

Globalización y filosofía
Globalización y filosofía

M I C H A E L R E D E R

Herder

Michael Reder

Globalización y filosofía

Traducción de
Vicente Gómez

Herder

www.herdereditorial.com

Título original: Globalisierung und Philosophie

Traducción: Vicente Gómez

Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes

Maquetación electrónica: Manuel Rodríguez

© 2009, WBG, Darmstadt

© 2012, de la presente edición, Herder Editorial, S. L., Barcelona

ISBN DIGITAL: 978-84-254-3063-3

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

I. Introducción

Valoración ambivalente de la globalización
La globalización como fenómeno histórico
Filosofía de la globalización y filosofía práctica
Cosmópolis, un viejo ideal filosófico
Propósito de este libro

II. Describir la globalización

¿Es el Estado todo?
¡Menos Estado y más sistemas!
Marx y la globalización
La globalización como red
Diversidad cultural e interculturalidad
Conclusión: globalización y relaciones

III. Ética de la globalización

¿Qué significa reflexionar sobre ética?
Las tres formas fundamentales de una ética de la globalización
Dimensiones globales de la justicia
Las ópticas de la ética de la virtud y de la ética de las instituciones
Conclusión: entre universalismo y particularismo

IV. Modelos de política mundial

Del Estado mundial a la hegemonía. Las opciones de Kant
Realismo político: lucha de Estados
La república mundial federal como versión de un Estado mundial
Teoría de sistemas, Marx y política mundial
Global governance. Gobernar el mundo sin un gobierno mundial
Posibilidades y límites del derecho
Conclusión: ¿qué modelo de política mundial convence?

V. Los filósofos y la globalización

Globalización y justicia (John Rawls)

La constelación posnacional (Jürgen Habermas)

La ironía liberal en el contexto global (Richard Rorty)

El universalismo reiterativo (Michael Walzer)

La democracia por venir (Jacques Derrida)

VI. Facetas de una filosofía de la globalización

El 11 de Septiembre, la «guerra justa» y la cuestión de la paz

Filosofía y economía. Ideas para una reforma de la Organización Mundial del Comercio

La responsabilidad de las empresas transnacionales

¿Solidaridad global a través de la comunicación mundial?

Cambio climático y vulnerabilidad

Las religiones como actores globales

África y Europa. Perspectivas de cooperación

VII. Cosmopolitismo. ¿Hacia dónde?

Referencias bibliográficas

Índice onomástico

I. Introducción

Valoración ambivalente de la globalización

«Las cosas de este mundo se hallan en tal constante fluir que nada permanece en el mismo estado durante mucho tiempo.» Esta sentencia del filósofo político John Locke (1632-1704) parece hoy más actual que nunca. En la sociedad mundial, la vida está sometida a un cambio cada vez más rápido: las nuevas tecnologías abren posibilidades de comunicación y de información insospechadas, el aumento de los espacios de acción da origen a una economía global dotada de una elevada dinámica propia, y las discusiones políticas sobre el papel de Naciones Unidas son una prueba de la creciente importancia de las instituciones políticas mundiales.

Pero, en este mundo globalizado, durante los últimos años también han surgido bastantes problemas. Sin lugar a dudas, los violentos conflictos representados por el 11 de Septiembre y las guerras de Afganistán y de Irak no son más que la punta del iceberg de los conflictos globales. Al mismo tiempo, la pobreza sigue siendo un grave problema: en el mundo hay más de mil millones de personas que viven bajo el umbral de la pobreza, es decir, disponen de menos de un dólar al día para vivir. Pero los conflictos se perfilan también en muchos otros ámbitos. Así, no hay duda de que las discusiones sobre el cambio climático, y en particular sobre sus efectos en los países en vías de desarrollo, seguirán ocupando un lugar muy importante en la política mundial de los próximos años.

Para describir todos estos fenómenos suele usarse el concepto de «globalización». Este vago concepto designa de forma muy genérica la intensificación y aceleración de las relaciones transfronterizas en los ámbitos más dispares, como la política, la economía o la cultura. En este proceso participan muchos viejos actores, pero también actores nuevos.

La globalización es un fenómeno muy controvertido en el discurso público. En correspondencia con ello, sus valoraciones también difieren mucho entre sí. Para unos, la globalización es un fenómeno extremadamente positivo. La creciente economía mundial, argumentan, contribuirá al bienestar de todos los hombres y ayudará a resolver el problema de la pobreza. Además, dicen, la globalización es un paso importante en el camino hacia la paz global. La paz en el mundo está cada vez más cerca. Organizaciones

no gubernamentales como Amnistía Internacional o Greenpeace son la expresión simbólica de la vitalidad de las discusiones globales que van en esta dirección.

Para otros, en cambio, el fenómeno revela exactamente todo lo contrario: para sus críticos, la globalización es un proceso político que no disminuye las diferencias de poder existentes entre ricos y pobres, entre países industrializados y países en vías de desarrollo, sino que las hace aún mayores. Según ellos, el único objetivo de las empresas que actúan a escala global es maximizar su beneficio, ajustándose cada vez menos a unos estándares sociales generales. Además, en la época de la globalización el riesgo de guerras no disminuye, sino que aumenta.

Ante una consideración más exacta, sin embargo, ninguna de estas dos posiciones resulta convincente. Al igual que otros muchos fenómenos sociales, la globalización es un fenómeno ambivalente. En los distintos ámbitos se encuentran ventajas y desventajas, a veces complejamente entrelazadas las unas con las otras. Ciertamente, en la fase actual de la globalización no ha podido lograrse la paz mundial ni solucionarse el problema de la pobreza en el mundo. Pero, al mismo tiempo, los impulsos de la economía mundial han contribuido eficazmente al desarrollo de muchos países, como ha ocurrido en el Este de Asia. Por otra parte, los múltiples esfuerzos de Naciones Unidas (piénsese, por ejemplo, en las conferencias mundiales sobre temas tan distintos como el desarrollo sostenible o las cuestiones de género) también han conducido al surgimiento de una conciencia global de los problemas y a la toma de algunas decisiones políticas.

La globalización, por lo tanto, solo puede analizarse y discutirse de forma adecuada si no se opta precipitadamente por su glorificación o por su demonización, sino que se ofrece una imagen equilibrada de los ambivalentes procesos globales.

La globalización como fenómeno histórico

La globalización no es un fenómeno nuevo. Los historiadores señalan, antes bien, que la historia de los últimos 500 años ya ha conocido varias fases de globalización. El periodo comprendido entre los años 1450 y 1500, por ejemplo, es una de estas fases. Este periodo se caracteriza por importantes transformaciones sociales y científicas, que tuvieron como consecuencia un aumento de las relaciones en distintos planos. En este sentido, lo primero que hay que mencionar son las interrelaciones geográfico-espaciales generadas por los numerosos viajes en barco a través de los océanos y por el comercio entre distintas regiones y continentes. Al mismo tiempo, este periodo se caracteriza por

toda una serie de investigaciones científicas e innovaciones técnicas que transformaron radicalmente la vida cotidiana y la entera imagen del mundo –desde la invención de la imprenta hasta la concepción heliocéntrica del mundo, según la cual la Tierra no está en el centro del universo, sino que todos los planetas giran alrededor del Sol. Desde el punto de vista político, en esta fase también se produjeron cambios decisivos. Tanto el poder papal como el poder imperial conocieron fuertes resistencias (desde los movimientos conciliares hasta la Reforma), las tensiones sociales marcaron la vida social (revueltas campesinas) y surgieron los primeros signos de una transformación del sistema político. Filosóficamente, y como consecuencia del redescubrimiento de los ideales de la Antigüedad, la realización individual e intelectual del hombre y la idea de igualdad cobraron cada vez mayor protagonismo. La religión, en cambio, perdió, al menos en parte, su pretensión de absolutez.

Todos los cambios mencionados indican que la época del Renacimiento conoció un primer impulso globalizador que presenta algunas semejanzas con la situación actual. En esta época, los hombres percibieron muy claramente la dimensión global de la acción social. Ciertamente, esta primera fase de la globalización fue muy distinta, tanto cuantitativa como cualitativamente, de la globalización actual, sobre todo por las diferencias técnicas, políticas y económicas existentes entre los respectivos puntos de partida. A pesar de ello, y en virtud de la semejanza estructural existente entre estas dos fases, muchos historiadores consideran que en esta época apareció por primera vez el fenómeno de la globalización en el plano de la sociedad (mundial).

Históricamente, otra época que tiene especial interés para la investigación de la globalización es el final del siglo xix. Esta época conoció un impulso globalizador que todavía guarda mayor similitud con la situación actual. A partir de 1871, las fronteras de los Estados nacionales se hicieron cada vez más porosas y el comercio transnacional floreció rápidamente. Este desarrollo partió en gran medida de los propios Estados nacionales, por lo que la mayoría de las veces se habla de él como una fase de internacionalización. Aparte de los Estados, eran muy pocos los actores importantes en el plano global.

En muchos sentidos, entre los países industrializados de entonces hubo una relación económica tan fuerte como la que existe en la actualidad, por lo que a veces esta fase también se denomina «primera globalización». El comercio global de mercancías alcanzó cotas de crecimiento similares a las actuales. Pero los problemas globales también se

mostraron por primera vez muy claramente: así lo indica el gran número de personas que se vieron obligadas a emigrar desde el Viejo Continente al Nuevo Mundo, huyendo de la pobreza o en busca de trabajo. La división entre los países ricos del Norte y los países pobres del Sur también se puso de manifiesto por primera vez con toda su crudeza, pues, como es sabido, en esta primera globalización los países del Sur fueron integrados casi siempre en el comercio mundial como proveedores de materias primas y como mercados para los productos de las potencias coloniales, y solo de forma muy limitada pudieron disfrutar del bienestar económico que trajo consigo el comercio mundial. La llamada primera globalización quedó interrumpida repentinamente por la Primera Guerra Mundial.

Hasta aquí hemos puesto dos ejemplos históricos de globalización. Pero ¿cuáles son los aspectos más importantes que se relacionan con la globalización actual? Antes de exponer desde un punto de vista filosófico los rasgos fundamentales de la globalización, hemos de referirnos brevemente a algunos de los aspectos más importantes con los que suele relacionarse este concepto.

En primer lugar, hemos de mencionar, sin lugar a dudas, las numerosas instituciones globales que se han creado desde la Segunda Guerra Mundial en campos muy diversos. La sustitución de la Sociedad de Naciones por el sistema de Naciones Unidas, con sus suborganizaciones y organismos especiales, es un impresionante ejemplo de ello. Pero también lo es el surgimiento de instituciones globales en el ámbito económico, como, por ejemplo, el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y el Tratado General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio –el predecesor de la actual Organización Mundial del Comercio, que es para muchos la expresión paradigmática de la globalización económica. La creciente importancia de las organizaciones en el plano continental, como, por ejemplo, la Unión Europea, también es parte de este proceso. Estas redes de cooperación transnacional son hoy una parte importante de la globalización. Como estas instituciones trascienden los Estados nacionales, algunas veces la fase de su creación también se denomina transnacionalización.

Con la caída del Muro, el proceso de interrelación transnacional ha vuelto a tomar velocidad e intensidad. La transnacionalización ha dado paso a la globalización. Desde entonces, este proceso conduce a una inusitada «intensificación y aceleración de interacciones transfronterizas», como formuló paradigmáticamente el tantas veces citado Estudio del Grupo Científico de Trabajo de la Conferencia Episcopal Alemana para

Tareas de la Iglesia Universal (1999: 12). Desde la década de los noventa, la globalización ya no es un proceso que involucra únicamente a Estados, sino también a individuos, instituciones y organizaciones de la más diversa índole. La Red del Tercer Mundo (Third World Network) es un actor más en la escena de la sociedad mundial, al igual que el Comité Olímpico, Al-Qaeda o la canciller alemana. El conjunto de la sociedad mundial es el trasfondo sobre el que tiene lugar esta interrelación entre los distintos actores. Obviamente, en este sentido la globalización es un proceso que se desarrolla en múltiples planos.

La globalización tiene, por lo tanto, distintas dimensiones. A menudo se hace hincapié en el ámbito de la economía como su elemento principal. El aumento de la capacidad de producción a escala mundial es una prueba de la globalización de la economía, en la misma medida que el crecimiento del comercio mundial de mercancías y productos financieros o la proliferación de empresas transnacionales. Sin duda, la liberalización del comercio mundial, sobre todo mediante la supresión de aranceles, ha potenciado enormemente estos procesos. Desde un punto de vista puramente económico, sin embargo, el nacimiento y el desarrollo de la economía mundial no han conducido automáticamente a un mayor bienestar de todos los hombres. Por esto, pese al creciente comercio mundial, la pobreza global sigue siendo uno de los principales desafíos de la globalización.

Es importante no reducir la globalización, ni positiva ni negativamente, al ámbito económico. La globalización comprende, antes bien, procesos en muchos otros ámbitos de la sociedad mundial, como, por ejemplo, en los de la política, la ciencia o la misma cultura. Precisamente en este último ámbito, la globalización trae consigo numerosas transformaciones. Favorecidas fundamentalmente por el enorme progreso tecnológico en los sectores del transporte y de la comunicación, las culturas se han aproximado entre sí considerablemente –se han conocido mutuamente. Internet y sus desarrollos son el símbolo de estos procesos. Por otra parte, la movilidad de las personas no solo influye en el sector económico (por ejemplo, mediante el aumento del número de trabajadores inmigrantes), sino que también influye de manera importante en la dimensión cultural de la globalización.

Filosofía de la globalización y filosofía práctica

Desde un punto de vista sistemático, la reflexión actual sobre la globalización se

encuentra en la filosofía práctica como en su propia casa. En este campo, la filosofía discute cuestiones relacionadas con la ética, el derecho o el Estado, la economía y la política. Obviamente, la filosofía práctica no puede separarse totalmente de la filosofía teórica. Una simple mirada a la filosofía antigua muestra claramente que la pregunta por la razón está estrechamente relacionada con la reflexión sobre la sociedad política. Por esto, las discusiones sobre una concepción correcta de la verdad, del lenguaje o del conocimiento son siempre importantes para la filosofía práctica en el sentido amplio que aquí le damos.

Esta acepción amplia de la filosofía práctica constituye el contexto de reflexión sobre la globalización. Por esto, para abordar la cuestión de una filosofía de la globalización (actual), es necesario considerar brevemente la situación de la filosofía práctica en las postrimerías del siglo xx.

En este sentido, lo primero que llama la atención es que, hasta mediados del siglo xx, la reflexión filosófica sobre la política, la economía o la sociedad desempeñó un papel secundario, sobre todo porque las cuestiones políticas o sociales se consideraban cuestiones de segundo orden frente a los problemas fundamentales de la realidad, el conocimiento o el lenguaje. Sin embargo, esta situación cambió radicalmente a partir de la década de los setenta. Desde entonces la filosofía práctica ha experimentado, por así decir, un enorme renacimiento. No solo ha cobrado mayor importancia en el ámbito académico, sino que también ha calado cada vez más profundamente en el discurso público. Así, la teoría de la justicia de John Rawls (1921-2002) o la teoría del discurso de Jürgen Habermas (1929), por ejemplo, hoy en día no solo se enseñan en las aulas universitarias, sino que también se discuten públicamente en relación con cuestiones políticas actuales.

La filosofía práctica de fines del siglo xx convierte la sociedad en general y los ámbitos político, jurídico y económico en particular en su objeto de reflexión y plantea preguntas como estas: ¿cómo hay que describir e interpretar filosóficamente la sociedad? ¿Qué se entiende por discursos socialmente dominantes? ¿Cómo rigen estos discursos el comportamiento cotidiano y qué influencia ejercen en la política? ¿Cómo se puede evaluar filosóficamente las instituciones políticas? ¿Cómo puede la ética orientar la política?

De acuerdo con la acepción amplia de filosofía práctica que hemos establecido anteriormente, sin embargo, la función política de la filosofía no consiste única y

exclusivamente en reflexionar sobre la sociedad y la política y en desarrollar propuestas para el discurso público. Reflexionando sobre la realidad, los filósofos introducen siempre –independientemente del contenido concreto de sus reflexiones– nuevas formas de ver el mundo, que luego pueden llegar a tener efectos políticos. En este sentido, los filósofos deconstruyen lo que aparentemente es normal y obvio, y trabajan de forma creativa en nuevas posibilidades de interpretar el mundo.

Cuando filósofos como Richard Rorty (1931-2007), por ejemplo, afirman que los hombres deberían abandonar la idea de una verdad absoluta, esta afirmación tiene obviamente importantes consecuencias políticas para la interpretación de la realidad global. Qué consecuencias concretas tiene esta afirmación en el caso de Rorty es algo que veremos después. Pero lo que en este momento ya estamos en condiciones de decir es que, abriendo nuevas perspectivas sobre la realidad, la filosofía se hace política. Michel Foucault (1926-1984), en una entrevista de 1980 titulada *El filósofo enmascarado*, expresó esta función de la filosofía en los siguientes términos:

Filosofía como actividad. Pues la filosofía es el movimiento por el que, no sin esfuerzo y vacilación, no sin sueños e ilusiones, nos desprendemos de aquello que se considera verdadero y buscamos otras reglas de juego. La filosofía es un desplazamiento y una transformación de los marcos de pensamiento, la modificación de los valores establecidos y todo el trabajo que se hace para pensar de otro modo, para hacer otra cosa y para llegar a ser distinto de como se es.

Históricamente, esta función política de la filosofía se reconoce con facilidad. Así lo muestra una mirada retrospectiva a esa fase de globalización que fue el Renacimiento. Los filósofos del siglo xv no fueron políticos por ofrecer determinadas descripciones de la sociedad. Estos filósofos desarrollaron nuevas perspectivas sobre los cambios acaecidos en un plano filosófico general. Situaron al hombre, en tanto que individuo, en el centro de la filosofía (véase Giovanni Pico della Mirandola, 1463-1494), discutieron el tema de la limitación del conocimiento humano (Nicolás de Cusa, 1401-1464) o hicieron hincapié en la vida activa (Nicolás Maquiavelo, 1469-1527). Mostrando que ya no existe ningún orden político fijo y legitimado divinamente, estos filósofos ampliaron de forma clara el espacio de creación humana. De este modo, sin haber concedido a la filosofía práctica un lugar central, la filosofía de esta época fue enormemente política.

Cosmópolis, un viejo ideal filosófico

La filosofía práctica es, pues, el contexto de reflexión sobre la globalización. En las discusiones de la filosofía práctica, hoy es cada vez más frecuente enlazar con la

tradición del cosmopolitismo. Desde la Antigüedad, y sobre todo a partir de la Ilustración, los filósofos se han servido del concepto de cosmopolitismo para subrayar que los hombres, en tanto que ciudadanos del mundo, están vinculados (más o menos estrechamente) los unos con los otros. De la idea de una comunidad de ciudadanos del mundo se extraen consecuencias éticas y políticas de diversa índole. Hoy, con la globalización, esta pregunta por la comunidad mundial y por la relación entre los ciudadanos del mundo vuelve a plantearse.

Hoy en día, sin embargo, las respuestas que la filosofía da a esta pregunta son muy distintas: Otfried Höffe (1943) defiende una república mundial federal para la consecución de una justicia global a través de la política, es decir, un sistema democrático mundial basado en el derecho que puede interpretarse como una realización política de la cosmópolis. Nida-Rümelin (1954), en cambio, aboga por una forma débil de cosmopolitismo que ha de vincular la diversidad de formas culturales de vida con una ética universal. Con sus reflexiones sobre cosmopolitismo, Jürgen Habermas está a favor del establecimiento de nuevos procedimientos políticos para la negociación de normas globales. Y Rüdiger Safranski (1945) subraya, remitiéndose a Carl Schmitt (1888-1985), que la humanidad como unidad no existe, frente a lo cual destaca la función de apertura que puede cumplir la cosmópolis: en una época en la que el pensamiento político se muestra demasiado estrecho o demasiado racionalista, el cosmopolita quiere llamar la atención sobre los límites de la acción humana, y de este modo liberar al pensamiento de tendencias unitaristas.

Cuando se compara las propuestas que se discuten en relación con esta problemática surgen, pese a todas las diferencias, unos temas y unas cuestiones comunes del cosmopolitismo: ¿qué papel desempeñan los actores tradicionales y los nuevos actores en la situación cosmopolita actual? ¿Cómo hay que interpretar la relación entre unidad y diferencia en la época de la globalización? ¿Cómo pueden vincularse las normas globales y la diversidad de formas culturales de vida? ¿Cómo puede entenderse la idea de ciudadano del mundo y qué implicaciones tiene para los individuos particulares? Y ¿cómo puede y debe construirse políticamente la cosmópolis en el futuro?

La reflexión sobre la cosmópolis no se ha originado en los últimos años. Esta reflexión se remonta más bien a la filosofía antigua. Demócrito (460-371 a. C.), por ejemplo, sostuvo la tesis de que todos los hombres, en tanto que seres dotados de razón, están en todas partes del mundo en su propia casa. Diógenes de Sinope (404-324 a. C.)

acuñó el concepto de ciudadano del mundo, con el que subrayó el vínculo que une a todos los hombres. Zenón de Elea (490-430 a. C.) dio todavía un paso más y puso de manifiesto el carácter utópico del cosmopolitismo, pues caracterizó la cosmópolis como un ideal imaginado, concibiéndolo ya como una especie de Estado mundial más allá de toda frontera. Los miembros de la escuela estoica, por su parte, partiendo del concepto de razón universal, afirmaron que todos los hombres forman una comunidad en virtud de su propia naturaleza. De esto también se extrajeron consecuencias muy concretas en materia de derecho contractual para el plano internacional, como, por ejemplo, la creación de un ejército común para la protección del Santuario de Delfos.

Las distintas aproximaciones al concepto de cosmópolis en la Antigüedad ponen de manifiesto que los filósofos comenzaron muy tempranamente a reflexionar sobre la necesidad y las posibilidades concretas de una convivencia pacífica entre todos los hombres. La razón fue para ellos, de distintas formas, la garantía de que los hombres pueden reconocer el vínculo que los une, y en esta medida interesarse por una política de paz. Estas ideas antiguas sobre el cosmopolitismo fueron retomadas y reelaboradas por distintos autores en la Edad Media y en la época moderna.

Esta reflexión sobre el cosmopolitismo representa un importante trasfondo teórico para la actual filosofía de la globalización. Las ideas aquí esbozadas se recogen en distintos lugares de este libro, y al final del mismo vuelve a preguntarse por las consecuencias que pueden extraerse de ellas para un cosmopolitismo futuro.

Propósito de este libro

Esta introducción a la filosofía de la globalización quisiera abarcar dos planos: el de la filosofía práctica en particular y el de la función política de la filosofía en general. Por una parte, esta introducción pregunta qué puede aportar la filosofía práctica a la reflexión sobre la política, la economía o la cultura en el actual contexto de globalización. Por otra parte, analiza qué función política puede desempeñar hoy la filosofía mediante la apertura de nuevas perspectivas fundamentales sobre la realidad. En ambos planos, ha de esclarecerse hasta qué punto el fenómeno de la globalización puede describirse y entenderse como una forma moderna de la cosmópolis.

El discurso sobre el cosmopolitismo en la época de la globalización se ha inaugurado recientemente, y en él participan en igual medida filósofos y científicos sociales. Esto hace evidente que la filosofía de la globalización también ha de tener una orientación

interdisciplinar. Solo una integración de los distintos modelos de pensamiento y de argumentación permite dar cuenta de las múltiples facetas de la dinámica global. Esta multidisciplinariedad (llamada también transdisciplinariedad cuando se quiere destacar aún más su carácter transfronterizo) aspira a liberar el objeto de investigación de cualquier análisis unilateral. La globalización no puede explicarse de forma adecuada únicamente desde la economía, la sociología, la ciencia política o la filosofía, sino que solo la interrelación de los puntos de vista de estas disciplinas puede ofrecer una imagen de conjunto correcta. Para desarrollar una perspectiva amplia de la globalización, es necesario impulsar un diálogo entre las disciplinas, pues solo así es posible hacer fructífero para cada una de ellas su recíproco potencial crítico.

Este libro se entiende a sí mismo como una introducción a la filosofía de la globalización. Por esto, solo se recurre a los textos originales cuando se considera realmente necesario y cuando las citas son de fácil comprensión. Por otra parte, los argumentos filosóficos deberán confrontarse y reelaborarse permanentemente a partir de las experiencias cotidianas de la globalización. Además, las teorías filosóficas se explican de forma tal que puedan resultar comprensibles a todos.

La reflexión sobre la filosofía de la globalización se desarrolla en cinco pasos consecutivos: 1) En primer lugar, se pregunta qué puede aportar la filosofía a la descripción de la globalización. ¿Cuáles son, desde el punto de vista filosófico, los elementos esenciales de una descripción adecuada de la realidad global? 2) En tanto que ética, la filosofía no puede menos que reflexionar sobre los fundamentos normativos de la vida en común de los hombres. ¿Qué normas y qué fundamentos normativos puede ofrecer la filosofía a esta ética de la globalización, y cuáles pueden ser convincentes? 3) La filosofía se ha ocupado desde siempre de la política en tanto que uno de los ámbitos más importantes de la acción humana. En este ámbito no se pregunta por las normas para la convivencia global, sino por unas estrategias y unos modelos políticos convincentes. ¿Qué sugerencias puede hacer la filosofía para la construcción de una política mundial en la época de la globalización? 4) En los últimos 20 años, un gran número de destacados filósofos se ha ocupado de la globalización. Aquí hemos seleccionado cinco de los autores más representativos y expuesto sus explicaciones de este fenómeno. Estos autores son John Rawls, Jürgen Habermas, Richard Rorty, Michael Walzer (1935) y Jacques Derrida (1930-2004). 5) Al hilo de unos temas muy concretos se pregunta, finalmente, qué puede aportar la filosofía al discurso actual de la

globalización desde una perspectiva práctica. Aquí se habla, entre otras cosas, de terrorismo, de economía mundial y del papel de las religiones desde un punto de vista global.

