, no préstamos) hacia las naciones con economías emergentes o con niveles de desarrollo medio y medio-bajo, dentro de un sistema de competencia con incentivos y calificaciones equitativas para obtener mayores o menores porcentajes de la ayuda internacional, en función de su desempeño, logros y metas en los indicadores de desarrollo humano de su población (educación, salud, nivel promedio de ingreso), equidad de género, protección de derechos humanos, creación de infraestructura, libertades civiles, protección ambiental, etc., pero sin imposición de condiciones económicas y políticas como las que practica el FMI o el Banco Mundial. Las naciones tendrían *una sola* o muy pocas oportunidades de recibir dichas ayudas, así como un plazo razonable para demostrar que han sabido usarlas prudentemente.

No obstante, surgen muchos interrogantes y problemas en propuestas de esa naturaleza: ¿qué hacer con las “sociedades menos favorecidas” que no disponen del capital humano, los recursos materiales (naturales o tecnológicos) ni la cultura política y social para hacer frente a la pobreza de la mayoría de su población? John Rawls sostiene en su *Derecho de gentes (The law of peoples)* que “los pueblos *bien ordenados* tienen el *deber* de ayudar a las sociedades menos favorecidas”. Sin embargo, Rawls señala que la justicia distributiva no es la única ni la mejor manera de cumplir ese deber para reducir las desigualdades económicas y sociales entre los pueblos. Es claro que el objetivo de la justicia

distributiva en el plano global —yo plantearía la idea de una justicia distributiva en clave cosmopolita o como base de un renovado derecho de gentes (*ius gentium*)—, no es *igualar* las condiciones materiales y políticas de vida de todos los pueblos, porque eso simplemente no es factible. Siempre existirán diferencias en los niveles de vida y en las culturas políticas, sociales y religiosas de los pueblos. En cambio, al menos existen tres problemas que se deben atacar globalmente como prioridades de una justicia distributiva cosmopolita: las hambrunas que padecen millones en los países más pobres (el imperativo categórico es aquí muy simple: nadie debería morir de hambre), la violencia (inter)étnica y de género que socava a muchas sociedades, así como los daños y mermas que provocan los desastres naturales o tecnológicos en las condiciones de vida y en el desarrollo de los pueblos. Digamos que son tres casos especiales para repensar el deber de asistencia de todos los pueblos hacia los menos favorecidos en un sistema de justicia distributiva cosmopolita.

Rawls no apuesta claramente en su propuesta por una justicia distributiva global. La *posición original* en este ámbito parece no ser aplicable. En mi opinión, subyace en el fondo de este recelo a una justicia socioeconómica cosmopolita una tesis liberal básica (más bien de carácter ideológico) que intenta explicar por qué unos pueblos son ricos y otros pobres; cito a Rawls: “las causas y las formas de la riqueza de un pueblo radican en su cultura política y en las tradiciones religiosas, filosóficas y morales que sustentan la estructura básica de sus instituciones políticas y sociales, así como en la laboriosidad y el talento cooperativo de sus gentes, fundados en sus virtudes políticas”.²⁰ Concedo que esta idea liberal, profundamente arraigada en la sociedad norteamericana, tiene algo de verdad; pero Rawls olvida algunos otros factores que causan el complejo fenómeno de la pobreza y la extrema desigualdad entre los seres humanos;²¹ por ejemplo: las malas condiciones geográficas y ambientales en que ha habitado un pueblo (y ello incluye el haber sufrido el infortunio de desastres naturales o tecnológicos, o la desgracia de tener recursos naturales en abundancia: pues por ello mismo pudo haber sido víctima del saqueo por otros), o bien su historia colonial previa: no por casualidad *todos* los países pobres fueron colonias de los ahora ricos, fueron víctimas de la avaricia y la ambición expansionista de las potencias occidentales. Y sin embargo, este pasado colonial no explica del todo su pobreza, ni su desorganización o ineficiencia política y socioeconómica actual; tampoco válida, como muchos lo creen en América Latina, el papel de víctima perpetua para justificar por qué los habitantes de esos países no hemos

²⁰ J. Rawls, *El derecho de gentes*, p. 127.