Doy sinceramente las gracias a Sanna Inthorn (University of East Anglia Norwich), Dina Brandt (Sociedad Fraunhofer) y Johannes Müller (Instituto de Política Social de Múnich) por sus numerosas observaciones y sus valiosas sugerencias.

II. Describir la globalización

¿Es el Estado todo?

Cuando se pregunta quién es el actor más importante desde el punto de vista político en un mundo globalizado, a menudo se sigue respondiendo: el Estado nacional. Esta respuesta tiene una larga tradición, también en la filosofía. El Estado nacional pareció ser durante mucho tiempo el protagonista de la escena mundial, el actor determinante del acontecer político, económico y social. Así, cuando los libros de historia relatan los acontecimientos globales de los últimos 200 años, hablan fundamentalmente de los Estados nacionales y de sus representantes.

Desde la perspectiva de la filosofía práctica, la característica fundamental del Estado nacional es su soberanía. La soberanía es la expresión de su independencia, o, más exactamente: la expresión de su derecho a la autodeterminación. La soberanía del Estado significa fundamentalmente dos cosas. Por una parte, el Estado es soberano internamente, lo que quiere decir que toma sus decisiones autónomamente y organiza su vida política interna de forma independiente. Al mismo tiempo, la soberanía del Estado hace referencia a las relaciones exteriores, esto es, el Estado es soberano para organizar las relaciones políticas con sus vecinos de forma independiente. El Estado puede entablar relaciones diplomáticas, cerrar pactos o integrarse en instituciones internacionales para colaborar con otros países. El sistema de Naciones Unidas se basa fundamentalmente en este derecho de autodeterminación de los Estados, por lo que el principio de no injerencia en los asuntos de los Estados soberanos ha sido, y sigue siendo en gran medida, uno de sus pilares más importantes.

Si se echa una mirada a la historia de la filosofía, este énfasis en el Estado como el actor principal en el plano global lo encontramos, por ejemplo, en Immanuel Kant (1724-1804). El discurso actual de la globalización se remite constantemente a la autoridad de Kant y de su escrito *La paz perpetua* (1795). En este escrito, que está estructurado a modo de tratado de paz, Kant distingue entre el derecho público, el derecho de gentes o derecho internacional y el derecho cosmopolita. Cuando se pregunta por el desarrollo de la dinámica global, se concede especial importancia al derecho internacional, es decir, al derecho interestatal. En el origen de los procesos globales está, pues, el Estado, que en la

concepción kantiana del derecho internacional es el actor primordial. Los procesos globales son el resultado de la interacción entre Estados o de su cooperación ante los problemas emergentes.

Cuando Kant se ocupa de la convivencia entre los hombres del mundo entero, el principal punto de referencia es el Estado nacional. Él es el actor primordial, pues es él el que une a los hombres y el que mejor puede resolver, a través de un orden republicano, los problemas de la vida en común. Así pues, describir la globalización significa dar cuenta de las interacciones entre los Estados nacionales.

Esta idea es, hasta el día de hoy, el elemento fundamental en la descripción de los procesos globales. Por esto, hasta bien entrada la década de los setenta no se habló tanto de globalización cuanto de internacionalización. Era la manera de expresar que los procesos globales consisten fundamentalmente en la interacción entre Estados. Las acciones de los Estados determinan los procesos globales, por lo que en última instancia son los responsables del éxito o del fracaso de la construcción de estructuras globales.

Hoy, sin embargo, se subraya que esta concepción de la globalización como internacionalización es problemática desde muchos puntos de vista. En primer lugar, se afirma que el Estado nacional ya no es el único actor político en el plano global. En segundo lugar, se plantea críticamente la pregunta de si el concepto de soberanía no ha sufrido una fuerte transformación, la cual ha afectado también al margen de acción del Estado nacional.

Inmerso en el seno de complejos procesos globales, el propio Estado está sometido a un cambio de forma, tanto interna como externamente —esta es la tesis fundamental. Por lo que se refiere a la soberanía externa, muchos científicos señalan que, actualmente, el reconocimiento de los Estados por parte de otros Estados, esto es, de otros actores globales, ya no es algo automático. Los Estados están cada vez más obligados a rendir cuentas, por lo que su soberanía externa está sometida constantemente a la aprobación de otros actores. Este reconocimiento internacional procede de organismos políticos (como tribunales internacionales o instituciones políticas), pero también de actores no estatales (como organizaciones no gubernamentales o agencias de *rating*). Así, por ejemplo, los Estados reaccionan a informes críticos de organizaciones no gubernamentales como Amnistía Internacional, o ajustan sus estrategias en materia de política económica a los *rankings* publicados por agencias internacionales. De este modo, los Estados se ven sometidos a un constante proceso de reconocimiento. Ya no pueden

determinar solos su acción política, sino que hacen depender sus decisiones de muchos otros actores e instituciones no estatales.

Pero la soberanía también se transforma internamente. Los cambios sociales de los últimos 50 años han conducido a una limitación de las posibilidades de dirección jerárquica, que ha sido reemplazada por formas reticulares de dirección política. La política ya no consiste fundamentalmente en una serie de decisiones aparentemente unívocas del aparato del Estado, que después son aplicadas por una administración estructurada jerárquicamente, sino que el Estado está integrado en una red de la que forman parte grupos muy distintos (desde empresas hasta asociaciones deportivas, pasando por organizaciones no gubernamentales), cada uno de los cuales plantea al Estado sus propias demandas. De este modo, la política se presenta a menudo como un actuar en el seno de redes.

Con esta acción política reticular se transforma también la idea de soberanía. Un Estado ya no demuestra su soberanía controlando a sus ciudadanos, sino actuando de forma reticular, es decir, escuchando a los distintos grupos de interés e integrando sus aspiraciones en el proceso político. Los políticos, cualquiera que sea su color, se convierten de este modo en moderadores de complejos procesos de entendimiento y negociación. Obviamente, el Estado sigue manteniendo la potestad jurisdiccional y la capacidad de establecer o de asegurar las pautas correspondientes. Pero la actividad política del Estado ya no puede entenderse al margen de su integración en el seno de complejas redes sociales.

Estas transformaciones de la soberanía interna y externa no pueden separarse claramente la una de la otra, pues los procesos globales conducen a una intrincación de los procesos políticos. Hoy, las decisiones en materia de política interior apenas pueden comprenderse al margen de la política exterior, y viceversa. La separación de política interior y política exterior, que antes parecía tan clara, se desvanece. De este modo, los procesos globales afectan de manera especial tanto a la soberanía interna como a la soberanía externa del Estado, relacionando mutuamente estos dos aspectos de la soberanía.

Hoy, cuestiones como la recaudación de impuestos o la seguridad, por ejemplo, ya no pueden desligarse del contexto global. Los Estados ya no gozan de una soberanía interna que les permita cumplir estas tareas descuidando el entramado global. También en estos ámbitos deben rendirse cuentas mutuamente, y cada vez se ven más obligados a ajustar

su política interior a las circunstancias externas (piénsese, por ejemplo, en los criterios de estabilidad de la Unión Monetaria Europea).

Así pues, las transformaciones de la soberanía interna y externa obligan a pensar de nuevo la naturaleza del Estado y de su soberanía. Por esto, muchos teóricos de la globalización estarían hoy de acuerdo con esta descripción de la estatalidad posnacional del politólogo Michael Zürn (1959): «En suma, es posible aventurar la hipótesis de que, en la constelación posnacional, las dimensiones de la estatalidad se desmembran [...]. En este sentido, la estatalidad posnacional es una estatalidad raída. La estatalidad se deshilacha» (Zürn, 2001: 17). En la época de la globalización, el Estado no puede evitar enfrentarse al discurso sobre las transformaciones de la soberanía interna y externa.

Para la descripción de la globalización podemos retener lo siguiente: durante mucho tiempo, científicos y políticos han entendido la globalización como internacionalización. El actor primordial era el Estado, que era soberano interna y externamente. El surgimiento de complejas constelaciones de intereses de los actores más dispares conduce, sin embargo, a una transformación del papel del Estado y de su concepción de la soberanía. La globalización, por lo tanto, ya no puede describirse única y exclusivamente como una relación internacional de Estados soberanos.

¡Menos Estado y más sistemas!

Las sociedades tradicionales eran sociedades estructuradas jerárquicamente. Con la progresiva modernización, la división social del trabajo y el surgimiento del individualismo, por una parte, y del pluralismo, por otra, las sociedades perdieron paulatinamente esta forma jerárquica y se diferenciaron verticalmente. La instancia política central como cúspide de la sociedad ha perdido poder, los medios y las estructuras de clase tradicionales se han disuelto. En su lugar, han aparecido ámbitos sociales autónomos que no se ajustan a las clasificaciones tradicionales.

La teoría de sistemas, tal como fue desarrollada en Alemania por Niklas Luhmann (1927-1998) y sus discípulos, se concibe a sí misma como una teoría filosófico-sociológica que pretende dar cuenta de esta diferenciación funcional. Las sociedades modernas, esta es la tesis fundamental, se diferencian en distintos sistemas parciales, como, por ejemplo, los sistemas de la economía, la política, el derecho, el arte o la ciencia. Cada uno de estos sistemas desarrolla su propia forma de comunicación, que determina qué comunicación tiene sentido en el interior de cada uno de ellos. Dentro del

sistema de la ciencia, por ejemplo, lo fundamental es siempre la distinción verdadero/no verdadero, mientras que dentro del sistema de la economía es primordial la diferencia tener/no tener. Cada sistema desarrolla su propia lógica binaria, que selecciona la comunicación dentro del sistema según estos dos aspectos. En el interior del sistema solo es comprensible aquella comunicación que trabaja con estas distinciones. La pregunta por un origen común de los sistemas o por un vínculo social que una a todos ellos es cada vez más irrelevante. Lo esencial para la descripción de la sociedad es el análisis de los distintos sistemas en tanto que comunicaciones separadas.

Uno de los rasgos más importantes de los sistemas es que su comunicación es, en última instancia, autorreferencial. Esto significa que el sistema se reproduce continuamente a sí mismo en un proceso cerrado. Por esto, Luhmann también califica de autopoieticos a los sistemas. Esto explica el hecho de que, en el fondo, el sistema de la economía no pueda comprender por qué el sistema del arte opera con la diferencia bello/feo, pues la economía solo dispone de la distinción tener/no tener. Las traducciones entre los sistemas son muy complicadas y normalmente tienen escasas posibilidades de éxito.

Desde el punto de vista filosófico podemos decir que, detrás de esta perspectiva teórico-sistémica de la sociedad, está la tradición de pensamiento inspirada en Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Según Hegel, en el proceso histórico dialéctico de verdades y contraverdades se forman siempre nuevas síntesis. El Espíritu, que en Hegel es el origen y la meta de este proceso, recorre distintos estadios y vuelve siempre a sí mismo. Pero solo en el estadio del Espíritu absoluto se reconoce el Espíritu a sí mismo, y de este modo reconoce también el principio espiritual como el fundamento del mundo. El arte, la religión y la filosofía son para Hegel las tres formas del Espíritu absoluto.

La teoría de sistemas toma de Hegel la idea fundamental de que la realidad se divide en distintos sistemas, cada uno de los cuales desarrolla su propia lógica. Ciertamente, existen dos diferencias claras entre la teoría de sistemas y la idea hegeliana de sistema: en primer lugar, la teoría de sistemas abandona el carácter teleológico de los procesos. Los sistemas sociales comunican entre sí, sin que por ello exista una jerarquía de sistemas o sin que el proceso tenga como meta un sistema determinado. En segundo lugar, la teoría de sistemas tampoco toma de Hegel la dimensión histórica. En verdad, el moderno análisis de sistemas es una observación ahistórica de comunicación.

El propio Luhmann reconoció ya en la década de los setenta que a la comunicación

de sistemas le importan poco las fronteras nacionales. La comunicación sistémica de la economía o de la ciencia, por ejemplo, no se detiene ante ninguna barrera fronteriza, sino que se desarrolla por encima de cualquier frontera tradicional.

Esto explica el hecho de que, durante los últimos años, la teoría de sistemas también se haya distanciado cada vez más de un análisis de la sociedad realizado en términos de Estado nacional, como se aprecia muy claramente en Helmut Willke (1945), discípulo de Luhmann. Willke solo habla ya de sistemas mundiales que comunican a través de su propia lógica en el plano global. Esto resulta especialmente claro en el ámbito del comercio mundial. El sistema de la economía mundial o el sistema financiero mundial han desarrollado una forma cerrada de comunicación frente a la que su contexto local se hace cada vez menos importante. En la época de Internet, cada vez es más indiferente dónde y cómo se haga negocio. Los sistemas mundiales se vuelven, pues, atópicos, como dice Willke, lo que significa que el lugar de la comunicación se torna en última instancia irrelevante.

La interacción de los distintos sistemas mundiales da lugar a una nueva trama global de distintas comunicaciones. En cierto modo, surge un orden del desorden. Cada sistema mundial tiene una lógica propia y se encuentra con otros sistemas mundiales en el plano global. La política mundial y la economía mundial, por ejemplo, también se encuentran en la escena global, donde mantienen una compleja relación. Desde la perspectiva teórico-sistémica, ya no existe ningún punto de referencia último para esta heterotopía, como llama Willke a esta situación. Obviamente, esto también representa un claro distanciamiento del sistema hegeliano. Para el teórico sistémico, hoy ya no existe ningún horizonte de comprensión último, ningún Espíritu absoluto que pueda llevar a la unidad los distintos sistemas mundiales –tampoco, y menos todavía, en el plano global.

A diferencia del paradigma estatal, la explicación teórico-sistémica de la globalización abandona el primado del Estado. Puesto que los sistemas mundiales comunican globalmente y, además, están operativamente cerrados, el sistema político –que se encarna en la institución del Estado– ya no puede reclamar para sí ninguna primacía. Los procesos políticos ya no pueden desarrollarse sino indirectamente o mediante el estímulo de la autorregulación. Los Estados nacionales, dice Willke de forma provocadora, pueden contribuir a la construcción de la sociedad mundial precisamente en virtud de su pérdida de importancia en el plano de la política mundial, es decir, mediante la experiencia de su propio fracaso. En la experiencia de que un énfasis excesivo en las propias posibilidades

conduce en última instancia a la pérdida de importancia: en esto reside precisamente el potencial de los Estados nacionales, que podría ser fructífero para la explicación de los procesos globales.

La política, por lo tanto, puede actuar como moderadora, pero ya no puede intervenir directamente en los otros sistemas. Esta tesis parece totalmente plausible cuando se piensa en la transformación que ha sufrido el estilo político de los cancilleres alemanes durante los últimos 60 años. Mientras que algunos de ellos, como Konrad Adenauer (1876-1967) o el propio Helmut Kohl (1930), todavía se sintieron fuertemente comprometidos con un estilo político autoritativo, la actual canciller Angela Merkel (1954) se entiende más bien a sí misma como una moderadora de distintos intereses sociales.

La política (mundial) también debe enfrentarse a esta transformación, pues en la nueva constelación global ya no puede haber marcha atrás. La globalización consiste en sistemas mundiales. Los Estados nacionales, que han contribuido al surgimiento de la globalización, ya no pueden restituirse en su forma y en su capacidad de dirección política tradicionales.

Si se compara esta explicación teórico-sistémica de la globalización con el paradigma estadocéntrico, saltan a la vista algunas de sus ventajas: la teoría de sistemas permite explicar fácilmente las actuales transformaciones de la estatalidad. Sobre todo, permite describir la constitución de sistemas diferenciados más allá de las fronteras nacionales. La dinámica propia de los sistemas mundiales y su clausura, rasgos en los que tanto insiste la teoría de sistemas, parecen comprenderse intuitivamente. ¿Quién no conoce las múltiples amenazas que representa un mercado mundial aparentemente anónimo, un mercado que funciona únicamente de acuerdo con su propia lógica y al que en verdad ya no le importan los individuos particulares, los parados, por ejemplo?

Pero si esta perspectiva teórico-sistémica goza de una fuerza explicativa intuitiva, es precisamente en ella donde residen sus dificultades. En su debate con Luhmann durante la década de los setenta, Habermas ya señaló la falta de atención de la teoría de sistemas a los individuos particulares. Y es que la globalización, podríamos decir aplicando esta crítica de Habermas a la situación actual, no consiste únicamente en comunicaciones de sistemas, sino también en acciones humanas concretas. Esto es precisamente lo que la teoría de sistemas se niega a considerar, pues su propósito es explicar la sociedad mundial como un todo desde un punto de vista superior. Pero cuando se examinan más

detenidamente las consecuencias de los procesos globales, se comprueba que afectan siempre a personas concretas. Estas mismas personas también se enfrentan al desafío de abordar políticamente las consecuencias de los procesos globales –ya aprovechándose de sus efectos positivos, ya defendiéndose de sus efectos negativos. Hacer abstracción de las personas concretas o de las iniciativas políticas concretas es una de las deficiencias de la explicación teórico-sistémica de la globalización.

Un ejemplo de esto es la escasa atención que presta a las formas de compromiso en la sociedad civil, la cual no desempeña precisamente un papel irrelevante en el plano global. En todas partes del mundo, los hombres se unen porque quieren participar activamente en el proceso de la globalización. Greenpeace es un ejemplo de ello, al igual que el Papa y la Iglesia Católica. A la teoría de sistemas le cuesta tomar nota de estas iniciativas sociales porque, de acuerdo con la lógica de esta teoría, en verdad estas iniciativas no constituyen un sistema propio. Pero no tomarlas en serio por esta razón equivaldría a ocultar una parte importante de la realidad global.

Otro de los problemas de la teoría de sistemas se plantea en relación con la uniformidad de los sistemas mundiales. Ciertamente, las innovaciones en los sectores de la información y de la comunicación favorecen fuertemente el surgimiento de sistemas que actúan a escala mundial. Pero, ante una consideración más exacta, los sistemas no parecen ser tan uniformes como pretenden las explicaciones teórico-sistémicas. Los sistemas mundiales no son nunca totalmente atópicos, sino que están siempre anclados y marcados culturalmente. Las comunidades religiosas conocen de sobra este fenómeno: aunque la comunicación religiosa pregunta siempre por lo Absoluto (lo que puede interpretarse como la unidad del sistema), dicha comunicación jamás está completamente desligada de su correspondiente contexto cultural. En esto estriba propiamente la peculiaridad del sistema. El gran número de comunidades religiosas existentes en todo el mundo es un buen ejemplo de ello. Al mismo tiempo, todas las comunidades religiosas están culturalmente diferenciadas –piénsese, por ejemplo, en las numerosas comunidades que integran el protestantismo, desde las comunidades pietistas suabas hasta los movimientos carismáticos en África, pasando por las agrupaciones liberales en Estados Unidos.

Esta breve consideración del sistema de la religión muestra claramente una cosa: si bien es cierto que la globalización muestra una fuerte tendencia al desarrollo de sistemas mundiales, estos están siempre marcados culturalmente. Solo una teoría de la

globalización que tenga en cuenta esta tensión puede ser una teoría convincente.

Marx y la globalización

Hoy vuelve a hablarse de Karl Marx (1818-1883). Si tras la caída del Muro en 1989 pudo parecer que, con el fin del socialismo, las reflexiones de Marx desaparecerían completamente del discurso científico, hoy asistimos a un renacimiento de sus ideas. Y especialmente en el discurso sobre la globalización.

Esto se debe en gran medida al hecho de que, a mediados del siglo XIX, Karl Marx y Friedrich Engels (1820-1895) mostraron ya claramente la relación existente entre capitalismo y globalización económica. El surgimiento de una economía capitalista mundial transformará radicalmente las relaciones entre los Estados, pues en un sistema económico global los Estados dependerán mutuamente los unos de los otros –esta es la tesis sostenida por ambos. En *El manifiesto comunista*, se encuentran algunas afirmaciones paradigmáticas que muestran muy claramente que las descripciones de Marx y Engels siguen siendo plenamente actuales hasta el día de hoy: «Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía dio un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. La burguesía [...] ha destruido las antiguas industrias nacionales. Estas han sido suplantadas por nuevas industrias [...] que ya no emplean materias primas locales, sino materias primas venidas de las más lejanas regiones del mundo, y cuyos productos no solo se consumen en el propio país, sino en todas las partes del globo. [...] En lugar del antiguo aislamiento de las regiones y naciones que se bastaban a sí mismas, se establece un intercambio universal, una interdependencia universal de todas las naciones» (Marx/Engels, 1974: 29 y sigs.).

Marx no se cansa de subrayar que el capitalismo tiende por naturaleza a expandirse globalmente. La extensión de la producción a escala global, el desplazamiento de la industria a países con mano de obra más barata, el comercio mundial de mercancías y el crecimiento del capital son formas de este sistema capitalista global. La globalización solo puede interpretarse como la expresión de este capitalismo global si, con Marx, se toma conciencia de que el capital tiende por sí mismo a una expansión cada vez mayor. La lógica del capital conduce necesariamente a la extensión del mercado a escala mundial –este es el argumento de Marx. Que el desarrollo del transporte y de la comunicación desempeñan un papel fundamental en este proceso es algo que Marx y Engels también supieron ver claramente hace ya 150 años. En su opinión, estos sectores son las armas

para la conquista de los mercados globales. Las actuales posibilidades de comunicación que ofrece Internet y el enorme incremento del potencial de transporte son la mejor prueba de ello.

Desde el punto de vista filosófico, tanto Marx como la teoría de sistemas se sitúan en la tradición de Hegel, aunque de forma algo distinta. Marx toma de Hegel su perspectiva histórico-filosófica y el método dialéctico. Pero, para Marx, al igual que para la teoría de sistemas, la historia no se dirige hacia el Espíritu absoluto. Según Marx, lo realmente importante son las condiciones políticas y económicas en las que se desarrollan los correspondientes procesos dialécticos de la sociedad. El ser determina la conciencia, argumenta polémicamente Marx contra Hegel, de quien toma sus ideas. Adoptando una óptica materialista, Marx quiere examinar los conflictos sociales concretos entre los hombres, sobre todo la historia de la lucha de clases. Las relaciones de producción, y las tensiones sociales que estas generan, son para él el motor de la historia. Por esto, entre los años setenta y ochenta del siglo xix, Marx describe en *El Capital*, su obra más importante, cómo las relaciones de producción capitalistas conducen a un crecimiento cada vez mayor del capital y llevan a la explotación de los trabajadores.

Meghnad Desai (1940) es un renombrado economista, politólogo y filósofo que enseña en la London School of Economics y que, desde hace años, participa intensamente en el debate sobre la globalización. Desai se sitúa en la tradición de Marx e intenta hacer fructíferas sus reflexiones para la interpretación de la globalización actual. Desai recurre principalmente a los análisis marxianos del capitalismo que hemos esbozado y los aplica al estado actual de la sociedad mundial.

En concordancia con la perspectiva de Marx, para Desai la globalización es fundamentalmente un fenómeno económico que ha sabido aprovechar las innovaciones técnicas de fines del siglo xx. Así, en contraste con Lenin, Desai describe la globalización como «ordenador más capital desregulado». En su opinión, los procesos globales solo pueden entenderse analizando de forma adecuada las circunstancias económicas. La idea fundamental de sus análisis económicos es que solamente la globalización actual hace realidad el capitalismo descrito por Marx. Solo a través de la completa movilidad del capital (y cada vez más, a través de la movilidad laboral) puede la economía mundial liberar completamente las potencialidades del capitalismo en el sentido de Marx. Con la globalización actual asistimos, por lo tanto, a una revancha de Marx, pues sus observaciones no fueron refutadas en 1989, sino que solamente hoy muestran toda su

fuerza explicativa.

Desai entiende el capitalismo global como un modo de producción y de organización de la economía que se reproduce a sí mismo en movimientos cíclicos: a las fases de crecimiento siguen recesiones, que traen consigo paro masivo y reestructuraciones de las empresas y del mercado laboral. Desde un punto de vista histórico, los 150 años transcurridos desde la publicación de *El Capital* aparecen en última instancia como una dialéctica del capitalismo global. En el periodo comprendido entre 1871 y 1914 surgió ya una «primera globalización», con la que la globalización actual guarda muchas semejanzas. Las innovaciones en los sectores del transporte y de la tecnología de la información, y en especial el extraordinario crecimiento del comercio mundial que se observa durante ese periodo, pueden interpretarse como signos de que esta primera globalización representó una fase fundamental de la dinámica capitalista.

La etapa que siguió a la Primera Guerra Mundial aparece como la antítesis dialéctica de esta primera globalización. Desai también la designa como una fase de desglobalización, es decir, como un retroceso de las interrelaciones globales. Las causas de este retroceso son, por ejemplo, las consecuencias de la Primera Guerra Mundial, la recesión de los años veinte y el *crack* de la Bolsa de Nueva York de 1929. Estos tres acontecimientos tuvieron efectos devastadores en la situación económica mundial e hicieron que los economistas temiesen el libre comercio. Así, en la política se impuso la idea de que la economía debía ser planificada, o al menos controlada –en beneficio de la población y de su bienestar. El keynesianismo, que marcó los años de posguerra, sobre todo en Alemania, es la expresión de esta situación: el Estado desarrolló mecanismos de control de la economía y se hizo escéptico frente a una liberalización de la dinámica capitalista.

Después de que el keynesianismo trajese a la mayoría de los países occidentales un enorme crecimiento económico, que se prolongó durante más de 20 años, el hundimiento se produjo a principios de la década de los setenta, y al parecer de forma relativamente inesperada. Los desencadenantes de la crisis del capitalismo de orientación keynesiana fueron fundamentalmente la quiebra del sistema de Bretton Woods (el sistema monetario global basado en el dólar estadounidense) y la crisis del precio del petróleo de 1973, que los mecanismos de control de la economía introducidos por los Estados nacionales fueron incapaces de frenar.

Esta cesura marca el inicio de la globalización actual –esta es la tesis del análisis de

Desai inspirado en Marx. El abandono de las ideas keynesianas de control de la economía, el crecimiento del comercio global (por ejemplo, mediante la liberalización de los tipos de cambio o la supresión de aranceles) y el aprovechamiento de las nuevas posibilidades de transporte y de comunicación pusieron en marcha una nueva dinámica capitalista que se presenta como la síntesis dialéctica de primera globalización (1871-1914) y desglobalización (1914-1970). Esta síntesis vinculó ambos estadios del desarrollo de la sociedad conservándolos en un estadio superior: el capitalismo globalizado.

Las observaciones históricas conducen a Desai a la conclusión de que los procesos económicos se desarrollan en ciclos dialécticos. En correspondencia con esto, la globalización no puede entenderse en un sentido mecanicista, sino que debe describirse orgánicamente como un proceso cíclico dotado de una elevada dinámica propia. Según Desai, Marx elaboró teóricamente esta perspectiva de forma convincente, por lo que es el mejor analista de las sociedades capitalistas. Marx habría descrito de forma adecuada la dinámica interna de estas sociedades, sin por ello convertirse en un defensor del capitalismo.

De las consecuencias políticas implícitas en esta explicación de la globalización de inspiración marxiana nos ocuparemos detalladamente después. Por el momento, lo único importante es la descripción de la globalización. La fuerza del modelo analítico marxiano reside en la explicación de los procesos económicos mundiales, que resulta convincente en muchos aspectos. Muchas de las discusiones que tienen lugar en Alemania en relación con los efectos de la globalización en la vida económica, pueden esclarecerse perfectamente desde esta óptica marxiana. Un ejemplo de ello son las discusiones sobre el desplazamiento de la industria a países con mano de obra más barata.

Al mismo tiempo, sin embargo, estas explicaciones de la globalización presentan un grave problema, que ya se le reprochó a Marx desde distintos puntos de vista. Y es que desde esta óptica, la globalización parece reducirse exclusivamente a fenómenos económicos, mientras que los aspectos no económicos de la globalización, como, por ejemplo, sus dimensiones culturales o religiosas, son excluidos por el propio utillaje conceptual o reducidos a su significación puramente económica. Algo similar ocurre también con la política, cuya significación se determina casi exclusivamente a partir de su relación con la economía mundial. Las demás dimensiones de la acción política aparecen como meros aspectos secundarios.

Un problema parecido se revela, ante una consideración más exacta, en el método

histórico dialéctico. Sin duda, la fuerza de este método reside en que permite entender mejor algunos de los profundos estratos históricos de los actuales procesos globales. Así, por ejemplo, en la descripción del tránsito desde el keynesianismo a la globalización actual, salen a la luz aspectos que desempeñan un papel importante en los debates actuales sobre la significación de las estructuras del Estado social.

La otra cara de la medalla son, sin embargo, las conclusiones que se extraen de esto. El verdadero problema de esta perspectiva estriba en que, señalando relaciones cuasi deterministas, utiliza el análisis histórico para fijar una meta de la globalización. Así parece ocurrir, al menos en parte, en Desai. Sus observaciones históricas le llevan a la conclusión de que la globalización se dirige hacia una meta determinada, en la que, en el fondo, no es posible influir políticamente. De este modo, la perspectiva histórica se instrumentaliza para apoyar unos argumentos políticos determinados. Esta concepción teleológica de la historia concede muy poco valor a las posibilidades de la acción política.

En este rasgo teleológico se expresa cierta proximidad entre la interpretación teórico-sistémica y la interpretación marxiana de la globalización. La perspectiva teórico-sistémica de la globalización considera que los sistemas mundiales son sistemas cerrados sobre sí mismos y que su comunicación se produce de forma autorreferencial. Con esto se sugiere implícitamente que, en verdad, no es posible desviarse de la meta de la comunicación. Una intervención (política) en esta lógica sistémica es, en el fondo, imposible. En el caso de Desai, el intérprete de Marx, parece ocurrir algo similar: la globalización es una dinámica capitalista imparable que, en el fondo, tampoco es posible controlar. Es evidente que en estos dos modelos analíticos las posibilidades de la política son siempre limitadas. Ambos presuponen, en definitiva, la clausura y la uniformidad de los ciclos o de los sistemas globales, y sus estrechos modelos analíticos tienden a reducir los procesos sociales.

Pero esta concepción fuerte de la uniformidad, la dinámica propia y la teleología de los procesos sociales no se sostiene ante un análisis más exacto de la realidad histórica concreta y del desarrollo efectivo de los sistemas. Los procesos sociales son siempre multidimensionales y muy raras veces se muestran tan uniformes. De ahí que estas dos teorías solo puedan captar de forma muy limitada la pluralidad de la sociedad mundial.

La globalización como red

Con el concepto de «*koinonia politiki*», Aristóteles (384-322 a. C.) introduce una forma

de entender la sociedad que constituye la base del cuarto modelo explicativo de la globalización. Con este concepto, Aristóteles hace referencia a una forma de vida determinada de la polis en la antigua Grecia. Los ciudadanos responsables de la polis se enfrentan al reto de hacer política juntos, en una unión de ciudadanos libres e iguales. Para ello, los ciudadanos deben participar activamente en la vida política.

De este modo se ponen los fundamentos teóricos de lo que hoy se denomina espacio público político o también sociedad civil. Aristóteles, lógicamente, desconoce la moderna concepción del Estado, por lo que en él Estado y sociedad civil todavía coinciden esencialmente. Pero su énfasis en la participación activa de los ciudadanos en la vida política muestra la importancia que confiere al compromiso de todos los ciudadanos, que va más allá de las instituciones políticas. La vida en común está marcada por aquello que cada individuo aporta a ella.

En la época moderna, autores como Thomas Hobbes (1588-1679) o John Locke establecieron la separación de Estado y sociedad civil. Desde esta perspectiva liberal, al Estado le corresponde asegurar la paz y los derechos básicos. A su lado se abre un espacio que permite a los ciudadanos participar activamente en la organización de la vida en común. Así, la contraposición de Estado y sociedad civil abre explícitamente el espacio público de participación política.

Por otra parte, en Hegel encontramos una idea que es fundamental para el desarrollo de esta concepción del espacio público político. Para Hegel, la sociedad burguesa es un ámbito importante junto al Estado y al espacio privado (especialmente la familia), pues media entre ambos. La economía, entendida como «cooperaciones», tiene en ella un papel fundamental. Así, la vida económica pertenece también al ámbito de la sociedad burguesa. A través del comercio, los ciudadanos construyen la vida en común y se entienden a sí mismos como parte de la sociedad. De esta forma, Hegel interpreta la economía como parte de la sociedad burguesa.

En la historia de la filosofía, Alexis de Tocqueville (1805-1859) da otro paso en esta misma dirección, destacando la importancia de las asociaciones libres para la democracia de Estados Unidos de América del siglo xix. Estas asociaciones libres son en cierto modo una prolongación de las «cooperaciones» de Hegel, pero en Tocqueville tienen un significado más amplio. Son asociaciones libres todas las formas de unión libre de ciudadanos que conforman la vida social. Junto al Estado, estas asociaciones hacen posible la participación activa en la sociedad política. Tocqueville da incluso un paso más:

la democracia precisa de este libre juego de los grupos más dispares en el espacio público, la estabilidad de la democracia depende de si, y en qué medida, los ciudadanos participan activamente en las discusiones sociales que tienen lugar en este espacio. Dicho en el lenguaje de hoy: estas asociaciones libres no incluyen solamente a las organizaciones no gubernamentales, sino también a los clubes deportivos o los coros parroquiales. Son la expresión del capital social de una sociedad.

A pesar de las diferencias existentes entre las concepciones de Aristóteles, Locke, Hegel o Tocqueville, todas ellas tienen un denominador común que es importante para la interpretación de la globalización, a saber: junto al Estado y más allá del espacio privado, en las sociedades se forma un espacio público. En él los ciudadanos se relacionan, expresan sus intereses y buscan un equilibrio con los otros grupos de interés. En su escrito de habilitación titulado *La transformación estructural de la vida pública* (1962), Habermas expuso la significación social del espacio público desde los puntos de vista histórico y sistemático. Habermas muestra, por ejemplo, cómo en el siglo xvii surgen los primeros espacios públicos en los salones y en las casas de café, donde no solo se habla de literatura, sino que también tiene lugar un intercambio de opiniones sobre cuestiones políticas y económicas. En estos incipientes espacios públicos se fomenta la idea de que el libre intercambio de opiniones es importante para el sistema político. Esta idea sigue desarrollándose durante los siglos xviii, xix y xx a través de los ateneos, el creciente número de manifestaciones públicas y la aparición de los medios de comunicación.

Cuando se toma en serio la importancia del espacio público para los procesos políticos, la globalización ya no aparece como el producto de Estados o de sistemas, ni como un fenómeno puramente económico. Desde esta perspectiva, la globalización se presenta más bien como una pluralidad de actores, grupos e instituciones de la más diversa índole, que influyen conjuntamente en los procesos globales más allá del Estado y de la economía. Para este enfoque es importante observar la iniciativa propia que se desarrolla más allá de las instituciones oficiales.

Empíricamente, muchos de estos grupos e iniciativas pueden constatarse de forma muy rápida: desde las organizaciones no gubernamentales clásicas como la World Wide Fund for Nature (wwf) o Amnistía Internacional, hasta las comunidades religiosas o las iniciativas de particulares, pasando por los medios de comunicación que actúan a escala global (de la cnn al *Süddeutsche Zeitung*) o la escena cultural mundial (de Madonna a Bollywood). Estos grupos e iniciativas se consideran hoy como la sociedad civil global.

En este contexto ha comenzado la búsqueda de teorías capaces de describir de forma satisfactoria el gran número de actores globales existentes. En este sentido, hemos de echar un vistazo a James Rosenau (1924-2011), un importante politólogo estadounidense de la segunda mitad del siglo xx. Rosenau desarrolla una teoría propia de la globalización que atiende fundamentalmente a la diversidad y a la variabilidad de los actores globales.

Rosenau denomina «esferas de autoridad» (*spheres of authority*) a las unidades básicas de los procesos globales. En cierto modo, Rosenau sitúa esta categoría entre el paradigma estadocéntrico y la perspectiva sistémica. El centro de las esferas sigue siendo un actor –ya sea un individuo particular, una organización o una institución. Pero el concepto tradicional de actor es para Rosenau demasiado estrecho, pues la significación global de los actores no emana primordialmente de sus cualidades esenciales, sino de su integración en el seno de interacciones globales. Esta es, para Rosenau, la fuerza de la nueva categoría de esferas de autoridad.

Las esferas de autoridad son actores en la medida en que reclaman para sí mismas una autoridad en relación con determinadas cuestiones globales, y en la medida en que dicha autoridad es acatada o aceptada por otros. La autoridad se entiende aquí como la pretensión de los actores particulares de estar en posesión de informaciones relevantes para la sociedad mundial en relación con determinadas cuestiones globales. La autoridad no es un componente fijo del actor, sino que varía constantemente, pues todo actor global puede reclamar para sí una autoridad en relación con una nueva cuestión. La autoridad solo puede acatarse si se ejerce y si se percibe como tal, es decir, depende siempre de la aceptación que encuentre en grupos de personas lo suficientemente grandes o importantes. El alcance de las esferas se determina formalmente a través del radio de acción del actor, que se transforma constantemente. La importancia de las esferas se mide por la intensidad con la que se percibe o se respeta su autoridad. Si los actores ya no ejercen ninguna autoridad, entonces son formalmente irrelevantes.

La autoridad se entiende, pues, de manera relacional. Esta categoría permite describir los más diversos actores globales del espacio público mundial y determinar el lugar que ocupan en la trama global de relaciones: la fifa hace valer su autoridad cada cuatro años en cuestiones de fútbol, pero también en relación con la revalorización política y económica de una región. El Banco Mundial lo hace en materia de financiación de políticas de desarrollo. La importancia de la autoridad de Al-Qaeda podrá valorarse de formas distintas, pero es evidente que sus acciones son tomadas en serio en todo el

mundo por muchas personas.

Para Rosenau, las esferas de autoridad son las nuevas unidades para describir la globalización. Pero la autoridad de un actor, y con ella su capacidad de influencia, no depende únicamente del lugar que ocupa en la jerarquía política. Los actores pueden situarse al margen de estas estructuras y, sin embargo, reclamar para sí una autoridad ciertamente limitada, pero no irrelevante, en un mundo heterogéneo. Esta es la razón por la que Rosenau subraya continuamente que el concepto de esferas de autoridad no incluye únicamente a actores formales, sino que también pretende dar cuenta de los actores informales. Pues son precisamente estos los que desempeñan un papel cada vez más importante en los procesos globales. A este último grupo pertenecen, según Rosenau, tanto las organizaciones no gubernamentales clásicas como las redes políticas, los movimientos sociales o los *lobbies transnacionales*.

En Alemania también hay teorías que explican la globalización en términos similares. No obstante, estas teorías no se sirven tanto de la categoría de esferas de autoridad cuanto de la categoría de red. Estas dos categorías, y los conceptos vinculados con ellas, presentan muchas semejanzas cuando se las examina detenidamente. Así, la teoría de redes también considera que los procesos globales son el resultado de una compleja interacción de diferentes actores en el espacio público. Estos actores forman redes en distintos planos y se sirven de ellas para tratar de influir en la vida global. Estas relaciones reticulares, más bien laxas, se caracterizan por organizarse antes vertical que horizontalmente. Las redes son fusiones de intereses recíprocos de autores autónomos que se unen en torno a un objetivo y lo persiguen conjuntamente. Por lo general, en estas redes no existen jerarquías, sino que los actores cooperan entre sí en igualdad de condiciones.

Así, el politólogo alemán Dirk Messner (1962) habla de la sociedad de redes, la cual no solo se manifiesta en el plano del Estado nacional, sino que resulta especialmente clara en el plano global. Según Messner, en las redes tiene un papel fundamental el elemento de la reciprocidad, pues, solo si los distintos actores de la red se apoyan mutuamente en la persecución de sus intereses, surge para todos ellos una situación «win-win», que es decisiva para motivarlos a ser parte activa de la red. Los actores se unen en redes para resolver juntos los problemas que se presentan.

En este punto resulta ya evidente que la mayoría de las veces estas teorías no solo ofrecen una descripción de la globalización, sino que también contienen implícito un

juicio de valor muy concreto: estas teorías no se limitan a describir las redes como un elemento importante de los procesos globales, sino que también las valoran positivamente, pues las redes permiten escuchar muchas opiniones y abordar conjuntamente los problemas con un estilo cooperativo. En virtud de esta valoración, el modelo analítico de la sociedad de redes apunta también a una gestión política de los procesos globales muy determinada. Ante los problemas globales, se presta especial atención a aquellas redes de actores existentes en el espacio público que proponen conjuntamente soluciones para los problemas y que tratan de ponerlas en práctica.

Es precisamente esto lo que desencadena la objeción que se hace continuamente a estos enfoques: conceden demasiada importancia a la cooperación, ocultan las asimetrías globales de poder y de este modo mistifican el espacio público global. Nos ocuparemos detalladamente de esta crítica cuando analicemos los modelos de política mundial.

Diversidad cultural e interculturalidad

En las descripciones de la globalización que hemos presentado hasta el momento, el tema de la cultura y la interculturalidad desempeña casi siempre un papel secundario. Así pues, es necesario que ahora nos centremos en esta cuestión. En la filosofía de la globalización, la reflexión sobre la significación de la cultura se entiende más como una perspectiva transversal que como un modelo propio de descripción de los procesos globales. Dado que en los modelos de globalización que hemos presentado hasta el momento se ha puesto de manifiesto que el tema de la cultura suele quedar en un segundo plano, ahora hemos de preguntarnos en qué sentido puede la filosofía contribuir al fortalecimiento de esta perspectiva.

La reflexión sobre la cultura en el contexto de la globalización ha de enmarcarse en la creciente importancia que ha cobrado la cultura en las discusiones científicas. Desde la década de los sesenta, en muchas ciencias humanas y sociales se ha producido lo que se ha dado en llamar *cultural turn*. Así como en el siglo xx, a raíz del interés suscitado por las cuestiones de filosofía del lenguaje, las ciencias humanas y sociales experimentaron ya un giro hacia el lenguaje, el llamado *linguistic turn*, ahora hemos de constatar un giro hacia las cuestiones culturales.

Los autores que realizan este giro entienden la cultura en un sentido amplio. Así, por ejemplo, enlazando con autores como Norbert Elias (1897-1990), la cultura ya no se restringe al ámbito de lo espiritual-intelectual, sino que abarca todo lo producido por los

hombres. Según Johannes Müller (1943), la cultura «no es una sustancia secreta y sublime en las mentes de los hombres en la que haya que penetrar laboriosamente, sino un hecho público. Comprende tanto elementos inmateriales (ideales) como la religión, los valores o las formas de pensar, cuanto elementos técnico-materiales como el arte, el trabajo manual o las herramientas, que son el producto de la actividad humana organizada» (Müller, 1997: 130).

De este modo, el término «cultura» ya no se refiere únicamente (ni tampoco esencialmente) a genios de la talla de Beethoven o de Goethe y a sus productos culturales. La cultura presenta más bien múltiples formas. Por esto, en lo que se conoce como «*cultural studies*», que han cobrado gran importancia especialmente en las universidades del mundo anglosajón, se investigan las múltiples formas de expresión de la cultura, en las que se incluyen las series televisivas, la información deportiva o la letra de las canciones. Hoy, muchos historiadores subrayan que son precisamente estas formas culturales las que han influido decisivamente, y siguen influyendo, en los procesos históricos, ya sean locales o globales.

El giro actual hacia las cuestiones culturales ha de situarse, desde el punto de vista de la historia de las ideas, en el horizonte de la posmodernidad. Los filósofos posmodernos son escépticos frente al énfasis moderno en una racionalidad única y, en contraposición con este énfasis, quieren destacar la diversidad de formas sociales, racionalidades y perspectivas. La cultura se convierte aquí en un modelo analítico con el que se puede describir, y también explicar, esta diversidad. En tanto que instrumento de análisis, la cultura permite describir la pluralidad de valores, puntos de vista y productos culturales existentes. Por otra parte, esta perspectiva también evita un reduccionismo etnocéntrico: puesto que cada cultura tiene su propia racionalidad, hay que reconocerla en cuanto tal – esta es la tesis implícita.

Desde los años noventa, la filosofía también cuenta con su propio ámbito de filosofía intercultural. Los trabajos publicados en este ámbito enlazan con el *cultural turn* y con el discurso sobre la cultura que tiene lugar en otras ciencias. Estos trabajos se preguntan fundamentalmente qué puede aportar la filosofía a la comprensión de las culturas y, sobre todo, a la interpretación de la interculturalidad.

Respondiendo a estas preguntas, la filosofía intercultural quiere concienciar sobre las diferencias culturales e integrarlas en el discurso filosófico sobre la globalización. A menudo, por filosofía se entiende exclusivamente la filosofía occidental. Por esta razón,

hay que empezar por descubrir las tradiciones filosóficas no europeas y darles cabida en el discurso. Sin embargo, la filosofía intercultural no se concibe a sí misma como una mera yuxtaposición de tradiciones. De acuerdo con el espíritu fundamental del preguntar filosófico, la filosofía intercultural pregunta también, y sobre todo, por las condiciones de posibilidad de estas diferencias culturales y por sus consecuencias para una comprensión y una traducción mutuas.

El objetivo del Polílogo, el foro para filosofía intercultural, refleja de forma especialmente clara este interés:

Entendemos por filosofar intercultural la preocupación de hacer audibles las múltiples voces filosóficas en el contexto de sus propias culturas y fecundarlas mutuamente en una discusión común con los mismos derechos para todos. Vemos el filosofar intercultural, sobre todo, como una *orientación* y una *praxis* nuevas del filosofar –de un filosofar que requiere una actitud de respeto mutuo, de escuchar y aprender (www.polylog.org/index-es.htm).

Un polílogo filosófico aspira, según Franz M. Wimmer (1942), a desarrollar nuevas teorías y argumentos dirigidos al logro de un entendimiento intercultural mutuo. Con el modelo del polílogo, la filosofía intercultural quiere comprender las distintas influencias y orientaciones del diálogo intercultural y trabajar, en un sentido totalmente práctico, por un diálogo parigual entre las distintas tradiciones. El fenomenólogo Heinrich Rombach (1923-2004) habló en este mismo sentido de la «humanidad como diálogo».

Los temas de la filosofía intercultural cubren todo el campo del preguntar filosófico. La pregunta por un concepto intercultural de verdad o de conocimiento desempeña aquí un papel tan importante como la pregunta por la ética en el campo de tensiones intercultural, o la pregunta por el arte en cuanto expresión de la cultura. Uno de los temas principales de la filosofía intercultural es la búsqueda de un concepto satisfactorio de razón y de racionalidad en el contexto de experiencia intercultural del mundo globalizado. Aquí, el objetivo fundamental es dejar atrás un concepto de razón puramente occidental y tomar más en serio, también en este plano, la diversidad (cultural). En este sentido, Ram Adhar Mall (1937) habla de una razón que intersecciona, de una razón en la que pueden entrecruzarse, mezclarse o entretejerse complejamente distintas racionalidades.

Naturalmente, en el discurso sobre la filosofía intercultural también existen, como en cualquier otro ámbito de la filosofía, diferencias de contenido. Unos autores se preguntan sobre todo por el elemento que cohesiona la cultura, otros indagan más bien los aspectos diferenciadores. Las tradiciones filosóficas en las que se sitúan los enfoques de la filosofía intercultural también son diversas. A su vez, estos enfoques se distinguen entre

sí por su distinta valoración de las diferentes facetas de la cultura, por ejemplo, por la importancia que confieren a la religión en relación con las diferencias culturales.

De las reflexiones de la filosofía intercultural pueden extraerse algunas consecuencias para la descripción de la globalización.

En primer lugar, desde la óptica de la filosofía intercultural parece necesario comprometerse con una autolimitación epistemológica en la descripción de los procesos globales. Dado que el análisis de las diferentes culturas muestra que existen perspectivas muy distintas sobre los procesos globales, se ha de tener la cautela de no absolutizar una de estas perspectivas. Mall formula esta idea muy claramente: «Es consustancial a la filosofía intercultural cultivar la conciencia de la limitación epistemológica, metodológica, metafísica, ético-política y religiosa del acceso de cada cual al Uno regulativo con muchos nombres» (Mall, 2003: 42). Esta cautela epistemológica se expresa también en el hecho de que se dé preferencia a aquellas perspectivas multiculturales que, para la explicación de un fenómeno, se apoyan en una tradición cultural de la filosofía distinta. De esto podemos deducir, como hace Wimmer, una regla mínima para la descripción de los procesos globales: hay que ser escéptico frente a aquellas tesis filosóficas en cuyo surgimiento ha participado una sola cultura y que, sin embargo, convierten a esta en el único criterio de valoración.

Una filosofía de la globalización debería, por lo tanto, reconocer las diferencias culturales y, al mismo tiempo, buscar sus puntos de intersección. La filosofía intercultural consiste en ponerse en el lugar de las otras culturas en el sentido de Herder, y en impulsar un proceso de traducción mutua. Pero, desde la perspectiva de la filosofía intercultural, el aislamiento del relativista cultural es igual de erróneo que la posición del globalista, que subraya la unidad del mundo: en un caso se absolutiza la unidad de las culturas; en el otro, el mundo como totalidad. En ambos casos, la diversidad se considera como un mero apéndice secundario.

Por otra parte, desde la perspectiva de la filosofía intercultural también se pone de manifiesto que, en sí mismas, las concepciones teóricas de la globalización están siempre condicionadas culturalmente. En el caso de que la globalización, en tanto que concepción teórica, represente una exportación del modelo de civilización occidental, hay que revisar a fondo las condiciones culturales de la tradición europea o estadounidense implícitas en ella. Así ocurre, por ejemplo, en las concepciones de la globalización que explican los procesos globales sirviéndose exclusivamente de argumentos económicos propios de la

perspectiva occidental. Así pues, si en este plano no se quiere incurrir en un etnocentrismo ingenuo, hay que reflexionar siempre sobre la dimensión cultural de la correspondiente concepción de la globalización.