²¹ Véase J. Sachs, *El fin de la pobreza*, Barcelona, Debate, 2005.

modificado los factores sociales que contribuyen a la desigualdad extrema y la pobreza (la corrupción, el autoritarismo, la desorganización y debilidad de las instituciones jurídicas y políticas, etc.).

Así que, con todas las reservas que amerita el caso, al deber de asistencia del que hablaba Rawls en el plano internacional, yo agregaría el deber actual de reparación y compensación del daño causado por el colonialismo del pasado, aunque sea con siglos de retraso. Esta es una razón moral para apuntalar la necesidad de un sistema de justicia distributiva cosmopolita. Para muchos de los países africanos, sumidos en la pobreza y en la verdadera anarquía, constituye una exigencia ético-política que interpela al resto de la comunidad internacional y a cada uno de nosotros en tanto ciudadanos del mundo. Pero eso no significa que los países pobres tengan que seguir haciendo el papel de víctimas y se refugien en una exigencia asistencialista. Tanto los individuos como los pueblos tienen derecho a recibir ayudas para salir de su mala condición de vida, pero no al precio de *vender* su dignidad y su libertad por un plato de lentejas. La asistencia que reciban debe potenciar su autonomía y su autodeterminación para que ellos mismos creen las condiciones de un desarrollo sostenible y más equitativo. Pero estas ayudas de asistencia internacional no deberían estar condicionadas a exigir determinados requisitos de sistema político o económico: libre mercado y democracia formal a la usanza occidental.²² Primero, porque nada nos garantiza que son los mejores sistemas, respectivamente; y segundo, porque como reconocía Rawls, es necesario para la convivencia pacífica mundial aceptar y tolerar una diversidad de sistemas políticos y jurídicos, culturales y religiosos. Así, los pueblos “bien ordenados”, aquellos que al menos respeten derechos humanos elementales y posean un sistema coherente de impartición de justicia (aunque no garanticen derechos políticos para todos sus habitantes), tendrían derecho a recibir en igualdad de condiciones cualquiera de las ayudas internacionales. Sólo estarían proscritos los Estados agresivos y los que

²² Por eso, el bloqueo económico a Cuba por parte de los EE.UU. se revela como un ejemplo de violación fundamental de la justicia cosmopolita. Ningún pueblo merece ser castigado económicamente por su mal gobierno, así sea éste emanado de la voluntad popular. En cambio, los gobiernos agresivos o belicosos o que desencadenen, toleren o ejecuten matanzas masivas o violaciones sistemáticas de los derechos humanos de alguna de sus minorías, podrían ser proscritos de la ayuda internacional y de la federación mundial de Estados. Pero entonces se impone un deber de intervención para proteger a la población de esas naciones, pero sin destruir sus instituciones políticas y sociales. El derecho cosmopolita invalida toda acción bélica punitiva o de sometimiento de un pueblo que, como dice Kant, significara “la aniquilación moral de un Estado” (AA, VI, 347). En estos temas se abren las cuestiones siempre espinosas de la teoría de la *guerra justa* y el derecho antes, durante y después de la guerra.

cometieran violaciones masivas e intencionales contra los derechos humanos de su propia población o de sus vecinos. Pero en estos últimos casos, la comunidad internacional debería estar obligada a intervenir militarmente, si es necesario, para proteger a esas poblaciones perseguidas, amenazadas o famélicas.

Conclusión

Las crisis ecológicas y ético-políticas que se avecinan requerirán respuestas 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. Es un hecho que cualquier acción global depende (y seguirá dependiendo) de la voluntad de las potencias mundiales del Consejo de Seguridad. Por ello es un requisito insuperable para la ética y la política cosmopolitas el rediseño democrático de la ONU²³ y de otros organismos mundiales para que funcionen como estructura de una sociedad civil global, para que se conviertan en la plataforma de un contrapoder ciudadano cosmopolita que contrarreste el poder monopólico que actúa en el mundo globalizado.