Finalmente, en este punto vuelve a ponerse especialmente de manifiesto que una filosofía de la globalización precisa siempre de un diálogo interdisciplinar. Para captar las influencias culturales y poder elaborarlas teóricamente, la filosofía necesita de la ayuda de otras ciencias sociales y culturales. Solo así puede aproximarse al fenómeno de la globalización en toda su extensión.

La filosofía intercultural puede entenderse como una parte de la filosofía de la globalización. La filosofía intercultural completa las descripciones de la globalización con los elementos de la cultura y la interculturalidad. Se ocupa fundamentalmente de la diversidad de tradiciones culturales de la filosofía y de su mediación. Pero, naturalmente, la perspectiva cultural tampoco explica por sí sola la totalidad de los procesos globales. Así como la globalización no puede reducirse a economía, tampoco puede reducirse a cultura.

Conclusión: globalización y relaciones

Una comparación de los modelos de descripción de la globalización que hemos esbozado muestra claramente que un modelo analítico unidimensional tiene serias dificultades para describir la realidad global. Las explicaciones más convincentes son aquellas que tienen presente la diversidad y la multidimensionalidad de los procesos globales, pues la realidad global no parece estar constituida por actores o instituciones aislados, sino más bien por las interacciones entre estos. La globalización, podríamos afirmar, se caracteriza fundamentalmente por las múltiples y complejas relaciones, interacciones y conexiones existentes entre los actores más diversos, y no por los distintos actores o instituciones en cuanto tales.

Filosóficamente, esto significa que en la descripción de la globalización lo importante no son las descripciones sustanciales de los distintos actores o sistemas, sino la conexión entre ellos. Aquello que constituye la globalización son las conexiones –el filósofo las denomina también «relaciones». Desde una perspectiva filosófica, pues, la relación se convierte en la categoría fundamental de una teoría de la globalización convincente. La interpretación de la globalización como red es la mejor expresión de esta idea –junto con los puntos de vista de la filosofía intercultural.

Los procesos globales son dinámicos y heterogéneos, esta es la tesis fundamental de muchas teorías de la globalización. Incluso procesos contrarios se desarrollan simultáneamente —este es precisamente uno de los rasgos esenciales de la sociedad mundial. Esto explica, por ejemplo, el hecho de que hoy ya no pueda distinguirse claramente entre política interior y política exterior. En la época de la globalización desaparecen progresivamente las fronteras tradicionales, tanto entre los Estados nacionales como entre todos los demás actores globales. Estas fronteras se vuelven porosas y dan lugar a un gran número de interrelaciones nuevas. Las fronteras ya no delimitan más que un espacio en el que los distintos actores despliegan una interacción compleja. Con la superación del concepto tradicional de frontera, surge un nuevo espacio público en el que lo común se llena de ambivalencias y en el que aparentes contrarios se funden en unidades nuevas.

Esta simultaneidad de procesos contrarios puede constatarse reiteradamente en el plano global. Un ejemplo de ello es la simultaneidad de unificación y policentrismo en este plano. Por una parte, el mundo globalizado se presenta como un mundo sumamente policéntrico, es decir, en él coexisten numerosos Estados, culturas, religiones, etcétera, no habiendo ya un centro único de la sociedad mundial. El concepto de mundo es ciertamente un marco sistemático para el fenómeno de la globalización, pero este concepto ya no puede presentarse como un punto de referencia único. Por esto, Dirk Messner y Franz Nuscheler (1938) subrayan que la unidad-mundo no es más que un constructo normativo que no puede extraerse de los datos empíricos. Pero, por otra parte, frente a este policentrismo del mundo globalizado existe también una tendencia a la unificación, que se expresa en la creación de instituciones globales o en el establecimiento de normas comunes, como, por ejemplo, los derechos humanos.

Para describir estas tendencias contrarias de la sociedad mundial (policentrismo por una parte, unificación por otra), las formulaciones paradójicas parecen especialmente adecuadas. Estas formulaciones paradójicas muestran que la globalización no es un proceso lineal, sino que consiste más bien en tendencias contradictorias. Desde un punto de vista filosófico, estas descripciones presentan rasgos dialécticos: dos procesos contrarios (tesis y antítesis) se desarrollan paralelamente y, en la medida en que dan lugar a un nuevo proceso, surge una síntesis. Pero estos dos procesos precedentes no desaparecen en la síntesis, sino que se conservan en ella como parte del nuevo proceso —este es justamente el rasgo esencial de la dinámica global.

Ciertamente, esta argumentación dialéctica recuerda inmediatamente a Hegel. Pero, frente a Hegel, muchas teorías de la globalización introducen dos modificaciones: en primer lugar, la síntesis es aquí mucho más débil (es una síntesis más frágil y conserva más claramente las contradicciones), y, en segundo lugar, la mayor parte de estas teorías no asume el carácter teleológico del proceso –a excepción, como hemos visto, de los enfoques inspirados en Marx. Naturalmente, con formas de pensamiento paradójicas o dialécticas es difícil describir de forma clara los procesos globales. Pero su ventaja es que impiden todo tipo de reducciones en el análisis de la dinámica global.

En este sentido, muchos autores subrayan, además, que el conocimiento de la dinámica global es siempre un conocimiento limitado, por lo que los enunciados generales acerca de los procesos de la sociedad mundial también son siempre limitados. La cautela epistemológica exigida por la filosofía intercultural es un buen ejemplo de esto. Las descripciones dialécticas son la expresión de que el conocimiento de la dinámica global es siempre inseparable del desconocimiento de la misma.

Esta es la razón por la que muchas teorías de la globalización evitan fijar los distintos aspectos de la realidad global, lo que puede apreciarse perfectamente en las teorías dialécticas. Filosóficamente, esto puede interpretarse del siguiente modo:

Es precisamente este carácter procesual el que funda la unidad: toda relación de la trama de relaciones que el mundo encarna en un momento determinado [...] depende del conjunto de la trama de relaciones del mundo. [...] El proceso del mundo [...] constituye un campo de interacción unitario (Schlosser, 1993: 80).

Haciendo suya esta forma de pensamiento, las teorías de la globalización pueden dar cuenta de manera convincente de la relacionalidad de la dinámica global.

Así pues, es necesario tomar en serio la multidimensionalidad de las interrelaciones globales. Esto significa que no solo hay que prestar atención a las relaciones entre los Estados, sino también a las relaciones entre los numerosos actores existentes en el espacio público global. Pero la globalización tampoco consiste únicamente en relaciones políticas o económicas. Se caracteriza, antes bien, por ser una mezcla abigarrada de las interrelaciones más diversas. Un importante aspecto de la trama global de relaciones, que sigue descuidándose a menudo en la discusión actual sobre la globalización, es la dimensión cultural. Esta dimensión es decisiva para una comprensión adecuada de la dinámica global, y la perspectiva de la filosofía intercultural puede integrarla aún con más fuerza en las discusiones sobre la globalización.

III. Ética de la globalización

¿Qué significa reflexionar sobre ética?

Como hemos podido ver en el capítulo anterior, en el discurso científico hay distintas descripciones de la globalización. Dependiendo del punto de vista desde el que las teorías describen los procesos globales, se perfilan distintos paisajes globales. Pero detrás de las distintas descripciones de la globalización hay unos presupuestos normativos muy concretos. Y es que la simple elección de una perspectiva teórica determina qué actores o qué estrategias políticas se valoran positiva o negativamente. El que se preste mayor o menor atención a los Estados nacionales, por ejemplo, depende de la valoración que se haga de los instrumentos tradicionales de dirección del Estado.

La ética quiere descubrir estos presupuestos normativos y reflexionar sobre ellos. Esto es importante para poder justificar la elección de una descripción de la globalización. En el caso de que puedan aducirse buenas razones a favor de determinados presupuestos normativos, la teoría de la globalización elegida también resultará más convincente. Obviamente, esto también es válido para la fundamentación de los modelos de política mundial, asunto del que nos ocuparemos después. Por el momento, en este capítulo hemos de empezar planteando la cuestión de una ética de la globalización.

La ética es una disciplina filosófica que se ocupa, para expresarlo de forma muy general, de la cuestión de si una acción es buena o mala. Analiza los criterios de valoración de la acción humana y se interroga por sus motivos y sus consecuencias. Pero la ética se subdivide en varios ámbitos. La ética descriptiva, en primer lugar, quiere describir los criterios morales de los hombres o de una sociedad. En esta variante, la ética es una ciencia descriptiva. El segundo ámbito de la ética se ocupa de las bases y las estructuras de los juicios morales. Se trata de la metaética. En el siglo xx, en el ámbito de la metaética se han analizado, por ejemplo, los enunciados morales desde puntos de vista lógicos o semánticos.

Además de la ética descriptiva y de la metaética, existe un tercer ámbito: la ética normativa. En este ámbito, la ética pregunta decididamente por la posibilidad de fundamentar los criterios de valoración de la acción. Adoptando distintas perspectivas, la ética normativa quiere reflexionar sobre la posibilidad de fundamentar las normas y

orientar la acción. Kant resumió la finalidad de la ética en esta sencilla pregunta: «¿Qué debo hacer?» Las concepciones éticas se distinguen entre sí por los argumentos que eligen para responder a esta pregunta, y por su consideración de si es posible, y hasta qué punto, ofrecer respuestas universalmente válidas para la misma.

En el ámbito de la ética normativa, las reflexiones teóricas están estrechamente relacionadas con las cuestiones concretas de la acción individual y social. De estas cuestiones se han ocupado tradicionalmente los distintos campos de la ética, como la ética económica y empresarial, la bioética, la ética de los medios de comunicación o la ética de la paz. Entre las cuestiones generales de la ética y las cuestiones que se plantean en estos campos existe una relación de dependencia mutua, esto es, los criterios éticos no pueden transferirse completamente de un campo a otro. Se trata más bien de un proceso de reflexión y adaptación mutuas, siendo esta la razón por la que en este punto no hablamos de ética aplicada, sino de campos de la ética. Aquí, la reflexión ética está remitida desde un principio a los datos empíricos de la realidad humana.

En este punto, también se ha de tener presente que la reflexión ética ni es una técnica mecánica, ni puede alcanzar certezas últimas. Los resultados de la ética normativa han de revisarse constantemente, reformularse en correspondencia con los procesos sociales e integrarse en el discurso social.

La reflexión sobre una ética de la globalización concierne tanto al ámbito de la ética normativa como a los distintos campos de la ética. En el plano teórico, la pregunta fundamental es hasta qué punto los hombres de todo el mundo pueden recurrir a unos mismos criterios morales para valorar acciones o instituciones. Ciertamente, la mayor parte de las éticas que se desarrollaron hasta la década de los ochenta elevaron pretensiones universalistas. Pero la experiencia empírica de las interrelaciones globales ha vuelto a agudizar esta pregunta: ¿es posible defender un criterio ético universal a pesar de, o tal vez en virtud de, las diferencias existentes entre culturas, religiones o tradiciones morales? Así, desde los años ochenta muchos éticos se han enfrentado al reto de transferir al plano global las éticas que la mayoría de las veces concibieron para una sociedad entendida en términos de Estado nacional.

Pero, por otra parte, en el ámbito de la ética de la globalización también desempeñan un papel importante cuestiones de distintos campos de la ética: ¿cómo es posible, por ejemplo, valorar éticamente instituciones políticas en el plano global (filosofía política)? ¿Cómo puede valorarse éticamente el desarrollo del comercio mundial (ética económica)?

O ¿en qué criterios éticos puede fundamentarse una convivencia pacífica de los hombres en el mundo (ética de la paz)?

Las tres formas fundamentales de una ética de la globalización

En el ámbito de la ética normativa se pregunta si los hombres pueden fundamentar normas universalmente válidas en el plano global. En la filosofía no existe una respuesta clara para esta pregunta. No obstante, en torno a ella cristalizan unas formas básicas de argumentación que pueden dividirse fundamentalmente en tres grupos: 1) La respuesta relativista, que subraya que no hay normas universalizables a escala global; 2) la respuesta comunitarista, que, aunque también insiste en la diversidad de normas condicionadas culturalmente, reconoce una moral débil (o tenue) más allá de las diferentes culturas, y 3) las respuestas universalistas, que defienden con distintos matices la existencia de unos criterios éticos universalmente válidos. Esta tercera forma de argumentación ética se subdivide en dos grupos, a saber, la variante utilitarista (3.1) y la liberal (3.2).

1) El relativista. Las teorías relativistas afirman de forma muy general que no es posible atribuir una pretensión universal a todo aquello que los hombres piensan, dicen o juzgan. Esto puede referirse, por ejemplo, a la relatividad de las lenguas. Desde esta perspectiva se subraya que las lenguas son siempre relativas y que, en última instancia, no tiene sentido pretender traducir de un sistema lingüístico a otro.

Pero el relativismo no solo puede aplicarse a las lenguas, sino también a las teorías científicas. En el ámbito de las ciencias, el relativismo significa que las teorías científicas ya no pueden evaluarse desde un punto de vista superior. Aquí vale también lo mismo: ciertamente, las teorías científicas pueden ser en sí mismas concluyentes o consistentes, pero no existe ningún criterio universal que permita evaluar las distintas teorías. Por esto, para explicar el progreso científico se consideran importantes factores completamente distintos –como el poder o el dinero, por ejemplo.

En el ámbito de la ética también encontramos argumentos relativistas. En lo que respecta a la cuestión de una ética de la globalización, la principal forma de relativismo es el relativismo normativo. De acuerdo con él, los juicios normativos no son más que la expresión de un individuo particular, por lo que no pueden pretender ninguna validez universal. Así pues, los juicios morales no pueden ponderarse en un plano superior, sino que han de entenderse siempre como la expresión de la identidad moral de una persona

determinada.

Pero el relativismo no solo puede referirse a una persona determinada, sino también a un grupo de personas, a una sociedad o a toda una cultura. Dado que la globalización permite experimentar directamente la multiculturalidad, algunos autores sostienen la tesis de que las diferentes culturas son el sistema de referencia fundamental de los enunciados normativos. El que las personas juzguen como buena o mala una acción determinada depende, pues, de las tradiciones o los puntos de vista culturales en los que estén inmersas. Esta forma de relativismo cultural se ha convertido en un componente fijo del debate sobre una ética de la globalización. Las tradiciones morales de franceses, indonesios o colombianos, por ejemplo, son radicalmente distintas y no es posible mediar entre ellas —esta es la idea fundamental del relativista cultural. De la experiencia de las diferencias existentes entre las culturas y entre sus representaciones morales, se concluye que no puede haber ningún criterio superior que permita ponderar las tradiciones morales de las diferentes culturas. En correspondencia con esto, en la descripción de los procesos globales el relativista cultural se centrará fundamentalmente en estas diferencias culturales e insistirá en ellas.

Uno de los puntos de referencia de esta forma de relativismo cultural es Johann Gottfried Herder (1744-1803), que marcó el debate filosófico del siglo xviii. En su filosofía de la historia, Herder subraya que la historia y el desarrollo de cada cultura son siempre algo único. Por esta razón, resulta muy difícil evaluar los potenciales normativos de las diferentes culturas contraponiéndolos los unos a los otros. Por otra parte, comprender desde fuera el desarrollo de una cultura es algo sumamente complicado. Por esto se exige del observador ese acto adivinatorio que es la empatía. Pero este acto tampoco permite una evaluación completa, no supone ningún avance hacia una moral universal. En verdad, lo único que permite es una comprensión aproximada de las culturas ajenas. El momento subjetivo de las culturas es en última instancia insuperable: por una parte, debido a la dinámica propia de cada cultura; por otra, en virtud del punto de vista del observador. A pesar de esto Herder admite que, con el correspondiente esfuerzo, es posible comprender las culturas ajenas desde el propio punto de vista. El relativista cultural *par excellence* rechazaría esta posibilidad.

La principal dificultad de una concepción fuerte del relativismo cultural parece residir en que contradice la intuición humana, al menos en parte. Tanto en su vida cotidiana como en el plano global, los hombres comprueban que las fronteras culturales no están

cerradas herméticamente. Los hombres de diferentes culturas pueden hablar entre ellos, y también pueden comprender tradiciones y formas de argumentación ajenas. La globalización refuerza la experiencia de que los hombres habitan juntos el planeta Tierra y pueden llegar a un entendimiento ante problemas que afectan por igual a todos ellos. Si bien es cierto que la comprensión entre las culturas es siempre limitada, un acercamiento mutuo entre ellas es perfectamente posible. Las numerosas instituciones globales que se han formado durante las últimas décadas en relación con temas como el comercio mundial, la protección del medio ambiente o la migración son un ejemplo de este acercamiento mutuo entre culturas. Como en todas las culturas hay personas que consideran importantes estos temas, pueden ponerse de acuerdo sobre ellos en el plano global y organizarse políticamente.

No obstante, queda la pregunta de si, más allá de este acercamiento entre culturas, también es posible una crítica mutua de las tradiciones morales, pues el relativista cultural no solo afirma el hermetismo mutuo de las culturas, sino también la imposibilidad de adoptar un punto de vista superior desde el que realizar una crítica de las mismas. ¿Pueden los hombres condenar modelos de comportamiento propios de otros contextos culturales? ¿Pueden los europeos, por ejemplo, criticar el trato que se da a las mujeres en los países árabes? En verdad, el relativista cultural no puede menos que responder negativamente a estas preguntas, pues para él no existe ningún criterio superior desde el que pueda realizarse la crítica.

2) El comunitarista. Las posiciones comunitaristas, que se incorporaron al debate filosófico a partir de los años ochenta del pasado siglo, comparten algunos puntos con el relativismo cultural. Comunitaristas como Charles Taylor (1931) o Alasdair MacIntyre (1929) insisten en que las normas están siempre ligadas a una comunidad definida en términos lingüísticos, culturales o religiosos. En cada comunidad existen unas representaciones morales compartidas y vividas, que constituyen la base para la evaluación de las acciones que tienen lugar en su seno.

Desde esta perspectiva hay que subrayar, en primer lugar, que el hombre no puede concebirse como un individuo aislado, tal como se ha hecho frecuentemente en la tradición filosófica moderna. Los comunitaristas arremeten fuertemente con la concepción aristotélica de la naturaleza social del ser humano, contra lo que se defienden especialmente algunos representantes de la tradición kantiana. En segundo lugar, el comunitarismo hace hincapié en la diversidad de argumentos y tradiciones normativas.

Como los hombres son siempre parte de una comunidad determinada, sus representaciones morales también están siempre ligadas a dicha comunidad, sobre todo cuando se trata de la fundamentación de normas.

Pero, frente al relativismo cultural, la posición comunitarista también contiene un elemento universal. Autores como Michael Walzer llaman la atención sobre el hecho de que, en el espacio transcultural, se produce un acercamiento mutuo de personas de diferentes culturas. Esto da origen a una nueva comunidad global, en la que también se forman unas normas de acción comunes. Esta nueva moral global es una especie de común denominador de las comunidades que participan en este proceso. Ciertamente, este mínimo común denominador podrá ser pequeño y frágil, pero la globalización muestra que estas representaciones morales desempeñan un papel importante en los espacios transnacionales o transculturales. Dado que cada vez es más frecuente que los hombres no solo se entiendan a sí mismos como parte de las diferentes culturas, sino como ciudadanos del mundo, también dan origen a una moral que, pese a ser débil, es una moral global y universal. Desde esta moral es posible realizar, al menos de forma rudimentaria, una crítica mutua de las tradiciones normativas de las diferentes sociedades o culturas.

Un ejemplo de ello es el discurso de los derechos humanos auspiciado por Naciones Unidas. Aunque se subraya constantemente que los derechos humanos han nacido de la tradición occidental, para muchas personas de todo el mundo son hoy un criterio universal que hace posible la crítica de otras culturas. Esta posición ética encaja perfectamente en la concepción de la globalización como red.

La ventaja de esta posición está en que deja atrás la idea del completo hermetismo de las culturas, una idea que intuitivamente cuesta comprender. Su problema, sin embargo, es que a menudo no está claro qué ha de incluirse en esta moral universal, cómo se forma o cómo puede fundamentarse. Lo único que se hace es señalar que esta moral universal surge en ciertos puntos, pero no queda claro qué razones la avalan ni cuál es realmente su alcance.

3.1) El utilitarista. La primera forma de argumentación universalista de una ética de la globalización es el enfoque utilitarista. Este enfoque, con una larga tradición en la historia de la filosofía, tiene a Jeremy Bentham (1748-1832) y a John Stuart Mill (1806-1873) como sus representantes más conocidos. El punto de partida del utilitarismo es la utilidad o la felicidad del individuo particular. La meta de su argumentación es la maximización de

esta utilidad individual. A este efecto se realiza un cálculo de utilidades con el que se sopesan las distintas acciones en busca de la que mayor utilidad pueda reportar. Desde un punto de vista ético, son preferibles aquellas acciones que maximizan la utilidad más allá de un lapso determinado. Bentham formuló paradigmáticamente este fin utilitarista: el fin éticamente justificado es el logro de «la mayor felicidad para el mayor número». A pesar de las diferencias existentes entre las distintas variantes de esta argumentación utilitarista, lo esencial es que en ella las consecuencias de la acción humana o de las reglas sociales se valoran siempre desde el punto de vista de su utilidad.

Se ve rápidamente que esta posición utilitarista trasciende el relativismo cultural, pues supone que los hombres disponen de un criterio universal para evaluar las acciones en el plano global: la maximización de la utilidad. Este criterio puede aplicarse a todas las sociedades y las acciones pueden evaluarse con él. Aunque el utilitarista no introduce normas de contenido, sí ofrece un criterio formal: la utilidad. Este criterio puede aplicarse en todos los casos de reflexión ética. De este modo, el utilitarista abre una perspectiva universal.

Esta forma de argumentación ética enlaza fácilmente con la lógica económica, pues en última instancia la economía también tiende a la maximización de la utilidad de los sujetos económicos. Esta es la razón por la que los argumentos utilitaristas desempeñan un importante papel en el discurso sobre la globalización (entendida como un proceso económico mundial). El crecimiento del comercio de mercancías o del mercado financiero a nivel global, se argumenta, es de utilidad para todos los hombres del mundo. Es precisamente por esto por lo que la liberalización del comercio mundial puede justificarse éticamente. O más aún: esta liberalización es necesaria, pues su resultado es la mayor utilidad para la comunidad mundial.

La posición utilitarista trae consigo, sin embargo, algunas dificultades. En primer lugar, no está claro que en el plano global pueda llegarse a un entendimiento acerca del significado del concepto de utilidad. Si se preguntase a representantes de diferentes culturas qué significa para ellos utilidad o felicidad, seguramente se obtendrían respuestas muy distintas. De ahí que el utilitarista se enfrente siempre al problema de explicar qué debe entenderse por utilidad. La mayoría de los enfoques utilitaristas hace uso de un concepto de utilidad basado en el consumo, por lo que en última instancia entiende la utilidad en términos monetarios. Las teorías de la globalización que se deciden por una ética utilitarista suelen centrarse en los aspectos económicos de los procesos globales,

pues estos pueden explicarse mediante un concepto monetario de utilidad, lo cual vuelve a poner de manifiesto la importancia de los presupuestos normativos para la descripción de la globalización. Por otra parte, el relativista cultural objetaría al utilitarista que el concepto monetario de utilidad está ligado al modelo de civilización occidental. Así pues, esta universalización del concepto de utilidad se topa rápidamente con dificultades.

El segundo problema de la posición utilitarista es que la utilidad en el plano global se entiende casi siempre como la utilidad de un grupo (o del conjunto de la comunidad internacional), es decir, como un indicador sintético. El utilitarista no suele preguntar a quién beneficia la maximización de la utilidad. Si, en general, la situación de la comunidad mundial no empeora, pero el aumento de la utilidad beneficia fundamentalmente a los habitantes de los países industrializados, el criterio utilitarista se presenta, por ejemplo, desde la perspectiva de África, como un criterio muy poco convincente desde el punto de vista ético. Así pues, las cuestiones de distribución en el seno de una sociedad, o de la comunidad mundial, son cuestiones a las que el utilitarista apenas presta atención, lo cual es problemático.

3.2) El liberal. La forma liberal de universalismo se enmarca en la tradición de Kant. El hombre, en cuanto ser racional y libre, ocupa el centro de estas reflexiones. Los éticos liberales afirman que hay buenas razones para defender la existencia de unos criterios de acción universales partiendo del individuo concreto.

Kant ya subrayó que el hombre, en cuanto ser dotado de razón y de voluntad, puede conocer a partir de sí mismo el principio de acción universal. El imperativo categórico es la consecuencia de esta reflexión: «Obra solo según una máxima tal, que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal». De este modo, el fundamento de la reflexión ética pasa a ser un criterio universal. Lo importante es que aquí, frente a las éticas medievales aseguradas teológicamente, las normas carecen de todo contenido. El imperativo categórico también es un principio meramente formal; pero, en cuanto tal, es un principio universal.

En el siglo xx, muchos filósofos prácticos tomaron esta idea kantiana y la reelaboraron de manera novedosa. En su teoría de la justicia, John Rawls ha explicado que, en una hipotética posición original, los hombres, en tanto que seres dotados de razón, se decidirían por unos principios de justicia formales. Guiados en cierto modo por intereses propios racionales, en esta posición original los hombres votarían a favor de la mayor libertad y de la mayor igualdad de oportunidades como principios políticos.

Tanto frente al relativismo cultural como frente al comunitarismo, estas éticas liberales subrayan que la reflexión ética tiene su verdadero punto de partida en el individuo particular. Este es primordialmente un ser dotado de razón, y solo de forma secundaria parte de una comunidad de normas. Si los hombres pueden llegar a un entendimiento acerca de unos criterios normativos comunes que han de regir la acción en el plano global, es porque los hombres de todo el mundo son seres racionales. Independientemente de las formas de argumentación elegidas (que en el ámbito de las éticas liberales también son muy variadas), la tesis fundamental es que, en verdad, no puede aducirse ningún argumento racional contra el establecimiento de unas normas universalizables que rijan la vida en común y que, al mismo tiempo, abran el mayor espacio de acción a cada individuo.

Desde una perspectiva política se pregunta, a continuación, qué reglas limitan las libertades básicas o qué instituciones permiten una óptima realización de la justicia social. Frente al utilitarismo, se insiste en que la maximización de la utilidad no lo es todo, pues también están las normas generales que se traducen en derechos. En las descripciones de la globalización, los enfoques éticos liberales suelen tomar dos direcciones distintas: o bien se centran fundamentalmente en el Estado, o en formas políticas similares al Estado, porque consideran que son el mejor camino para realizar la justicia a través del derecho. O bien subrayan la dimensión social del ser humano, en cuyo caso piensan más bien en términos de redes y de procedimientos políticos formales dirigidos a la solución cooperativa de problemas globales.

Una importante ventaja de los enfoques éticos liberales es que prescinden en gran medida de juicios de valor. Lo que puedan hacer los hombres en su vida privada se sustrae en última instancia al juicio ético. De este modo, las éticas liberales son la expresión de una concepción moderna del pluralismo. A través de una reflexión teórica sobre la justicia, buscan unos principios universalizables (pero casi siempre muy formales) para la construcción política de las estructuras de la sociedad mundial.

El problema de estas teorías es que, en último término, se basan en dos pilares fundamentales del pensamiento occidental: el individuo y cierto concepto unitario de razón. Esto es lo que les critican algunos representantes de otras culturas. Otras tradiciones culturales, argumenta la filosofía intercultural, ni se basan en una concepción atomista del individuo, ni conocen un concepto tan fuerte de razón. Además, se dice, estas teorías prestan muy poca atención a la adecuación de las instituciones a las

tradiciones culturales de las distintas comunidades.

Una filosofía de la globalización no puede construirse única y exclusivamente sobre una de estas teorías éticas. Las observaciones críticas que hemos realizado muestran que cada uno de estos enfoques tiene sus ventajas y sus inconvenientes. No obstante, los inconvenientes del relativismo cultural y del utilitarismo son tan grandes que ninguna de estas posiciones puede servirnos.

Para la presente ética de la globalización proponemos, por lo tanto, una forma mixta de las posiciones liberal y comunitarista. Aunque estas dos posiciones se han construido frecuentemente como tipos ideales opuestos, en el contexto de la globalización se pone de manifiesto que, en verdad, pueden complementarse mutuamente. La perspectiva comunitarista permite subrayar que, en la búsqueda de una moral global en un mundo globalizado, siempre hay que prestar atención a las diferencias. Hombres de todas partes del mundo sienten que el anclaje en tradiciones morales es importante. Es más: estas tradiciones son un componente esencial de la identidad de los hombres, siendo también decisivas para motivar a los ciudadanos del mundo a participar en los procesos políticos mundiales. Pero, al mismo tiempo, la globalización también impone el desafío de buscar un fundamento satisfactorio para una moral universalmente válida. Los hombres no viven únicamente en comunidades cerradas, sino que en virtud de distintas experiencias (de su competencia lingüística, por ejemplo) pueden preguntar por unas normas comunes y reconocerlas como tales. La forma liberal de reflexión ética puede ser, siempre que se debiliten sus conceptos de individualidad y racionalidad, una estrategia adecuada en la búsqueda de unas normas morales universalmente válidas para la convivencia en la cosmópolis.

Dimensiones globales de la justicia

La reflexión sobre cuestiones éticas recibió un enorme impulso con la publicación, en 1971, de la *Teoría de la justicia* de John Rawls. Sin duda, esta es también la razón de que el tema de la justicia sigue siendo hasta hoy uno de los ejes principales del debate ético. Tanto en la posición liberal como en la comunitarista, hay una pregunta que ocupa siempre un lugar central: ¿hasta qué punto la justicia puede o debe ser el criterio para la evaluación de la acción global? O ¿hasta qué punto puede la justicia elevar una pretensión universal, y qué papel desempeñan las diferentes formas culturales de justicia? Evidentemente, sobre estas cuestiones no siempre existe unanimidad entre los filósofos.

Para una ética de la globalización, parece importante y necesario abordar esta cuestión central de la filosofía práctica que es el tema de la justicia. Nuestro propósito es elucidar las distintas facetas de la justicia en la discusión actual y determinar cuáles de ellas son especialmente importantes para una ética de la globalización. Si en el capítulo anterior hemos presentado las principales formas de argumentación ética desde un punto de vista más bien descriptivo, ahora hemos de discutir, partiendo del ejemplo de la justicia, la cuestión de la posibilidad de una fundamentación normativa de una ética de la globalización.

La reflexión sobre la justicia se basa, en última instancia, en la experiencia cotidiana de que los hombres o los grupos no siempre persiguen los mismos fines. Muchas veces, estos fines tampoco son fáciles de armonizar, pues obviamente existen pretensiones e intereses antagónicos. Ya que no todas las pretensiones pueden satisfacerse al mismo tiempo y en toda su extensión, se precisan modelos éticos que, en caso de conflicto, permitan lograr un adecuado equilibrio de intereses o pretensiones. La justicia es, en el discurso filosófico actual, el modelo ético por antonomasia que quiere ofrecer una orientación para el logro de dicho equilibrio.

Los hombres forman en el plano global una comunidad mundial. Aunque algunos filósofos expresan esta idea de manera más clara que otros, este es uno de los supuestos fundamentales de todas las teorías que se ocupan de la globalización. Desde un punto de vista ético, una primera faceta importante de la justicia es, pues, la exigencia de que todos los hombres de esta comunidad tengan la posibilidad de sobrevivir. En este sentido, justicia global significa fundamentalmente la necesidad de asegurar, a ser posible, la supervivencia de todos los hombres. Las necesidades básicas de los hombres se sitúan de este modo en el centro de la reflexión sobre la justicia. El principio de la justa satisfacción de las necesidades dice que la comunidad global es una comunidad justa cuando trata de asegurar la supervivencia de todos sus miembros. De este principio de la justa satisfacción de las necesidades se deriva la exigencia de que las consecuencias de la globalización deben cuestionarse especialmente cuando pongan en peligro la supervivencia de los hombres, entendida como la provisión de los bienes básicos necesarios para su supervivencia. De acuerdo con este principio, la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales tiene siempre la máxima prioridad.

Obviamente, habría que concretar cuáles son las necesidades humanas básicas. Teniendo en cuenta la diversidad de la vida humana, cabe pensar que la justa satisfacción

de las necesidades se entiende de forma distinta en las diferentes culturas. En cualquier caso, podríamos afirmar que el concepto de necesidades fundamentales no puede referirse únicamente a la nuda supervivencia de los hombres, sino que ha de ampliarse en correspondencia con una comprensión amplia del ser humano.

Por otra parte, el principio de igualdad de oportunidades también desempeña un papel importante, tanto en el interior de un país como en el plano global. La mayoría de las teorías éticas subraya que una sociedad justa debería ofrecer al mayor número de personas la posibilidad de participar en los procesos políticos y de acceder a la vida económica. Se trata, pues, del establecimiento de una justa distribución de oportunidades dentro de una sociedad, o en el conjunto de la sociedad mundial. Los derechos de participación política, la seguridad jurídica o el acceso a la educación, a la sanidad o a los sistemas de protección social son algunos de los aspectos de este principio de igualdad de oportunidades.

Evidentemente, los primeros que deberían garantizar estos derechos son la comunidad o el Estado correspondientes. Pero el principio de igualdad de oportunidades no solo es importante en este plano. En efecto, podrá hablarse de participación política en el plano global, pero, si las instituciones políticas mundiales están estructuradas de tal modo que solo unos cuantos países poderosos toman las decisiones, los demás países tendrán realmente muy pocas posibilidades de participar de forma activa en la política mundial. Lo mismo cabe decir de la posibilidad de participar activamente en los procesos económicos mundiales. Así pues, en tanto que exigencia normativa, la igualdad de oportunidades se refiere también al plano global. Por otra parte, este argumento ético también contradice la posibilidad de que, en el nivel descriptivo, la teoría preste excesiva atención al plano estatal y descuide los planos transestatales.

Esta idea nos lleva a otra de las facetas de la justicia global, a saber, la justicia procedimental. Desde un punto de vista global, la justicia se caracteriza por el desarrollo de instituciones y procedimientos políticos en los que participen, a ser posible, todos los interesados en igualdad de condiciones. La justicia de las estructuras organizativas depende en gran medida de cómo se establezcan las condiciones políticas marco y de quién decida qué reglas son válidas en un momento determinado, o cuáles quedan derogadas. Por esto, el principio de justicia procedimental, al que, por ejemplo, la teoría de sistemas concede tan poco valor, tiene en verdad una importancia decisiva.

En la toma de decisiones políticas a nivel mundial, hoy en día se sigue prestando muy

poca atención a lo que puedan decir los países pobres, que suelen tener escasas posibilidades de incorporar sus puntos de vista en el proceso político. Tanto en lo que respecta a personal como a medios económicos, estos países suelen disponer de muchos menos recursos para participar en las negociaciones internacionales. En aras de una justicia procedimental global, estas deficiencias deben valorarse negativamente y subsanarse en la medida de lo posible.

Otro de los aspectos de la justicia procedimental concierne al ámbito del comercio global. Justicia en el comercio mundial significa hacer posible un intercambio justo entre todos los participantes del mercado. Son precisamente los participantes más débiles los que más necesitan participar, de acuerdo con su esfuerzo, del bienestar económico general. Las condiciones marco de la economía mundial deberían garantizar, por lo tanto, un intercambio económico justo. Observar el principio de intercambio justo significa, por ejemplo, que los países ricos no pueden exigir, por una parte, una amplia liberalización del comercio (en el ámbito del sector servicios, por ejemplo) y, por otra, seguir protegiendo masivamente sectores sensibles para ellos, como, por ejemplo, el comercio de productos agrícolas.

De este modo hemos esbozado los aspectos más importantes de una justicia global. Naturalmente, si echamos una mirada a nuestra descripción inicial de la globalización, comprenderemos inmediatamente que no hemos desarrollado principios de justicia para todos los conflictos de intereses existentes a escala global. Sin duda, la globalización trae consigo muchos otros desafíos. La confrontación con el pasado colonial y con las asimetrías de poder Norte-Sur ligadas a este pasado, la feminización de la migración o las discusiones actuales sobre la necesidad de combatir los efectos del cambio climático son solo algunos de estos desafíos. Esto muestra claramente que las llamadas facetas de la justicia no son más que un modelo analítico básico que hay que seguir desarrollando y perfeccionando.

Aquí mencionaremos brevemente algunos de los desarrollos de este modelo. En muchas teorías, la justicia se refiere fundamentalmente a la situación actual de la sociedad mundial. Pero la justicia no es algo meramente estático, sino que tiene siempre una dimensión temporal, ante todo porque en la situación actual conviven ya varias generaciones. Por esta razón, hay que abrir el concepto de comunidad solidaria a su dimensión temporal. En este sentido, la justicia intergeneracional está referida, retrospectivamente, al pasado y, prospectivamente, al futuro.

Del principio de justicia intergeneracional se concluye, por ejemplo, que hoy es necesario tomar determinadas medidas políticas (protección del clima) para poder legar a las generaciones futuras las mayores oportunidades de supervivencia y desarrollo. El principio de justicia medioambiental flanquea esta reflexión. Las interrelaciones del ecosistema global hacen que los efectos negativos de las transformaciones medioambientales no se manifiesten necesariamente allí donde se han causado. El principio de justicia medioambiental dice que los efectos negativos del impacto sobre el medio ambiente que se manifiestan fácticamente en una región determinada deben ponerse en relación con los factores que los han causado, apuntando a una justa distribución de los efectos negativos. Desde el punto de vista de la justicia medioambiental, pues, es éticamente problemático que las consecuencias del cambio climático estén causadas fundamentalmente por los países del Norte y que, sin embargo, se manifiesten casi siempre en los países del Sur.

Las más perjudicadas suelen ser las mujeres: en tanto que pobres, en tanto que mujeres y, a veces, en tanto que miembros de minorías étnicas o religiosas. Las mujeres no solo tienen menos acceso a los recursos económicos, a la educación o a las instituciones del Estado de derecho, sino que a menudo también están excluidas de los procesos de toma de decisiones. De acuerdo con el principio de justicia de género, es necesario tomar medidas contra esta desigualdad entre hombres y mujeres. Este principio también se dirige fundamentalmente a los correspondientes Estados o comunidades. Pero como la discriminación de las mujeres se presenta cada vez más como un problema global, la justicia de género es otra de las facetas importantes de una ética de la globalización.

En los últimos años, algunas investigaciones han puesto de manifiesto, por ejemplo, que las mujeres emigran más que los hombres, lo que suele tener graves consecuencias para ellas. En virtud del principio de igualdad entre los sexos y del principio de justicia de género que emana de él, esta distribución desigual de los problemas globales entre los sexos se presenta como un problema sumamente importante desde el punto de vista ético.

Los aspectos que hemos mencionado son facetas del principio fundamental de justicia, pero es obvio que esta lista ha de seguir completándose en correspondencia con los múltiples problemas globales existentes. Como es natural, las distintas teorías éticas hacen hincapié en diferentes aspectos. Así, las teorías liberales acentúan el aspecto

universal de la justicia, mientras que los comunitaristas insisten sobre todo en la importancia de las diferentes tradiciones culturales de reflexión sobre la justicia. De acuerdo con el nexo entre estas dos formas de argumentación que hemos señalado anteriormente, en la reflexión sobre la justicia es importante tener en cuenta ambas perspectivas en relación con los distintos principios parciales de la justicia.

El principio de la justa satisfacción de las necesidades tiene aquí una importancia fundamental, pues se refiere a la forma más básica de supervivencia de los hombres. La justa distribución de oportunidades y la justicia procedimental se sitúan en el mismo plano y se entienden como precisiones. La justicia procedimental parece ser especialmente relevante en relación con la construcción de las estructuras de la política mundial, pues en este punto las deficiencias son todavía considerables. En tanto que aspiración, la justicia no puede planificarse técnicamente ni realizarse jamás plenamente. Esta tensión fundamental subyace a toda argumentación ética. Esta es la razón por la que, para Derrida, la justicia es una experiencia de la imposibilidad, pero es precisamente de esta forma como cumple una función de orientación y de motivación en relación con la sociedad mundial.

Las ópticas de la ética de la virtud y de la ética de las instituciones

Una de las principales cuestiones de la ética ha sido siempre si es más importante el comportamiento de los individuos particulares o el desarrollo institucional de la sociedad entendida como un todo. Traduciendo esta discusión para la reflexión sobre una ética de la globalización, podríamos resumirla en la pregunta siguiente: ¿se dirigen los criterios de justicia que hemos señalado anteriormente a los individuos particulares, a los ciudadanos del mundo, o son más bien reglas de acción para la creación política de instituciones y procedimientos globales? Esta pregunta se refleja también en las distintas descripciones de la globalización: ¿se atiende a los ciudadanos del mundo y a sus capacidades para poner en marcha procesos globales (óptica de la ética de la virtud), o más bien se destaca la importancia de las instituciones políticas para la realización de una justicia global (óptica de la ética de las instituciones)?

Para una ética de la globalización convincente, ambos polos parecen ser igual de importantes. Y es que, si bien es cierto que el hombre obra en tanto que individuo, al mismo tiempo es siempre parte de la comunidad mundial y, por lo tanto, las consecuencias derivadas de la acción de las instituciones globales le afectan directamente.

Ambos aspectos están unidos y no pueden separarse el uno del otro.

Un mundo que se esfuerce intensamente en crear instituciones justas, pero en el que los hombres no se planteen en ningún momento cómo quieren realizar la justicia en el plano individual, se topará rápidamente con sus propios límites. Las instituciones viven de la vida con la que las llenan diariamente los hombres, que, dado el caso, también corrigen los puntos ciegos de las instituciones con su acción responsable. Por otra parte, un mundo complejo y en rápida transformación no podrá basarse únicamente en el comportamiento de los ciudadanos del mundo. Obrar bien en el plano individual no elimina necesariamente deficiencias estructurales. Así pues, la cuestión de unas instituciones justas es otro de los elementos esenciales de una ética de la globalización.

En la discusión actual sobre la justicia global, sin embargo, la reflexión se centra fundamentalmente en la creación de unas instituciones globales justas. ¿Cómo puede ponerse de relieve la otra cara de la medalla, la ética individual, e integrarla en esta reflexión sobre la justicia global? Un vistazo a Aristóteles y a su concepción de la polis como unión de ciudadanos activos puede sernos de ayuda, pues cuando Aristóteles reflexiona sobre la justicia pone el énfasis en el individuo.

Este énfasis se aprecia muy claramente en la pregunta por el hombre virtuoso. La virtud es la disposición, nacida del conocimiento, para asumir responsabilidades sociales y, dado el caso, para distanciarse de los intereses individuales. En la filosofía antigua, una vida virtuosa es un paso importante en el camino hacia una vida lograda. Las virtudes han de ayudar a los hombres a vivir su vida manteniéndose fieles a sí mismos y en armonía con la comunidad. Al mismo tiempo, estas virtudes son de ayuda en los casos en que las normas institucionales revelan claramente su limitación, pues las instituciones son siempre provisionales, y sus posibilidades de realizar normas universales son tan solo limitadas.

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles habla de los límites de las instituciones y de cómo las acciones virtuosas de los hombres pueden ayudar a resolver los problemas derivados de esta limitación. Aristóteles considera que el derecho, en tanto que realización de la justicia, presenta siempre lagunas y que, por lo tanto, ha de completarse en todo momento con la acción de los individuos particulares.

Dado que las estructuras globales están dotadas de una elevada dinámica propia y son muy complejas, es evidente que las instituciones globales tampoco pueden solucionar este problema de forma plenamente satisfactoria. Allí donde las instituciones políticas

muestran su propia limitación, es el ciudadano del mundo el que debe participar activamente, en el plano individual, en el proceso político. Las virtudes se presentan como el complemento del proceso de creación de instituciones.

Apoyándose en esta concepción antigua de la virtud, Otfried Höffe habla incluso de virtudes cosmopolitas. Su propósito es ofrecer una fundamentación moral de las virtudes cívicas que pueda contribuir a la realización de unos principios de justicia universales. Höffe destaca cuatro virtudes importantes en el plano global, a saber: el sentido de la ley, el sentido de la equidad, el sentido cívico y el sentido de lo común. Höffe admite que, seguramente, estas virtudes cosmopolitas no podrán desarrollarse tan intensamente como en el seno de las distintas sociedades. Sin embargo, en el plano cosmopolita constituyen una forma de participación política adecuada y necesaria para el futuro desarrollo de la dinámica global. En verdad, las medidas estructurales globales solo podrán tener éxito si los ciudadanos del mundo no se limitan a aceptarlas pasivamente, sino que participan activamente en el establecimiento de las mismas. La idea de una sociedad civil global tiene precisamente aquí su punto de partida.

Desde un punto de vista general, pues, podemos señalar con Aristóteles que la ética de las instituciones está esencialmente vinculada con la ética individual. Ambas están unidas indisolublemente, pues la construcción de las estructuras de la sociedad mundial no es solo una tarea de las instituciones, sino que se basa en última instancia en el comportamiento de los individuos particulares. Si la dinámica global ha de ajustarse a unas normas determinadas, las distintas partes de la sociedad, en este caso los ciudadanos del mundo, también han de contribuir a su establecimiento y comportarse de forma acorde con ellas. Y no nos referimos únicamente, en un sentido reglamentario, a la restricción de determinados comportamientos, sino, en un sentido positivo, a la necesidad de llenar de contenido el espacio de acción que se ha abierto.

Conclusión: entre universalismo y particularismo

Nuestras consideraciones sobre una descripción convincente de la globalización han llegado a la conclusión de que la sociedad mundial ha de entenderse como una trama de conexiones e interacciones compleja y dinámica. Esta trama de relaciones integra a los actores, los grupos y las instituciones más diversos. Los hombres forman parte de estos procesos y, en esta medida, de la comunidad mundial. Esto puede experimentarse cada vez más a menudo, tanto positiva como negativamente, en distintos planos. Los hombres

forman parte de una comunidad de destino y buscan formas posibles de acción común.

Pero, al mismo tiempo, la globalización también permite experimentar lo contrario. Cuanto más comprenden los hombres que son parte de una comunidad mundial, tanto más importante suele tornarse para ellos el vínculo cultural con el grupo al que pertenecen. La comunidad lingüística, histórica, cultural y moral en la que viven es para muchos hombres de todo el mundo un punto de referencia de enorme importancia.

Una ética de la globalización debería tomar en serio estas dos experiencias del mundo. Desde un punto de vista ético, por una parte, la suposición de normas universales en el plano global es totalmente convincente. Los hombres forman parte de una comunidad global, y en el plano descriptivo reconocen ya que comparten una moral global común. Esto es algo que hoy pueden experimentar todos los ciudadanos del mundo en tanto que miembros de la sociedad mundial. Por lo que respecta a la fundamentación de esta ética universalista, sin embargo, es importante mantenerla lo más abierta posible a la diversidad de tradiciones culturales. Es necesario que la argumentación filosófica evite partir exclusivamente del individuo o poner demasiado énfasis en determinado concepto de racionalidad, pues estas dos tendencias son consustanciales a la historia de la cultura y de la filosofía occidentales.

Así pues, una ética de la globalización debería argumentar a favor de un universalismo ético que considere universalmente justificables aquellas normas a las que los hombres, teniendo en cuenta sus propias tradiciones, podrían dar su aprobación en un discurso intercultural. Ni el relativismo cultural ni el utilitarismo pueden establecer esta mediación entre diferencias culturales y moral universal. Las éticas comunitaristas y las liberales resultan en este punto mucho más convincentes.

Un universalismo ético así entendido no puede menos que reconocer los distintos actores y sistemas que integran la dinámica global. Estas diferencias y horizontes axiológicos también han de interpretarse, desde un punto de vista normativo, como un componente esencial de la dinámica global. En última instancia, la argumentación universal tiene su anclaje local en las formas de vida y horizontes axiológicos condicionados culturalmente. Unidad (moral universal) y diferencia (diversidad de tradiciones normativas) están indisociablemente relacionadas entre sí –este es el rasgo fundamental de la ética de la globalización. Desde esta perspectiva, la ética de la globalización se presenta como un cosmopolitismo débil. Nida-Rümelin expresa esta idea en los siguientes términos: «Aunque sin pretensión de validez universal no puede haber

normatividad, las fundamentaciones normativas están ancladas en las particularidades de las formas de vida y de las culturas» (Nida-Rümelin, 2006: 236).

Si el cosmopolitismo no reconoce las diferencias, corre el peligro de fomentar violentos conflictos en el plano global, pues los hombres, ya sean brasileños, indios o suizos, quieren que se les tome en serio junto con estas tradiciones. Ese cosmopolitismo acabaría poniendo en peligro el propio proyecto universalista. Pero, por otra parte, descomponer el mundo en partes que no pueden entenderse entre sí, ni mucho menos ponerse de acuerdo sobre unos criterios éticos comunes, también contradice la experiencia básica del hombre, pues en todas las culturas, al igual que en el plano global, los hombres buscan unas reglas comunes y éticamente fundamentadas que hagan posible una convivencia justa y pacífica.

La ética de la globalización se presenta, pues, como un cosmopolitismo universalista y a la vez abierto a las culturas. De este modo se pone de relieve la necesidad de reconocer las diferencias entre actores, sistemas y contextos culturales y, al mismo tiempo, universalismo y particularismo se entienden como conceptos interrelacionados.

La reflexión sobre la justicia también ha de interpretarse desde esta perspectiva. Justicia significa organizar las relaciones entre los ciudadanos del mundo de tal forma que se apunte tanto a los aspectos universales (la satisfacción de las necesidades básicas de todos los hombres, por ejemplo), como a la conservación de las diferentes tradiciones culturales en los procedimientos globales (diferentes formas de democracia). Sobre el fondo de este campo de tensiones, la relación entre los distintos aspectos de la justicia ha de repensarse constantemente a partir de cuestiones políticas concretas. Aquí, la justicia es el fin que no hay que perder de vista, pero siendo conscientes de que una realización plena de la misma es imposible. La justicia queda como un ideal.

Esta ética cosmopolita de la globalización está claramente relacionada con el modelo preferido de descripción de la globalización como trama de relaciones. Los ciudadanos del mundo se experimentan a sí mismos como parte de esta trama de relaciones y, al mismo tiempo, nunca pueden llegar a entenderla completamente. Este límite epistemológico, sin embargo, no conduce a un relativismo cultural. Ser consciente de los límites de la razón implica, antes bien, una conciencia del vínculo que une a los hombres y, al mismo tiempo, una apertura a la dinámica del mundo. ¿Crece la conciencia de la interdependencia de la realidad global?, entonces lo humano también triunfará –esta es la esperanza de muchos filósofos que se ocupan de la globalización. Aceptar la dialéctica de

unidad y diferencia no significa sucumbir al particularismo o al relativismo, sino que esta aceptación contiene en sí misma un universalismo ético que comprende sus propias limitaciones y que subraya la responsabilidad frente a lo otro y lo diferente. Es justamente en esta comprensión donde se muestra la universalidad de lo humano, que puede llegar a orientar la acción de los ciudadanos del mundo.