El derecho internacional tendrá que convertirse efectivamente en *derecho cosmopolita*²⁴ para realizar el ideal de una justicia global, mediante la cual la comunidad internacional actúe de manera coordinada en cualquier parte del mundo para evitar la guerra y la violencia generalizada, para detener violaciones masivas contra los derechos humanos y crímenes de lesa humanidad, incluso con el uso de una fuerza armada internacional (pero no a partir de la decisión unilateral de una potencia militar), pero también para frenar el deterioro

²³ Con un Consejo de Seguridad ampliado (sin miembros con derecho a veto y con más miembros permanentes) y con nuevas reglas del juego que den lugar a un nuevo equilibrio mundial del poder, no sólo basado en lo militar y económico, sino en la importancia demográfica, potencial productivo y estabilidad de las instituciones políticas de los Estados miembros.

²⁴ El *derecho cosmopolita* implica, pues, la formación de nuevas instituciones y normas para regir las relaciones internacionales. 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 por igual, y no a los Estados nacionales en su jurisdicción territorial.

ambiental y la acelerada destrucción de la biodiversidad del planeta, interviniendo en aquellas naciones en las que, por negligencia o incapacidad, ocurran graves desastres ambientales o tecnológicos que pongan en peligro la biodiversidad y las condiciones de la vida humana.

No podemos saber hasta qué punto nos aproximaremos en el futuro a este complicado ideal cosmopolita, pero sí podemos sospechar que, en la medida en que más nos alejemos de él, estaremos en mayores dificultades para resolver los problemas globales que ya comienzan a agobiarnos. Ningún otro ideal ético es más urgente ahora que el del cosmopolitismo, pero ningún otro es más difícil de alcanzar.

Bibliografía

- APEL, KARL OTTO, *Hacia una macroética de la humanidad*, México, FFLyL, UNAM, 1992.
- APPIAH, KWAME ANTHONY, *Cosmopolitanism: Ethics in a world of strangers*, New York, Norton, 2007.
- ATTFIELD, ROBIN, *The Ethics of the Global Environment*, Indiana, Purdue University Press, 1999.
- DIETERLEN, PAULETTE, *Ensayos sobre justicia distributiva*, México, Fontamara, 2000.
- ENGELHARDT JR., H TRISTRAM (ED.), *Global Bioethics: the Collapse of Consensus*, Massachusetts, M&M Scrivener Press, 2006.
- ECHVERRÍA, JAVIER, *La revolución tecnocientífica*, Madrid, FCE, 2003.
- JONAS, HANS, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995.
- KANT, IMMANUEL, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1994.
- La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1985.
- KENNEDY, PAUL, *El parlamento de la humanidad. La historia de las Naciones Unidas*, Barcelona, Debate, 2007.
- LINARES, JORGE ENRIQUE, *Ética y mundo tecnológico*, México, FCE/UNAM, 2008.
- RAWLS, JOHN, *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001.
- RIECHMANN, JORGE, *Biomimesis. Ensayo sobre la imitación de la naturaleza. Ecosocialismo y autocontención*, Madrid, Libros de la catarata, 2007.
- SACHS, JEFFREY, *El fin de la pobreza*, Barcelona, Debate, 2005.
- SERRANO, VICENTE (ED.) ET AL., *Ética y globalización. Cosmopolitismo, responsabilidad y diferencia en un mundo global*, Madrid, Biblioteca Nueva,

2004.

SINGER, PETER, *One world: The Ethics of Globalization*, New Haven: Yale University Press, 2002.

TAIBO, CARLOS, *150 preguntas sobre el nuevo desorden*, Madrid, Catarata, 2008.