Los capítulos II y III han puesto claramente de manifiesto que la descripción de los procesos globales es inseparable de la asunción de determinados presupuestos éticos. Lo mismo cabe decir de los modelos de política mundial. Las teorías éticas ofrecen marcos de referencia en cuyo seno se despliegan concepciones y estrategias políticas. Sin duda, los enfoques éticos del relativismo cultural y del liberalismo tienen consecuencias totalmente distintas en lo que respecta a los modelos de política mundial.

Así como en el ámbito de la ética hay distintos modelos para los que existen argumentos a favor y en contra, también hay distintos modelos de política mundial. A continuación, analizaremos los principales modelos filosóficos de política mundial. Para ello, habremos de volver a preguntarnos por las relaciones de las distintas concepciones de la política mundial con sus correspondientes enfoques éticos y sus descripciones de los procesos globales.

IV. Modelos de política mundial

Del Estado mundial a la hegemonía. Las opciones de Kant

Si se quiere obtener una visión de conjunto de los principales modelos de política mundial que han ofrecido los filósofos, una ojeada a Kant puede volver a ser de ayuda. En cierto modo, las ideas del escrito *La paz perpetua* (1795) son hasta el día de hoy clásicas en relación con las opciones de acción política mundial.

El punto de partida de las reflexiones de Kant es, como sugiere el título de este escrito, el estado de paz. El concepto de paz, que hasta entonces había sido un concepto muy vago desde el punto de vista filosófico, se sitúa de este modo en el centro de la reflexión. Kant no pregunta por qué los Estados libran en el plano mundial una lucha claramente anárquica conforme al lema «todos contra todos», sino que pregunta por las condiciones de posibilidad de una convivencia pacífica entre Estados. Con su teoría de la paz, Kant no pretende simplemente dar cuenta del juego de fuerzas políticas o militares en el plano internacional, sino que su propósito es convertir el imperativo categórico en el imperativo de una política de paz. En tanto que estado ideal, la paz se transforma en un modelo de acción política fundamentado filosóficamente.

La paz puede lograrse a través de distintas estrategias políticas. Kant menciona la democratización del Estado como una primera posibilidad. Un mundo globalizado en el que hubiese solamente democracias (Kant habla de repúblicas) podría ser un mundo pacífico, argumenta Kant. Su argumento se dirige fundamentalmente a los ciudadanos de una república que hubiesen de decidirse concienzudamente por una guerra. Como los ciudadanos no estarían dispuestos a asumir los sufrimientos ni los costes que las guerras traen consigo, se decidirían contra la guerra, concluye Kant. Por esto las sociedades con constituciones republicanas son, en su opinión, más pacíficas que aquellas en las que el pueblo no participa en la toma de decisiones políticas. Puesto que las democracias suelen fomentar el comercio y abrir un espacio público en el que los ciudadanos intercambian sus opiniones, en general el comercio mundial o una opinión pública global también podrían favorecer la paz.

Sin embargo, Kant piensa que la democratización de los Estados no es suficiente, pues en las relaciones entre los Estados está siempre presente la maldad humana. Para

poder instaurar la paz en el mundo y protegerse de esta maldad son necesarios, por lo tanto, unos esfuerzos jurídicos y políticos complementarios. En este sentido, Kant impone a los Estados el deber de instaurar la paz, la supresión de los ejércitos o el deber de no intervenir en los asuntos internos de otros Estados.

Pero Kant da un paso más. Para esclarecer su posición, presenta tres modelos de política mundial. En primer lugar, se podría someter por la fuerza a todos los pueblos a un poder supremo o, en segundo lugar, establecer un complejo sistema de equilibrio de poder entre los Estados o, en tercer lugar, crear un Estado mundial. Hegemonía mundial de un Estado, sistema internacional de Estados independientes o Estado mundial: estas tres opciones de política mundial siguen discutiéndose hasta el día de hoy.

Sobre la base de una ética liberal, Kant se decide por una variante situada entre la segunda y la tercera opción, esto es, por el modelo de una federación de Estados (o más exactamente: por un federalismo de Estados libres). Kant justifica su opción estableciendo una analogía entre individuo y Estado. Así como los individuos quieren conservar su independencia pero al mismo tiempo deben convivir con los demás, los Estados también deben organizar sus relaciones a través de la política y renunciando al uso de la fuerza. La federación de Estados se presenta de este modo como el sucedáneo negativo de una unión forzosa o de un Estado mundial homogéneo. La forma federativa permite a las naciones conservar su soberanía y, al mismo tiempo, instaurar la paz en el mundo con medios jurídicos. Así, por una parte, el mundo no se transforma por la fuerza en un todo homogéneo y, por otra, el fortalecimiento del derecho en el plano global permite hacer frente a los desafíos del momento.

Para Kant, el federalismo de Estados libres es, pues, el fin al que aspira la política mundial. Pero el camino que conduce a este fin no puede planificarse técnicamente. Kant cree más bien que la historia de la comunidad mundial se dirige ya hacia este fin, y lo hace en cierto modo a espaldas de los ciudadanos del mundo. La federación de Estados, en cuanto forma de asegurar la paz mundial, es una visión de futuro que está anclada en la realidad social actual y en la acción de los ciudadanos del mundo.

Aunque las opciones de Kant tengan más de 200 años de antigüedad, siguen siendo hasta hoy opciones importantes en la escena política mundial. ¿Hay que interpretar la globalización como la hegemonía efectiva de unos pocos países, como EEUU, China o tal vez Europa? ¿O se dirigen los hombres hacia un Estado mundial, en el que antes o después los Estados nacionales ya no serán más que Estados federales de una

organización política común? ¿No es el sistema de Naciones Unidas exactamente aquello a lo que Kant apuntó, a saber, un federalismo de Estados libres cuyo punto de partida fundamental es la soberanía de los Estados, y cuya construcción se basa en acuerdos y tratados de cooperación? En correspondencia con la descripción de la globalización que hemos presentado anteriormente, a continuación analizaremos detenidamente los distintos modelos de política mundial.

Realismo político: lucha de Estados

El punto de partida de la filosofía de Hobbes en el siglo xvii es la suposición de que el hombre es egoísta por naturaleza. Según Hobbes, como cada individuo persigue únicamente su propio interés, en el estado de naturaleza prevalece la guerra de todos contra todos. Pero, al mismo tiempo, como todos los hombres comparten el deseo de seguridad y de autoconservación, habrían decidido someterse al Estado. Para asegurar la paz o para garantizar el cumplimiento de los pactos, el Estado (Hobbes lo llama Leviatán) ha de tener un poder especial. Pero lo que no puede haber es un poder superior al Estado que asegure la paz. En las relaciones entre los distintos Estados prevalecería también el estado de naturaleza, es decir, una lucha conforme al lema «Todos los Estados contra todos».

El modelo de organización política de la globalización implícito en estas reflexiones de Hobbes suele designarse actualmente con el término «realismo político». Este modelo se basa en dos supuestos fundamentales: en primer lugar, que los Estados son los actores determinantes de la política internacional y, en segundo lugar, que el Estado más fuerte liderará la organización política. Las fronteras del Estado son, desde el punto de vista espacial, los principales puntos de referencia del realismo. Las fronteras son impenetrables y deben protegerse. Las cuestiones de seguridad, tanto en las fronteras como en el interior del Estado, desempeñan un papel muy importante para el realista político, pues son ellas las que determinan el poder del Estado en cuanto actor global.

Los procesos transestatales se conciben como un juego de fuerzas anárquico. Las medidas tomadas por los Estados para conservar el poder tienen como único objetivo la supervivencia del Estado, o el reforzamiento de su propia posición. En este modelo, la paz es el producto de la tensión de poder y contrapoder. Pero, en verdad, una paz así lograda es muy frágil, pues está continuamente expuesta a un nuevo contrapoder. La política mundial está determinada por los Estados que logran imponerse en este juego de

fuerzas y que son capaces de dictar su voluntad a los otros Estados. Desde el punto de vista ético, las ideas de justicia global o de cosmopolitismo desempeñan un papel muy secundario en el realismo político. Aquí, lo único que cuenta es la maximización de la utilidad, pero la de un solo Estado.

Después del 11 de Septiembre, esta concepción de la política mundial parece relativamente plausible. Países fuertemente hegemónicos como EEUU parecen ser una prueba evidente de ello. La persecución de fines políticos con medios militares, el aumento de las exportaciones armamentísticas en todo el mundo o la política de bloqueo de ciertos países ante la ONU refuerzan esta impresión.

Sin embargo, hay dos aspectos que hablan en contra de este realismo político: en primer lugar, la importancia del Estado, que constituye la base del modelo realista, solo se verifica empíricamente de forma parcial. Esto ya lo hemos señalado cuando hemos considerado el concepto de soberanía. Aunque países como EEUU persiguen un interés fuertemente hegemónico, una mirada al conjunto de la escena global permite afirmar que actualmente los Estados (ya) no son los únicos actores globales. Además, muchos Estados tampoco persiguen ya un interés puramente nacional, sino que están integrados en distintas constelaciones o redes de intereses. Tanto la existencia de un gran número de actores no estatales como las organizaciones supranacionales contradicen el realismo. En última instancia, esto también es válido para países como EEUU.

En segundo lugar, contra el realismo político también pueden aducirse razones éticas. Desde el punto de vista ético, cabe afirmar que el realismo se basa en la absolutización de las diferencias, en el fondo niega todo universalismo ético. El realismo subraya exclusivamente el poder de los diferentes Estados y sus intereses morales particulares, lo cual no parece muy apropiado para justificar éticamente una política mundial que afecta en igual medida a todos los hombres.

Desde un punto de vista práctico, finalmente, el realismo suele mostrarse poco eficaz en la solución de problemas globales: la paz impuesta por un actor hegemónico es sumamente débil, provoca reacciones de oposición en todo el mundo y comporta, por ejemplo, inmensos gastos armamentísticos en detrimento de las necesarias reformas sociales. Antes o después, los modelos realistas de política mundial podrían acabar abandonándose, pues las tensiones que producen, o que fomentan, tanto en materia de política interior como exterior, se vuelven demasiado grandes. Desde un punto de vista práctico, pues, el realismo político también tiene escasas posibilidades de sobrevivir en un

mundo globalizado.

La república mundial federal como versión de un Estado mundial

En las discusiones filosóficas actuales sobre política mundial son muy pocos los autores que argumentan decididamente a favor de un solo Estado mundial. Mejor representada y mucho más importante es la defensa de la concepción, ligeramente más débil, de una república mundial, que, si bien va en una dirección parecida, no da el último paso hacia un Estado mundial. El defensor más conocido de la concepción de una república mundial es el filósofo social y del derecho Otfried Höffe. Puesto que su posición aparece muy a menudo como uno de los pilares fundamentales del debate filosófico sobre la globalización, a continuación la presentaremos y la analizaremos como ejemplo de una versión débil de la idea de un Estado mundial.

La concepción de Höffe se enmarca en la tradición de la ética kantiana. En este sentido, ha de entenderse como una ética universal de cuño liberal. Al igual que Kant, Höffe parte del individuo concreto. La idea fundamental es que los hombres intercambian recíprocamente sus intereses en el sentido de un contrato original. A través de este intercambio, los hombres reconocen a los otros como seres humanos, intercambian recíprocamente derechos y deberes y de este modo hacen posible la vida en común. Este intercambio no ha de entenderse, por lo tanto, como un conjunto de contratos particulares, sino, en una perspectiva fundamental, como un intercambio de intereses universales. La reciprocidad tiene aquí una importancia capital, pues sin ella no podría haber un verdadero intercambio.

De este intercambio se desprende, según Höffe, una serie de principios fundamentales que constituyen la base de sus reflexiones sobre la globalización. Estos principios son el derecho, la libertad, la justicia y la democracia. Para crear una comunidad justa y pacífica, los hombres se decidirán en última instancia por estos principios partiendo de su interés propio racional, pues, en verdad, la justicia solo puede realizarse políticamente allí donde impera el derecho, se reconoce la libertad de los hombres y se construye la democracia. Esta es la razón por la que, desde un punto de vista ético, en la argumentación de Höffe la justicia ocupa un lugar central, sobre todo la justicia procedimental. Esta se amplía globalmente más allá del Estado.

Höffe desarrolla muy claramente su modelo de política mundial a través de la discusión de la tesis kantiana de que los Estados democráticos están mejor preparados

para la paz que otros Estados. Höffe reconoce la validez de algunos de los argumentos de Kant, por ejemplo, que las democracias que impulsan el comercio son más pacíficas o están acostumbradas a practicar la tolerancia con quienes piensan de otro modo. Contra el argumento de que la democracia está mejor preparada para la paz aduce, sin embargo, algunos contraargumentos: las razones económicas no hablan necesariamente en contra la posibilidad de una guerra, tal como muestra la importancia que ha tenido el petróleo en las guerras de la región del Golfo Pérsico durante las últimas décadas. Asimismo, las ciencias sociales y la psicología social han señalado en numerosas ocasiones que los grupos que son tolerantes «hacia dentro» no siempre lo son «hacia fuera». Además, las experiencias del siglo xx muestran que las democracias pueden llegar a sentirse fuertemente motivadas a hacer la guerra. Han sido precisamente Estados democráticos como Francia, Gran Bretaña o eeuu los que han dado inicio a la mayor parte de las acciones bélicas de los últimos 200 años, aunque la mayoría de ellas se hayan dirigido contra Estados no democráticos. En opinión de Höffe, todos estos argumentos expresan claramente una cosa: la democratización de los Estados no basta para instaurar la paz en el mundo.

Si esto es así, la creación de instituciones globales dirigidas a asegurar la paz parece tener una importancia mucho mayor de lo que pensó Kant. En el plano mundial, Kant opta por la solución mínima de una federación de Estados. Con ella, los Estados ceden tan solo una pequeña parte de sus derechos soberanos al plano global, siendo esta la razón por la que las instituciones supranacionales y la división de poderes desempeñan un papel muy secundario en el modelo kantiano de política mundial.

Höffe, en cambio, se decide por un Estado social y democrático en el plano global porque, en su opinión, solo esta forma política permite realizar la justicia e instaurar la paz en el mundo. Höffe justifica su posición señalando que, en verdad, los argumentos kantianos en contra de una república mundial y a favor de una federación de Estados no son consistentes. Según Höffe, por una parte, Kant subraya la importancia que tiene el elemento republicano en el plano estatal para la instauración de la paz y, por otra, rechaza este mismo elemento en el plano global. ¿Por qué Kant no es consecuente en este punto y exige esta misma división de poderes en el plano global?

Höffe quiere resolver esta contradicción con su idea de una república mundial federal. Ante la creciente complejidad de la dinámica global y el aumento de los problemas globales, la institución de una democracia global se presenta como la única respuesta

adecuada y justificada moralmente. Si es cierta la tesis de que el Estado de derecho y la democracia favorecen la justicia y la paz, entonces estos dos principios políticos también han de realizarse políticamente en el plano global.

Con esto, Höffe no postula en modo alguno un solo Estado mundial. Al contrario, atribuye a los distintos Estados un papel fundamental, pues en su opinión los Estados son los actores principales. El poder de acción del Estado, que se expresa en el Estado de derecho, en la división de poderes y en las instituciones democráticas, también es especialmente importante desde un punto de vista ético. Pero, frente a la posición realista, Höffe subraya que la integración de los Estados en una república mundial federal es necesaria desde los puntos de vista ético y político.

Contra la exigencia de un único Estado mundial, Höffe argumenta, por otra parte, que el Estado mundial tampoco puede ser un fin en sí mismo, sino que las decisiones políticas deben tomarse siempre en pro de los hombres. Por esto subraya el derecho a la diferencia y el principio de subsidiariedad en el modelo de la república mundial. Toda cultura tiene derecho a desarrollar los principios fundamentales de justicia de forma acorde consigo misma o, por ejemplo, a ajustar de forma precisa los derechos humanos a su propio contexto cultural –es lo que Höffe denomina un universalismo abierto a las culturas. El Estado es aquí el primer responsable.

Esto muestra claramente que la república mundial postulada por Höffe debe ser federal, no pudiendo diluirse en un Estado mundial homogéneo. Esta es también la razón por la que Höffe insiste en la importancia de las llamadas instancias intermedias, entendidas como las unidades políticas necesarias para gestionar de forma adecuada los asuntos que conciernen exclusivamente a determinados continentes (a Europa, por ejemplo), satisfaciendo de este modo el derecho a la diferencia. Desde un punto de vista puramente práctico, estas instancias también podrían librar de tareas innecesarias a la república mundial.

Höffe quiere establecer un orden jurídico global, asentarlos sobre los Estados nacionales e instalar un mínimo de estructuras democráticas mundiales solo allí donde sea necesario tomar decisiones globales. Este énfasis en el derecho también encaja perfectamente en una teoría ética liberal, que hace especial hincapié en las reglas de juego formales y democráticamente legitimadas de la vida en sociedad.

Políticamente, esta república mundial federal podría estructurarse de forma análoga a la República Federal de Alemania. Höffe piensa en la formación de una representación

popular de la comunidad mundial en dos niveles, o, más exactamente, en la creación de un consejo mundial (como representación de los Estados) y de un parlamento mundial (como representación de los ciudadanos del mundo). El reparto de tareas entre ambas cámaras estaría determinado por los correspondientes campos políticos. El consejo mundial se ocuparía fundamentalmente de la cuestión de la paz global desde el punto de vista del derecho internacional, mientras que de las cuestiones relacionadas con el desarrollo de una economía social y ecológica podría ocuparse el parlamento mundial. En la elección del parlamento mundial, sin embargo, Höffe quiere abandonar el principio «*one country, one vote*» en favor del criterio de distribución proporcional a la población, con lo que defiende claramente una concepción cosmopolita de la comunidad mundial entendida como un todo.

Höffe considera que en la onu están puestas las bases de este sistema político que es la república mundial federal. La onu se entiende ya a sí misma como un orden jurídico y pacífico basado en los derechos humanos y, además, realiza incipientemente el principio de división de poderes. La Asamblea General asume ya hoy funciones propias del poder legislativo, el secretario general y el Consejo de Seguridad funcionan a modo de poder ejecutivo, y la Corte Internacional de Justicia y el resto de los tribunales son formas incipientes de un poder judicial.

Esta concepción de una república mundial federal ha sido objeto de numerosas críticas. Se ha señalado, por ejemplo, la ingobernabilidad de esta construcción política, o el problema de que esta república mundial carece de una base jurídica efectiva a nivel intercultural.

Pero ante la ética de la globalización que aquí hemos esbozado, en verdad la pregunta fundamental es otra. ¿No presta Höffe muy poca atención a lo particular, es decir, a las peculiaridades sociales y culturales, y concede excesiva importancia a lo universal? Ciertamente, Höffe subraya continuamente que en la república mundial las diferencias son muy importantes. Las referencias a los principios de subsidiariedad y de federalismo tratan de reflejar esta importancia en el plano político. Sin embargo, estas referencias no consiguen acallar totalmente nuestra pregunta, pues en el fondo las tradiciones morales y las identidades sociales de las diferentes sociedades quedan subordinadas a la unidad universal de la república mundial federal.

Höffe no presta suficiente atención a las interrelaciones entre los distintos planos y actores. En lugar de esto, el modelo de una república mundial federal se deduce de

principios universales y el mundo se concibe como un orden político claramente estructurado. De ahí que el constructo de la república mundial resulte también un tanto estático y no del todo adecuado a la complejidad y a la dinámica de las relaciones globales. Höffe no concede suficiente importancia a la multidimensionalidad de la dinámica global, ni a las posibles formas alternativas de dirección política (las que puedan emanar, por ejemplo, de la sociedad civil).

Aunque Höffe arremete siempre de forma clara y contundente contra el proyecto de un solo Estado mundial, no parece poder librarse de la crítica que el filósofo británico Stephen Toulmin (1922-2009) formuló en 1991. Según Toulmin, en la idea (aunque débil) de un Estado mundial sale a la luz la forma de pensamiento típica de la modernidad. Esta forma de pensamiento busca estructuras muy estables para la sociedad (aquí, la sociedad mundial), conforme al modelo de un sistema planetario claramente estructurado desde el punto de vista funcional. Dado que este tipo de estructuras no sería acorde con el carácter relacional de la realidad global, Toulmin rechaza el proyecto de un Estado mundial. Lo mismo cabe decir de la idea de una república mundial.

Teoría de sistemas, Marx y política mundial

La descripción de la globalización de la teoría de sistemas subraya la clausura y la autorreferencialidad de los sistemas mundiales. Esto implica que las posibilidades de influir directamente en los sistemas son limitadas. Los sistemas se sustraen a toda regulación externa. Por esto, Luhmann fue muy escéptico respecto de la posibilidad de cualquier tipo de regulación política.

Hoy, en cambio, los teóricos sistémicos tienden a abandonar este fuerte escepticismo y a elaborar una nueva concepción de la política desde las premisas de la teoría de sistemas. Conforme a la argumentación que hemos presentado anteriormente, si la política quiere seguir teniendo alguna capacidad de acción, debe reconocer la diferenciación funcional de la sociedad mundial y adaptarse a su dinámica. La política ya no puede ser una instancia de dirección superior, sino solo uno más de los muchos sistemas mundiales.

Pero, si la política toma en serio esta idea, puede influir perfectamente en los contextos de los sistemas. Esta influencia conduce de forma indirecta a la autorregulación, pues los sistemas parciales reaccionan a esta transformación adaptando sus comunicaciones a los contextos transformados. Por esto, para Willke, la tarea

fundamental de una política basada en la idea de regulación contextual consiste en estimular continuamente la capacidad de reflexión de los sistemas parciales. Mediante la reflexión del propio contexto, las condiciones externas de supervivencia quedan integradas en la lógica propia del sistema, con lo que se favorece una autorregulación de los sistemas funcionales en el sentido de una autolimitación, es decir, de una civilización de los mismos. Desde este punto de vista, la tarea de la política mundial consiste en estimular los sistemas mundiales para que observen sus propias condiciones, tanto en lo que respecta a sus contextos como a sus interacciones con los otros sistemas de la sociedad mundial, y para que integren estas observaciones en la propia comunicación sistémica.

Un ejemplo paradigmático de autorregulación o regulación contextual global son los procedimientos de solución de diferencias de la Organización Mundial del Comercio (omc). Las controversias comerciales siempre han formado parte de la cotidianidad política del comercio mundial. Por esto, la omc se dotó de sus propios procedimientos de solución de diferencias. Los países pueden demandarse mutuamente, dando lugar a la incoación de procedimientos que se desarrollan en varios niveles. Si el Órgano de Solución de Diferencias resuelve que las acusaciones son fundadas, pueden tomarse medidas en forma de sanciones arancelarias. De este modo, la sanción también queda integrada en una lógica económica. Con este instrumento –interpreta la teoría de sistemas–, en la cuestión de la regulación política se reconoce la dinámica propia de la economía mundial. Esta política económica mundial indirecta promete, además, el mayor de los éxitos en la tarea de civilizar la economía mundial.

En la descripción de la globalización ya se puso de manifiesto la relación, a primera vista sorprendente, entre esta interpretación teórico-sistémica y la reflexión sobre la globalización inspirada en Marx. Esta relación vuelve a hacerse evidente cuando se comparan los modelos de política mundial. Desai, al que nos hemos referido anteriormente, no lee a Marx como un defensor del control y de la dirección de la economía (ni, por lo tanto, como un teórico de la revolución). Según Desai, el propósito de Marx no fue imponer al capitalismo el corsé de la planificación económica. Marx reconoció la dinámica global del capitalismo, por lo que subrayó la fuerza imparable del libre comercio mundial y la dinámica del capital global.

La concepción de la política mundial que subyace a esta interpretación de Marx subraya fundamentalmente el carácter autorregulativo de la sociedad mundial. La

economía de mercado ni puede ni debe regularse —esta es la conclusión que extrae Desai del análisis del capitalismo global realizado por Marx. Cualquier estrategia de política económica que pretenda controlar técnicamente esta dinámica ignora la dinámica propia del capitalismo, pues mientras exista la posibilidad de obtener beneficios el sistema capitalista se mantendrá en pie. La exigencia de una amplia liberalización del comercio mundial es la consecuencia lógica de esto. Desde el punto de vista político, la omc es para Desai el ejemplo paradigmático de una institución que reconoce la dinámica orgánica del capitalismo global y que tiende a la autorregulación.

Es, pues, evidente que las concepciones de política mundial propuestas por la teoría de sistemas y por la teoría inspirada en Marx son muy parecidas. Ambas insisten en la autorregulación y en la regulación contextual y quieren contener la política estatal. Sin duda, lo correcto de esta valoración es que, frente a la complejidad de las interrelaciones de la sociedad mundial, la efectividad de los simples mecanismos de dirección jerárquica es muy limitada. En el futuro, la política mundial deberá tomar en serio la autonomía y la autorresponsabilidad de los distintos sistemas. En este sentido, uno de los principales objetivos es el establecimiento de condiciones marco y el fomento del compromiso responsable. Pero en los enfoques teórico-sistémicos, a diferencia de lo que ocurre en los enfoques éticos liberales, la justicia y el derecho desempeñan un papel muy secundario. La ética se entiende básicamente como un sistema cerrado, por lo que se da muy poca importancia a las decisiones normativas.

Por otra parte, tanto entre los teóricos sistémicos como en los enfoques inspirados en Marx, a menudo no queda claro qué se entiende exactamente por autorregulación y por regulación contextual. Además, tampoco se dice necesariamente que de ellas haya que esperar mejores resultados. Si al modelo de la república mundial se le ha criticado su excesivo énfasis en el derecho, a estas teorías se les podría objetar que no prestan suficiente atención al derecho y al Estado. La interpretación de la omc como ejemplo paradigmático de autorregulación de la economía pasa por alto, por ejemplo, que esta organización está regida por fuertes intereses nacionales y que, además, no siempre funciona correctamente, asunto del que nos ocuparemos después. Finalmente, cuando a través de una autorregulación de los sistemas parciales no se logra resolver un problema global en un plazo de tiempo prudente, la intervención política directa se presenta como una respuesta adecuada y legítima desde el punto de vista normativo.

Global governance. Gobernar el mundo sin un gobierno mundial

Los modelos de política mundial que hemos presentado hasta el momento constituyen los tres polos más importantes del debate en torno a las opciones de política mundial. En uno de los extremos se sitúa la propuesta de entender el Estado como el actor principal de la lucha por el poder que se libra en el plano internacional. Cada Estado trata de sacar el mayor provecho para sí mismo –así podríamos resumir la tesis fundamental del realismo político. En el otro extremo se sitúa la idea de un Estado mundial. Como la idea de un Estado mundial homogéneo apenas cuenta con defensores en la discusión actual, la hemos presentado en su versión débil de una república mundial federal. Ciertamente, este segundo modelo también se basa en el Estado, pero su propósito es construir un edificio institucional jurídico y democrático para hacer frente a problemas globales que trascienden el ámbito estatal. El tercer modelo de política mundial, en cambio, considera que las posibilidades de acción del Estado son muy limitadas. Según este modelo, representado por los enfoques inspirados en la teoría de sistemas y en Marx, la política solo puede estimular la autorregulación y la regulación contextual, y debería limitarse a tratar de influir indirectamente en los contextos globales.

El cuarto modelo, que analizaremos a continuación, se sitúa en el centro del triángulo formado por estas tres posiciones. Este modelo de política mundial se basa en la descripción de la globalización como red, y los científicos suelen referirse a él con el término «*global governance*».

Traducir al alemán el término «*global governance*» no es una tarea sencilla, pues en la lengua alemana no existe una expresión equivalente.¹ Por esto, a la pregunta por el significado de «*global governance*» suele responderse negativamente: «*global governance*» no puede traducirse ni como «gobierno mundial» (*Weltregierung*) ni como «política de orden mundial» (*Weltordnungspolitik*). «Gobierno mundial» presupondría una unidad del mundo que es rechazada, pues el mundo no es una unidad social que pueda servir de base a un Estado mundial. «Política de orden mundial», por su parte, podría identificarse con concepciones políticas hegemónicas (esto es, realistas), no siendo tampoco esta la intención del concepto «*global governance*».

Governance no se refiere fundamentalmente al control directo de los procesos sociales a través de una institución política análoga al Estado, sino que apunta más bien a un complejo sistema de reglas e influencias que tiene su origen en las múltiples interacciones entre distintos actores. Por esto tampoco se habla de acción de gobierno,

sino de regulación o influencia. De este modo cristaliza indirectamente una determinación positiva de *global governance*:

Governance es la suma de las múltiples maneras como los individuos y las instituciones, públicas y privadas, gestionan sus asuntos comunes. Es un proceso continuo mediante el que pueden conciliarse intereses diversos y conflictivos y adoptarse alguna acción cooperativa. [...] Una toma de decisiones efectiva en el plano global debe basarse, por lo tanto, en decisiones tomadas en los planos local, nacional y regional y a su vez influir en estas, y debe hacer uso de las capacidades y los recursos de las personas e instituciones más diversas en muchos planos (Commission on Global Governance/Stiftung Entwicklung und Frieden 1995, págs. 4 y sigs.).

El proceso de unificación europea de las últimas décadas es un buen ejemplo de formas logradas de *global governance*, al igual que las numerosas conferencias mundiales de Naciones Unidas sobre temas totalmente distintos.

Dicho con palabras de James Rosenau: *global governance* es la influencia de múltiples esferas de autoridad en distintos planos y se manifiesta en concepciones de gobierno basadas en una dirección política reticular. La *global governance* se asemeja a una cinta de Möbius compuesta de distintos mecanismos políticos imbricados los unos en los otros.

Global governance implica, al igual que la versión teórico-sistémica de la política mundial, un abandono de las formas políticas jerárquicas. Por esto se habla de *governance* y no de «gobierno» (*government*). Gobernar el mundo sin un gobierno (tradicional) –este es el fin al que se aspira. *Global governance* hace referencia a los intentos de establecer unas reglas de acción a través de la cooperación de actores estatales y no estatales en todos los planos, desde el plano local al plano global, dando lugar a una trama relacional de distintas regulaciones que tratan de resolver problemas globales. La política mundial, por lo tanto, solo puede entenderse como un sistema multinivel si se presta especial atención a los actores y a los mecanismos informales. *Global governance* no es un proyecto que esté impulsado únicamente por los Estados o que desemboque en un Estado mundial.

Dicho en el lenguaje de la ética: *global governance* es una mixtura de enfoques éticos comunitaristas y liberales. Por una parte, se toma de los comunitaristas el énfasis en las diferencias (culturales) y, por otra parte, se integra en el modelo de política mundial la idea de una justicia global de las éticas liberales. De ahí que en muchas teorías de la *global governance* se encuentren en igual medida referencias a autores como Michael Walzer y Jürgen Habermas.

La *global governance* ha sido duramente criticada, sobre todo por su forma de

entender la autoridad. Al sustituir «*government*» por «*governance*», se ha dicho, la acción política pierde su legitimación, que se basa en la división de poderes y en los controles democráticos. La *global governance* ignoraría las estructuras de poder y favorecería una estructuración puramente económica de la sociedad mundial. Además, enfatizando la cooperación en el seno de redes y ocultando las cuestiones de poder, contribuiría a reforzar las desigualdades globales. Finalmente, las teorías de la *global governance* concederían excesiva importancia a la sociedad civil.

La diferencia entre los defensores y los detractores de la *global governance* estriba en que estos últimos parten fundamentalmente de una concepción tradicional del poder tomada de Max Weber (1864-1920). Entienden el poder como cualidad de una persona, un grupo o una institución, como la capacidad de imponer la propia voluntad por encima de cualquier resistencia. La *global governance*, por el contrario, insiste en que el poder no ha de interpretarse como cualidad de un actor o de un sistema, sino como una red de dependencias que está en la base de toda acción política. En esta concepción estructural, el poder se entiende como una relación dinámica entre los hombres.

Esta concepción del poder está normativamente orientada a la cooperación. El poder estructural, que se manifiesta en el modelo de la *global governance*, prescinde de la fuerza, quiere evitar hacer uso de ella y construir una política mundial a través de la cooperación. Esta forma de *governance* es, dicho con palabras de Ernst-Otto Czempiel (1927) –uno de los padres espirituales del modelo de la *global governance*–, «mucho más flexible, más adaptable y, por lo tanto, más exitosa. [...] El dominio de la *governance* es la manifestación por antonomasia del poder posmoderno» (Czempiel, 1999: 96).

Global governance prioriza, pues, un concepto estructural de poder. Esta concepción del poder se trasluce también en la obra de Hannah Arendt (1906-1975), para quien el poder de una sociedad está en la capacidad de unirse y de afrontar cooperativamente los problemas que surgen. Dirk Messner ha aplicado muy correctamente esta concepción del poder al ámbito de la política mundial. A su juicio, en el siglo xxi el poder no estriba

ya en el dominio de vastos territorios –y solo secundariamente en la amenaza del uso de la fuerza o en la cuantía del presupuesto armamentístico–, sino fundamentalmente en la capacidad estratégica, organizativa, basada en el saber y orientada a la solución conjunta de problemas, de regular complejas interacciones, organizar cooperaciones y contribuir activa y resueltamente a encauzar el cambio mediante la construcción de estructuras (Messner, 2001: 29).

En este punto hay que aclarar dos cosas: 1) Abogar por un poder estructural no significa

renunciar al poder democráticamente legitimado y jurídicamente asegurado. Siempre que sea posible establecer instituciones democráticas o apoyar esfuerzos en materia de derecho (internacional), hay que hacerlo, así lo quiere también la *global governance*. Pero la globalización no puede construirse única y exclusivamente por esta vía. De este modo se rechaza también un globalismo que acentúa excesivamente la unidad del mundo y que pretende extender al plano global instrumentos políticos propios del Estado nacional. 2) Los mismos modelos de *global governance* subrayan muy claramente que este poder estructural es un poder frágil y está siempre amenazado. Sin duda, las actuales aspiraciones hegemónicas de EEUU están ya socavadas por las estructuras multilaterales existentes y atentan contra los fines políticos de la *global governance*. Frente a esta situación, sin embargo, los teóricos de la *global governance* insisten en que las contraestrategias no deben servirse del mismo concepto de poder con el que operan los actores con aspiraciones hegemónicas. Combatir el realismo político con el realismo político ni está éticamente justificado, ni es una forma eficaz de resolver problemas globales. En lugar de esto, hay que hacer visibles las potencialidades de una política de cooperación.

Posibilidades y límites del derecho

En los cuatro modelos de política mundial que hemos presentado, ha estado siempre implícita esta pregunta: ¿en qué medida puede el derecho, que desempeña un papel tan importante en la tradición del Estado nacional democrático, cumplir también una función reguladora eficaz en el plano global? ¿Cuáles son las posibilidades, cuáles son los límites de un derecho mundial en tanto que implementación de una política mundial? Este capítulo dedicado a los modelos de política mundial, todavía no ha dado una respuesta sistemática a esta pregunta transversal.

En este punto, una rápida ojeada a Kant vuelve a ser de ayuda para clarificar los conceptos. En los artículos definitivos del escrito *La paz perpetua*, Kant distingue (como ya hemos visto) entre el derecho público, el derecho de gentes o derecho internacional y el derecho cosmopolita. Mientras que el derecho público trata de la regulación jurídica de la convivencia en el interior de un Estado, el derecho internacional y el derecho cosmopolita apuntan decididamente al plano global. El derecho internacional regula la relación entre los pueblos o entre los Estados. El derecho cosmopolita, en cambio, quiere abarcar el conjunto de la comunidad internacional y se ocupa de los derechos de los

hombres en tanto que ciudadanos del mundo, con independencia del Estado al que pertenezcan.

Desde el punto de vista histórico, el derecho internacional, en tanto que sistema encargado de regular las relaciones entre Estados o entre formaciones análogas al Estado, ha desempeñado un papel mucho más importante que el derecho cosmopolita. En la historia de la humanidad, los Estados comenzaron muy tempranamente a ordenar su convivencia a través de actos jurídicos. Así, en el siglo xv a. C. surgieron ya complejos contratos de transporte y comercio entre las grandes potencias de la época: Egipto, Babilonia, Asiria y el Imperio Hitita. Entre las ciudades-Estado griegas también hubo acuerdos similares.

Desde el punto de vista sistemático, sin embargo, los orígenes del actual derecho internacional, en tanto que sistema encargado de regular las relaciones entre los Estados modernos, se remontan fundamentalmente al siglo xvi y principios del siglo xvii. Desde el punto de vista de la historia de las ideas, la sustitución del derecho natural fundado en la religión por el moderno positivismo jurídico es especialmente importante. Así, en el siglo xvi, en el contexto del pensamiento renacentista y de su énfasis en la autonomía individual, empezó a desarrollarse un derecho (natural) universalmente válido sin recurrir al modelo de fundamentación teológica. Francisco de Vitoria (1483-1546), por ejemplo, en el marco de las discusiones sobre la política que había que seguir en relación con los territorios recién descubiertos en América, concedió a los príncipes indígenas los mismos derechos que a los españoles, con lo que desarrolló el pensamiento iusnaturalista desde un punto de vista concreto y eminentemente práctico. Autores como Francisco Suárez (1548-1617) o Hugo Grotius (1583-1645) volvieron a conferir un impulso decisivo a este desarrollo. De este modo prepararon el camino para una concepción positivista del derecho internacional que ya no pregunta por un fin normativo superior, sino que fundamenta la validez de las normas únicamente en su institución positiva y en su función social.

Durante los siglos xix y xx, el desarrollo del derecho internacional no siempre fue una historia de éxito. Fases en las que los Estados establecieron relaciones de cooperación basadas en el derecho se alternaron continuamente con largos periodos en los que la violencia y la vulneración del derecho estuvieron a la orden del día. Así, la Revolución Francesa, cuyo fin último había sido establecer un orden social justo a través de los principios fundamentales de igualdad, libertad y fraternidad, fue minada por las guerras

europas. Terminadas estas, la fijación en el Estado como actor político tampoco contribuyó especialmente al fortalecimiento del derecho internacional.

Posteriormente, en el periodo de transición del siglo xix al siglo xx, surgieron las primeras instituciones globales reconocidas por el derecho internacional, como, por ejemplo, la Cruz Roja (1864) y la Unión Postal Universal (1874), y en las Conferencias de la Paz de la Haya (1899/1907) se trató de establecer unos principios para la resolución pacífica de las controversias internacionales. En la praxis política concreta, sin embargo, no hubo una verdadera voluntad de dirimir los conflictos internacionales a través del derecho. Así, la Primera Guerra Mundial representó en cierto modo el punto final provisional de los esfuerzos en materia de derecho internacional.

La época que siguió a 1918, en cambio, puede interpretarse como una búsqueda reiterada de mecanismos de resolución pacífica de conflictos y, en esta medida, como una intensificación de los esfuerzos en materia de derecho internacional. Fue principalmente la creación de la Sociedad de Naciones (1919-1920) la que permitió anclar institucionalmente estructuras de derecho internacional. La Sociedad de Naciones, como formula el Preámbulo, se concibió a sí misma como una institución destinada a «fomentar la cooperación entre las naciones y organizar la paz y la seguridad internacional». De este modo, la prohibición kantiana del uso de la fuerza quedó asegurada en el derecho internacional. La creación de la Corte Permanente de Justicia Internacional de La Haya (1922) es la expresión del fortalecimiento del derecho internacional durante esta época. No obstante, este sistema de derecho internacional era todavía demasiado frágil e inestable para poder oponer algún tipo de resistencia al fascismo y al nacionalsocialismo.

Después de la Segunda Guerra Mundial, la comunidad mundial volvió a tratar de institucionalizar el derecho internacional con la creación de Naciones Unidas. Los principios fundamentales de integridad territorial e independencia política de los Estados, al igual que el objetivo de una resolución pacífica de los conflictos y la prohibición de intervenir en los asuntos internos de otros Estados, son los pilares fundamentales de la concepción del derecho internacional de esta época. La formación de los dos grandes bloques y la *Guerra Fría*, sin embargo, volvieron a impedir una consolidación general del derecho internacional. Estos acontecimientos provocaron más bien nuevos conflictos y volvieron a debilitar el derecho internacional.

Tras la caída del Muro, la comunidad mundial se enfrentó, y sigue enfrentándose

todavía, a la tarea de buscar vías pacíficas para ordenar los procesos globales. Frente a esta tarea, cada uno de los modelos de política mundial que hemos presentado acentúa un aspecto distinto. El realismo político insiste fundamentalmente en el derecho de ciudadanía y se aferra al principio de soberanía. De acuerdo con este modelo, las innovaciones en materia de derecho internacional podrán tener sentido en algunos casos, pero el Estado nacional debería ser siempre muy prudente y minimalista en la cesión de competencias jurídicas a una instancia internacional.

El modelo de la república mundial, por el contrario, hace mucho hincapié en la necesidad de fortalecer y consolidar el derecho internacional. Este modelo aspira a la creación de una base jurídica análoga a la del Estado nacional. El derecho ha de permitir realizar y asegurar jurídicamente principios políticos en el plano global. La exigencia de una división de poderes y de un sistema jurídico diferenciado en el plano global es la conclusión lógica de este modelo.

Esta extrapolación del derecho nacional al plano global es recibida con escepticismo por los otros modelos. Las concepciones de política mundial de la teoría de sistemas y de los enfoques inspirados en Marx, al igual que el modelo de la gobernanza global, abogan más bien por diferentes formas mixtas de regulación. Siempre que sea posible introducir regulaciones jurídicas (incluso en sus formas tradicionales) y crear instituciones estables, es conveniente e importante hacerlo. Pero, según estos modelos, el objetivo no puede ni debe ser establecer, en el entero plano global, un sistema jurídico unitario análogo al del Estado nacional.

Willke, por ejemplo, argumenta que del fracaso generalizado de la regulación jurídica ha de extraerse la siguiente conclusión: el derecho global solo puede hacer efectiva su capacidad reguladora si respeta y conserva las lógicas propias y las autonomías de los distintos actores y sistemas. Si el derecho global quiere ser efectivo, debe diferenciarse internamente, con lo que se vuelve necesariamente heterogéneo. En este caso, el objetivo del derecho global no es ya crear un orden, sino saber cómo tratar con desórdenes, dice Willke.

La pluralidad de regulaciones jurídicas existentes en el plano global se presenta precisamente como una ventaja en el trato con la heterogeneidad global. El filósofo Georg Lohmann (1948) ha expresado esta ventaja con toda exactitud:

El derecho global es [...] mucho más episódico, mucho menos estable y uniforme desde el punto de vista normativo que el clásico derecho intraestatal, pero tiene las ventajas de una mayor flexibilidad, una mayor

velocidad de reacción y una mayor eficiencia en cuanto a costes, por lo que es de utilidad para la persecución de los intereses racionales de los actores» (Lohmann, 2002: 57).

Esta concepción del derecho en el plano global resulta muy convincente desde los puntos de vista de la descripción de la globalización como red y de la reflexión ética sobre los procesos globales, que hemos desarrollado en los capítulos anteriores.

Una unificación del derecho en el plano global tan fuerte como en el plano nacional es, por simples razones prácticas, demasiado lenta y poco adecuada para tratar con la heterogeneidad global. Por otra parte, es dudoso que los distintos sistemas jurídicos puedan unificarse tan fácilmente como imaginan los defensores de un Estado mundial. Una simple mirada a la Unión Europea suscita reservas sobre esta posibilidad. La vieja discusión entre *common law* y *civil law* apunta en este mismo sentido. Una fusión global del *common law* vigente en muchos países de habla inglesa, sistema que no se basa tanto en las leyes cuanto en la jurisprudencia, con la tradición europea continental de derecho codificado, representa un enorme desafío tanto para juristas como para políticos. Todo esto apunta a la existencia de una tensión fundamental entre los sistemas jurídicos, que representa antes un obstáculo que una ayuda para una unificación global. Por lo demás, estas diferencias en el plano global deben respetarse en aras de la conservación de lo particular.

Estas observaciones no significan, sin embargo, que los esfuerzos en materia de derecho internacional estén condenados de antemano al fracaso y que, por lo tanto, no deban apoyarse. Las institucionalizaciones del derecho internacional son formas importantes y necesarias para asegurar y aplicar normas universales en el plano global. En este sentido, las exigencias de los enfoques éticos liberales de establecer marcos formales y mecanismos de regulación jurídica son exigencias razonables y totalmente convincentes. Pero, para poder ser efectivo y duradero, este sistema de derecho internacional también ha de adecuarse formalmente a la heterogeneidad de la dinámica global. El modelo de la gobernanza global vuelve a resultar convincente en este punto, pues en verdad muestra una mayor confianza en la capacidad reguladora del derecho que, por ejemplo, la teoría de sistemas o el modelo marxiano de política mundial, sin pretender por ello una unificación demasiado fuerte del derecho.

Desde la perspectiva de la ética de la globalización que hemos esbozado anteriormente, todavía hemos de hacer referencia a otro aspecto. Como hemos visto, Kant también incluyó en su sistema el derecho cosmopolita, aunque lo restringió a un

derecho de visita de los ciudadanos del mundo entendido de forma muy genérica. A pesar de esto, la idea que subyace al derecho cosmopolita es una idea digna de tener en cuenta y de enorme importancia para la discusión sobre la globalización, pues en el derecho cosmopolita se expresa la idea de que todos los hombres forman una comunidad no desde el punto de vista de la nacionalidad, sino en tanto que ciudadanos del mundo. De ahí que también tenga sentido esforzarse en construir un sistema jurídico global que sea válido para todos los hombres en tanto que ciudadanos del mundo.

Sin duda, los derechos humanos son hoy el ejemplo más importante de este esfuerzo. Los derechos humanos se dividen en tres generaciones. La primera generación comprende los derechos civiles y políticos del llamado Pacto Civil e incluye, además de los derechos a la defensa y a la protección, la libertad de opinión y la libertad de reunión, así como el derecho de participación política. La segunda generación comprende los derechos económicos, sociales y culturales formulados en el Pacto Social. Forman parte de esta segunda generación el derecho a la alimentación y a un nivel de vida adecuado, el derecho a la seguridad social, a un trabajo digno, a la salud y a la educación, así como el derecho a la participación en la vida cultural. La tercera generación de derechos humanos está integrada por derechos colectivos. Entre ellos están, por ejemplo, el derecho al desarrollo, el derecho a la paz y el derecho a la propia lengua, así como el derecho a un medio ambiente intacto y a una distribución equitativa de los recursos naturales. Juntas, estas tres generaciones de derechos humanos constituyen el marco para un derecho cosmopolita.

Esta estructura de los derechos humanos hace evidente dos cosas. Por una parte, los derechos humanos no son la expresión unitaria o absolutamente universal de la idea de derecho cosmopolita, pues ellos mismos son una construcción compleja e inconclusa, que solo con el paso del tiempo ha llegado a adquirir su forma actual. Así como los derechos humanos fueron reelaborados constantemente en el pasado, también necesitan seguir desarrollándose en el futuro teniendo en cuenta los nuevos desafíos sociales. Por otra parte, en la relación entre la primera y la tercera generación de derechos humanos se pone claramente de manifiesto la tensión de universalismo y particularismo. Los derechos humanos son el intento de fortalecer un universalismo global, pero este intento ha de tener siempre presente la concreta realización cultural de estos derechos en las instituciones locales y el modelo de comportamiento de los hombres. Así pues, la realización concreta de los derechos humanos está siempre remitida al discurso social.

Los derechos humanos han de reescribirse siempre en plural.

Conclusión: ¿qué modelo de política mundial conviene?

Del análisis de las distintas opciones de política mundial, puede concluirse que el modelo de la gobernanza global no solo podría tener las mejores perspectivas de éxito, sino que este modelo también es preferible por razones éticas.

Sobre todo, la política mundial, tal como la entiende la gobernanza global, tiene presente un gran número de formas conexas de regulación. Esto se refleja en el amplio espectro de exigencias políticas concretas: este modelo apunta tanto al fortalecimiento del derecho internacional como a la cooperación regional (por ejemplo, en el seno de la Unión Europea), al fomento de las organizaciones no gubernamentales y a la colaboración público-privada («*Public Private Partnership*»). Una política mundial orientada a la cooperación solo puede implementarse a través de una mezcla de formas distintas. El escepticismo implícito en esta concepción frente a las fantasías de omnipotencia política es una de las razones por las que la gobernanza global resulta convincente.

Al modelo de la gobernanza global le subyace una concepción de la globalización que tiene muchas similitudes con la descripción de la globalización como red que hemos presentado anteriormente. Partir de que la realidad global es una trama de relaciones implica reconocer que los hombres están siempre vinculados entre sí, y que las distintas partes de la humanidad (o las instituciones políticas) no pueden separarse las unas de las otras. Toda acción puede tener efectos en las otras partes de la trama de relaciones. El modelo de la gobernanza global parte de esta idea y trata de hacerla fructífera para la construcción de una política mundial.

Al mismo tiempo, muchos teóricos de la gobernanza global comparten con el enfoque relacional la cautela epistemológica según la cual el mundo global tiene siempre algo de inaccesible. El mundo como trama de relaciones es complejo y dinámico, y nunca puede conocerse completamente u objetivamente. En última instancia, el mundo globalizado se sustrae siempre a un conocimiento absoluto.

Finalmente, la gobernanza global implica un universalismo ético orientado por una idea universal (la solución cooperativa de los problemas globales), pero al mismo tiempo también quiere prestar la debida atención a las diferencias existentes en la sociedad mundial. En tanto que concepción política, la gobernanza global busca nuevas formas de

realizar la tensión ética entre universalismo y particularismo. A este efecto, desarrolla un concepto de política que se opone al pensamiento de la factibilidad técnica y que insiste en la multidimensionalidad de los instrumentos de regulación. Desde el punto de vista filosófico-social, esto equivale a un desplazamiento desde el poder a la influencia. La relación dialéctica de unidad y diferencia y el enfoque relacional se traducen aquí en una concepción estructural del poder. Desde el punto de vista ético, la gobernanza global contiene trazas comunitaristas y liberales, mientras que el utilitarismo y el relativismo cultural se rechazan por considerarse enfoques reduccionistas.

Con esto damos por concluida la parte de este libro dedicada a la filosofía de la globalización. Antes de dirigir nuestra atención a las distintas facetas de la globalización, en el próximo capítulo preguntaremos a cinco destacados filósofos qué tienen que decirnos acerca de la globalización.

V. Los filósofos y la globalización

Globalización y justicia (John Rawls)

Con la *Teoría de la justicia* (1971), John Rawls publicó una de las obras más importantes, o probablemente la obra más importante de la filosofía práctica del siglo xx. Su pregunta fundamental es muy sencilla: ¿cómo han de ser las instituciones de una sociedad justa y qué argumentos pueden aducirse a su favor? De este modo, Rawls desarrolla una argumentación a favor de un orden social justo. Rawls no pregunta en qué consiste una acción justa o qué caracteriza a un hombre justo. El objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad en cuanto tal. La justicia es, como él mismo dice, la primera virtud de las instituciones sociales. Rawls no quiere partir de una moral, una religión o una cosmovisión unitarias, sino que su propósito es ofrecer una fundamentación filosófica universal de un orden social justo.

Para explicar en qué consiste una sociedad justa, Rawls propone un experimento mental: situándose en la tradición de las teorías contractualistas y adoptando una óptica kantiana, Rawls pregunta qué orden social elegirían los hombres en una hipotética posición original. En la posición original, esta es la hipótesis de Rawls, los hombres tienen, por una parte, una representación personal de su propio plan de vida y quieren realizar este plan de la mejor forma posible. En cierto modo, los hombres se comportan aquí egoístamente, pues en la distribución de bienes básicos todos prefieren obtener más a obtener menos. Por otra parte, todos los hombres, en tanto que seres libres, también están interesados en decidirse por el mejor orden social posible.

Para garantizar el proceder más justo en la distribución de bienes y derechos en el seno de una sociedad, Rawls supone que en la posición original los hombres no saben nada acerca de sus dotes y talentos naturales, de las circunstancias externas, del lugar que ocupan en la sociedad y de su pertenencia a una u otra generación. En esta posición original, los hombres están cubiertos por un «velo de la ignorancia» y no saben nada acerca de su situación social de partida. En un proceso deliberativo y cubiertos por este velo de la ignorancia, los hombres reflexionarían sobre los principios universales a los que estarían dispuestos a dar su aprobación para poder realizar tanto su propio plan de vida como una sociedad justa.

Al final de este proceso, los hombres se pondrían de acuerdo sobre dos principios básicos de justicia. El primer principio dice que las libertades básicas son lo más importante por lo que los hombres se decidirían a través de una ponderación racional. Todos los hombres elegirían el sistema más extenso de libertades básicas iguales, dice el primer principio de justicia. El segundo principio regularía la distribución o el acceso a los bienes materiales y sociales básicos. Las desigualdades sociales y económicas solo se permitirían si, en primer lugar, se garantizase una justa igualdad de oportunidades, es decir, si los cargos y los puestos fuesen accesibles a todos y, en segundo lugar, si las diferencias beneficiasen la mayoría de las veces a los menos favorecidos. Con este segundo aspecto, Rawls se distancia claramente de las posiciones utilitaristas, que abogan por una maximización de la utilidad sin preguntarse a quién favorece, y toma en consideración la justicia distributiva.

Con su teoría de la justicia, Rawls se erige en el representante por antonomasia del enfoque ético liberal del siglo xx. En última instancia, esta teoría hace posible una fundamentación ética del Estado social y democrático de derecho, pues el sistema más extenso de libertades básicas y el principio de distribución de bienes básicos conducen, cuando se los articula políticamente, a un modelo de Estado social democrático.

Por lo que se refiere a la filosofía de la globalización, llama la atención que en estas consideraciones todavía no se haya dicho nada sobre la construcción de una sociedad mundial justa. El propio Rawls se dio cuenta de este problema, y en sus diez últimos años de actividad propuso una forma de globalizar su teoría de la justicia, que había sido concebida esencialmente para las sociedades de los Estados nacionales. A este respecto tiene especial importancia su escrito *El derecho de gentes*, de 1999.

Pero quien espere encontrar en este escrito de Rawls una teoría claramente estructurada de la justicia global análoga a sus reflexiones sobre la justicia en las sociedades de los Estados nacionales no podrá menos de decepcionarse. Esto puede sorprender, pues cabría pensar que, para obtener esta teoría, bastaría sencillamente con extender la teoría de la justicia al plano global, incluida su forma de fundamentación. ¿No cabría la posibilidad de entender a todos los hombres del mundo como participantes en una posición original global, en la que se pondrían de acuerdo sobre los principios rectores de unas instituciones globales justas?

Rawls cree que no. En vez de esto, desarrolla una argumentación que consta de dos partes: en primer lugar, cada sociedad intenta establecer para sí misma unas reglas y unos

principios justos conforme a la teoría de la justicia. En segundo lugar, los representantes de estas sociedades tratan de regular sus relaciones mutuas. De este modo, Rawls permanece en el marco del pensamiento kantiano y entiende fundamentalmente la pregunta por la justicia como una pregunta por la relación entre sociedades, y no como una pregunta por la sociedad mundial concebida como un todo.

Sin embargo, llama la atención que en este punto Rawls hable de pueblos (*peoples*) y no de Estados. Con esto pretende distanciarse de un realismo político que, como hemos visto, considera al Estado como el único actor, como un actor que en caso de necesidad defiende sus intereses mediante el uso de la fuerza. Los Estados suelen encarnar exacerbadas pretensiones de soberanía, que a menudo impiden la paz. Para distanciarse de esta posición, Rawls habla de pueblos, a los que sitúa en el centro del proceso de negociación global sobre la justicia. No obstante, hay que decir que, en el fondo, Rawls está pensando en Estados.

Rawls distingue cinco tipos de órdenes sociales en el plano global: 1) los pueblos liberales razonables; 2) los pueblos decentes, que respetan los derechos humanos, pero que establecen formas de democracia no liberales; 3) los «*outlaw-regimes*», que desprecian los derechos humanos y las normas de derecho internacional; 4) las sociedades lastradas por condiciones desfavorables (por ejemplo, por falta de «*know-how*» o por gobiernos inestables), y 5) las sociedades absolutistas.

Cuando se ocupa de la cuestión de las relaciones justas entre los pueblos, Rawls habla de una posición original que se desarrolla en dos fases, interviniendo en la primera de ellas un número de pueblos mucho menor que en la segunda. Así, en la primera posición original solo participan los pueblos liberales bien ordenados, aunque leyendo a Rawls no se sabe claramente quién decide qué pueblos pertenecen a este grupo y cuáles no. A través de un proceso de deliberación racional, estos pueblos liberales se decidirían por la aceptación de los principios de justicia que hemos señalado anteriormente, y por el establecimiento de un marco de derecho internacional capaz de asegurar estos principios. Aquí, el punto de referencia no serían tanto los individuos particulares cuanto los pueblos como tales. Los intereses propios racionales de los pueblos son, según Rawls, su independencia política, la protección de su propia cultura política, su integridad territorial y el bienestar de sus ciudadanos.

Después, en la segunda posición original, los pueblos liberales y los pueblos decentes llegarían a un entendimiento sobre unas reglas de juego globales. Este proceso de

entendimiento también desemboca en el respeto común del derecho internacional, pues esta construcción de procesos globales es ventajosa para ambas partes. La diferencia con la primera posición original estriba fundamentalmente en el hecho de que, en este caso, los pueblos liberales han de hacer un esfuerzo mayor para respetar la independencia de otros pueblos. A través de una reflexión racional sobre la justicia, se decidirían por la tolerancia de los pueblos respetables y de sus modelos políticos.

De este modo, los pueblos liberales y los pueblos respetables realizarían políticamente la justicia sobre todo a través de normas de derecho internacional, pues una cooperación así asegurada es ventajosa para todas las partes. Desde el punto de vista del contenido, los principios fundamentales de derecho internacional sobre los que los pueblos se pondrían de acuerdo en esta posición original desarrollada en dos fases son, entre otros, el reconocimiento de la libertad y de la independencia de los pueblos, el deber de cumplir los tratados, el deber de no intervención, el derecho a la autodefensa, el deber de respetar los derechos humanos o el deber de ayudar a los pueblos cuyas condiciones desfavorables les impiden tener un régimen político y social justo y decente.

De este modo, encontramos en Rawls los principios fundamentales de Naciones Unidas. Pero en este punto Rawls introduce una modificación, pues relativiza el deber de no intervención frente a los regímenes anárquicos y criminales que no respetan los derechos humanos. Según Rawls, estos regímenes pueden ser castigados por sus acciones. En estos casos, la guerra está justificada siempre que sea una guerra justa. Para defender las instituciones democráticas liberales y la diversidad de formas de vida, puede ser necesario hacer uso de medios militares. Las guerras dirigidas a un aumento del bienestar o a la explotación de los recursos naturales, en cambio, no son legítimas, pues de lo contrario el pueblo liberal acabaría convirtiéndose en un régimen injusto.

En lo esencial, el objetivo de Rawls se enmarca plenamente en la tradición kantiana. Para él, lo importante es establecer o reforzar el derecho internacional en el sentido de una cooperación justa entre pueblos soberanos. El fin es el logro de una convivencia pacífica entre los pueblos mediante la observancia de unas reglas reconocidas como justas. Esto equivale en última instancia a un acuerdo global de paz entre los pueblos, suscrito por todas las partes por motivos racionales. La realización de la justicia a través del derecho es, en cierto modo, el lema de la argumentación de Rawls. El punto de referencia fundamental son aquí los pueblos. De este modo, su posición se sitúa entre un realismo político y el modelo de un Estado mundial federal.

La constelación posnacional (Jürgen Habermas)

La obra filosófica de Jürgen Habermas ha marcado de forma decisiva el discurso de las ciencias humanas en Alemania durante las últimas cuatro décadas, y sin duda también el debate público. Siendo Habermas un pensador de la totalidad social, no sorprende que desde hace años se centre cada vez más en el tema de la globalización. Sus reflexiones sobre este fenómeno han cristalizado en los volúmenes sobre *La constelación posnacional* (1998) y *El Occidente escindido* (2004). Estas reflexiones, al igual que el conjunto de su actividad filosófica, están guiadas por un interés ilustrado: Habermas quisiera fomentar la emancipación y la democracia, motivar a los hombres a participar en los procesos sociales y contribuir a un mayor entendimiento entre ellos.

Su idea filosófica fundamental tiene su punto de partida en la práctica comunicativa cotidiana. Habermas parte de que los hombres no pueden *no* hablar entre sí. Cuando conversan, tratan de llegar de distintas formas a un entendimiento. Quieren que se les escuche, que se tomen en serio sus palabras y que su interlocutor se haga eco de ellas en su propia acción. Desde esta perspectiva, la verdad ya no se presenta como algo dado previamente, sino que solo puede valer como verdadero aquello sobre lo que los hombres se ponen de acuerdo en una conversación. Habermas desarrolla de este modo una teoría consensual de la verdad. Su *Teoría de la acción comunicativa* (1981) se sirve paradigmáticamente de este punto de vista lingüístico y epistemológico para la interpretación de la sociedad.

Sociológicamente, esta teoría se basa en una concepción tripartita de la sociedad que distingue entre mundo de la vida, opinión pública y sistemas. El mundo de la vida establece las formas de entendimiento entre los hombres. En los contextos cotidianos del mundo de la vida, los hombres actúan comunicativamente de manera intuitiva y tratan de llegar a un entendimiento. La opinión pública, por su parte, se encarga de recoger los problemas que surgen en el mundo de la vida, de acumularlos, amplificándolos, en el espacio público y de ejercer presión sobre el sistema político. A este efecto se forman también organizaciones como iglesias, asociaciones deportivas y recreativas o iniciativas ciudadanas. El ámbito de los sistemas da cuenta del hecho de que los hombres también actúan estratégicamente, es decir, persiguen determinados intereses funcionalmente. Por esto, en las sociedades diferenciadas se forman sistemas como la economía o la política. Contrariamente a la teoría de sistemas, sin embargo, en Habermas los sistemas no están cerrados, sino que mantienen una relación dinámica los unos con los otros o con el

espacio público.

Pero ¿qué consecuencias tiene esto para la ética? En sus reflexiones éticas, Habermas llega a la conclusión de que, a diferencia de lo que pensaron muchos filósofos en el pasado, no puede haber normas absolutas independientes del hombre. Pero esto no significa que las normas sean siempre relativas, sino que la experiencia fundamental de la comunicación lingüística permite a los hombres darse cuenta de que es posible aceptar como legítimas aquellas normas a las que todos dan su consentimiento. El principio básico de la ética discursiva de Habermas dice que solo pueden pretender validez aquellas normas que cuentan con la aprobación de todos los participantes en un discurso.

Este principio se basa en la idea de que, en el momento en que alguien comienza una argumentación, está respetando ciertas reglas a las que ya no puede sustraerse. Quien habla debe aceptar siempre estas reglas, pues de lo contrario incurre en una contradicción. Estas reglas del discurso son, por ejemplo: ninguna coacción exterior debe impedir el discurso, tiene validez el mejor argumento o todos deberían tener la misma oportunidad de participar en el discurso. Para hacer efectivas estas reglas, han de institucionalizarse procedimientos que posibiliten y garanticen la participación del mayor número de interesados en las discusiones sobre cuestiones normativas controvertidas.

Así pues, la ética del discurso de Habermas tiene su punto de partida en la realidad de la experiencia vivida de los hombres. Se trata de una ética formal, pues considera que no existen normas eternas o independientes del hombre. Obviamente, al igual que Kant, Habermas también admite que los hombres pueden comunicarse racionalmente y ponerse de acuerdo en un discurso (aunque sea hipotético). Sin embargo, a diferencia de Kant o de Rawls, Habermas subraya continuamente que esta racionalidad comunicativa constituye el fundamento de una ética dialógica y no monológica. Las normas de la convivencia solo pueden fundamentarse en la misma argumentación dialógica, no en la especulación de una razón monológica.

Habermas ha reflexionado en muchos de sus escritos sobre la forma de realizar políticamente esta idea filosófica. «Democracia deliberativa» es el concepto clave en todas estas reflexiones. Con este concepto, Habermas quiere distanciarse, por una parte, de la posición comunitarista, que según él concede demasiada importancia a la tradición de valores compartidos por una comunidad y que, ajena a la realidad, parece entender la política únicamente como la autocomprensión normativa de una comunidad. Por otra parte, Habermas también se opone a un punto de vista puramente liberal que no concede

suficiente importancia a la dimensión social del ciudadano, y en el que la política solo parece aspirar a la defensa, o a la imposición, de intereses privados. En opinión de Habermas, los derechos no solo existen para proteger al ciudadano frente al Estado.

A diferencia de estas posiciones, la democracia deliberativa quiere institucionalizar procesos de formación de la opinión y de la voluntad que permitan, en la medida de lo posible, la participación de todos los miembros de una sociedad en la discusión sobre las cuestiones críticas de la vida en común. Aquí, la pluralidad de opiniones está garantizada por un espacio público formado espontáneamente, creativo y descentrado. El objetivo de dichos procesos es el logro de un consenso racional generado comunicativamente. Solo así es posible legitimar las normas de la convivencia y motivar a los hombres a incorporarlas en su propio mundo de la vida. De este modo se transforma también la legitimación de los procesos democráticos. Según Habermas, democracia no significa solamente la dirección de los procesos sociales por parte de los políticos elegidos, sino que también implica prestar especial atención a la sociedad civil. El proceso democrático

ya no [extrae] su fuerza legitimadora solamente, ni tampoco fundamentalmente, de la participación y de la expresión de la opinión, sino de la accesibilidad general de un proceso deliberativo en el que se funda la expectativa de resultados aceptables racionalmente. Esta concepción teórico-discursiva de la democracia transforma las condiciones teóricas de legitimidad de la política democrática (Habermas, 1998: 166).

Ya antes del 11 de Septiembre, pero sobre todo después, Habermas ha planteado, tanto en el discurso científico como en el público, la cuestión de si, y de qué modo, estas ideas pueden transferirse al plano global de la política mundial. En su innovador escrito sobre *La constelación posnacional*, Habermas se ocupa de esta cuestión de manera ejemplar. A su juicio, la globalización representa un enorme desafío para la concepción tradicional de la democracia deliberativa. El Estado territorial o social soberano, que estaba basado en identidades sociales más o menos homogéneas, se enfrenta actualmente a grandes procesos de transformación: las identidades colectivas se descomponen, los nuevos riesgos merman considerablemente la seguridad jurídica y la efectividad del Estado administrativo, y la soberanía tradicional del Estado territorial se confronta con nuevas pretensiones que se elevan tanto fuera como dentro de él. De este modo, la legitimación democrática del Estado nacional se pone radicalmente en cuestión.

Ciertamente, en la historia siempre ha habido fases de diferenciación en las que se han alternado tendencias de apertura y de cierre de las sociedades. Pero el ascenso de la liberalización que acompaña a la globalización actual comporta, según Habermas, un

enorme riesgo de enajenación del propio mundo de la vida. La integración sistémica se hace cada vez más fuerte, por ejemplo, sometiendo progresivamente al dictado económico la vida cotidiana de los hombres. Habermas también habla del peligro de un descarrilamiento de las sociedades modernas, pues la base en la que descansan sus instituciones (la comunicación orientada al entendimiento) amenaza con fracturarse. Por esto, Habermas aboga por un reforzamiento del mundo de la vida y de la acción comunicativa en tiempos de globalización.

Ante los procesos globales, Habermas también alerta sobre la posibilidad de que en el plano global se allane el camino para el restablecimiento de un esquema amigo/enemigo «à la Carl Schmitt», bloqueándose así los procesos comunicativos. Frente a esta posibilidad, Habermas quiere fomentar una «política interior mundial transnacional» que busque legitimaciones democráticas para las decisiones más allá del Estado nacional. A este efecto, hay que prestar atención a los argumentos y los intereses recíprocos de los distintos actores en el plano global. Aquí es de aplicación el mismo principio: la política solo puede llegar a una solución cooperativa de los nuevos problemas mundiales a través de la argumentación y de la discusión.

La sociedad civil global puede desempeñar un papel muy especial en este proceso. Los actores de la opinión pública mundial pueden hacer que los problemas de los hombres se escuchen en todo el mundo, y de este modo impulsar una discusión común sobre sus posibles soluciones. Pero esto solo es factible mientras los medios globales no distorsionen el mensaje de la sociedad civil mediante una lógica puramente económica, minando de este modo su potencial creativo. En tanto que altavoz político, las organizaciones no gubernamentales son una parte importante del sistema global multinivel que hay que reforzar y proteger.

Para Habermas, la historia de la Unión Europea es un ejemplo paradigmático de sistema global multinivel. Tras las experiencias de la guerra, Europa ha buscado una forma modélica de relacionar entre sí las distintas opiniones políticas en procesos de negociación conjunta. Se han creado instituciones políticas que se extienden a distintos planos conforme al principio de subsidiariedad. Esto también ha tenido como resultado una transformación de las competencias del Estado nacional en Europa. Las instituciones de la ue constituyen hoy, de forma complementaria a los Estados nacionales, una base importante para abordar conjuntamente problemas que trascienden fronteras.

La cuestión política fundamental en el plano global es cómo pueden organizarse o

institucionalizarse, también en este plano, estos procesos deliberativos. Para lograr este objetivo se precisa –y en este punto los argumentos de Habermas coinciden plenamente con el modelo de la gobernanza global– una mezcla de mecanismos de regulación en distintos planos: Habermas hace el mismo hincapié en el Estado nacional, en tanto que importante componente de instituciones internacionales, que en el fortalecimiento del derecho internacional y de la sociedad civil global. Políticamente, la sociedad mundial solo puede imaginarse de forma realista como un sistema multinivel.

Naturalmente, Habermas también se da cuenta de los problemas que bloquean estos procesos deliberativos. El terrorismo global, por ejemplo, que aprovecha la vulnerabilidad de sistemas complejos atacando objetivos simbólicos, representa un gran desafío para una política mundial basada en el principio de la democracia deliberativa. Habermas interpreta el terrorismo como una patología comunicativa en el sentido de que interrumpe la comunicación, aumenta la desconfianza y acelera la espiral de violencia. A pesar de ello, para Habermas, el terrorismo no contradice fundamentalmente las ideas de la ética discursiva y de la democracia deliberativa. La violencia terrorista es ciertamente una rentabilización cínica de la vulnerabilidad del mundo occidental, que se debe, entre otras cosas, a la falta de los correspondientes sistemas de seguridad jurídica y económica en el plano global. Pero el terrorismo no excluye esencialmente la posibilidad de que también haya un entendimiento discursivo en este plano, pues, según Habermas, el entendimiento discursivo está presente en igual medida en las experiencias cotidianas de los hombres de todas las culturas. Si el modelo del discurso se ha conservado en la vida cotidiana durante tanto tiempo y en tantas culturas, ¿por qué habría de fracasar en el discurso intercultural global?

Desde el punto de vista de la teoría deliberativa, pues, es necesario fomentar modelos políticos comunicativos en el plano global. Para Habermas, aquí lo más importante es que los hombres se enfrenten a los desafíos de la dinámica global como cosmopolitas activos. Esta es también la razón por la que, en su opinión, una concepción de la política mundial no debe prestar atención únicamente al Estado o a los actores colectivos, sino también a los individuos particulares. Esta observación está presente en su reflexión sobre el derecho cosmopolita kantiano. Con la idea del derecho cosmopolita, Kant había considerado a los individuos como portadores de derechos independientemente de los Estados. Sin embargo, como hemos visto, Kant había menospreciado las potencialidades del derecho cosmopolita y, en cambio, había concedido excesiva importancia a los

Estados frente a los ciudadanos del mundo. Esta decisión teórica de Kant es, para Habermas, errónea, pues lo más importante del derecho cosmopolita es precisamente su énfasis en el individuo cosmopolita en cuanto tal. La comprensión del mundo globalizado como asociación de ciudadanos cosmopolitas libres e iguales debería, por lo tanto, encontrar un eco mayor en las cuestiones actuales de la política mundial.

La ironía liberal en el contexto global (Richard Rorty)

Desde el punto de vista de la historia de las ideas, el pensamiento de Rorty ha de situarse en el horizonte de la posmodernidad. La progresiva diferenciación de las sociedades actuales, el énfasis en la individualización y en la autorrealización y la experiencia del pluralismo marcan profundamente la obra filosófica de Rorty.

Al comienzo de su carrera, sin embargo, Rorty estuvo fuertemente enraizado en la tradición de la filosofía analítica estadounidense, cuyo propósito era alcanzar enunciados claros y precisos sobre la realidad a través de una reflexión sobre el lenguaje. Tras estudiar en Chicago con Rudolf Carnap, en Yale y en Princeton conoce a fondo el pensamiento de los filósofos analíticos. Con el paso del tiempo, sin embargo, Rorty comprende que esta búsqueda de exactitud en el lenguaje va demasiado lejos y, frente a ella, perfila paulatinamente su propia posición filosófica. Su idea fundamental es que no existe una verdad única que haya de captarse exactamente, sino que la verdad ha de pensarse en plural. Como los hombres ya no son capaces de evaluar definitivamente estas verdades, no tienen más opción que defender la verdad que consideran más plausible en razón de su propio contexto histórico y cultural. En el caso de Rorty, este contexto es el pluralismo de las democracias occidentales. Esta es su verdad política, la verdad de la que está convencido y la que aporta al discurso global.

Este distanciamiento de los supuestos fundamentales de la filosofía analítica se refleja de forma concreta en su trayectoria profesional. Rorty ya no quiere seguir haciendo filosofía como ciencia analítica, sino como literatura, es decir, como una interpretación del propio contexto histórico y cultural. De este modo, acaba dando definitivamente la espalda a la clásica docencia universitaria de la filosofía analítica, ocupando en 1982 el cargo de profesor de Ciencias Humanas en la Universidad de Virginia, y en 1998 el de profesor de Literatura Comparada en la Universidad de Stanford.

Rorty atribuye fundamentalmente este giro a la metafísica. En su opinión, la metafísica tradicional, en general, y las implicaciones metafísicas de la filosofía analítica,

en particular, ofrecen una seguridad tan solo aparente y olvidan que el pensamiento y el lenguaje humanos están siempre ligados a un contexto. No existe una verdad absoluta – esta es la tesis fundamental que Rorty no se cansa de repetir. Para él, reconocer la posibilidad de múltiples interpretaciones y su dependencia de un contexto implica, en última instancia, adoptar una actitud irónica. «Ironía» no se entiende aquí en su acepción coloquial, sino que significa, enlazando con la filosofía romántica, conciencia de la contingencia. Ser irónico significa aceptar la contingencia y mostrarse escéptico frente a exageradas pretensiones de verdad.

El metafísico tradicional, sin embargo, se aferra a una verdad universal, busca argumentos para la eternidad y pretende adentrarse en la senda aparentemente segura de la filosofía. Rorty, por el contrario, prefiere el tipo de filósofo que muestra marcadas inclinaciones literarias. Este reconoce que no hay una verdad absoluta y, en lugar de consagrarse a la búsqueda de esta verdad, escribe sátiras y aforismos que quieren ayudar a recuperar la originaria admiración filosófica. Así pues, el tipo de filósofo preferido por Rorty reacciona a la contingencia con el ingenio y la creatividad.

La filosofía política de Rorty descansa sobre esta deconstrucción del pensamiento metafísico. Su eje central es la distinción entre lo público y lo privado. En opinión de Rorty, hoy muchos no toman en serio esta distinción y vinculan demasiado fuertemente el ámbito de la autorrealización individual con el ámbito público. Él, en cambio, propone dejar la autocreación literaria y la explicación metafísica del mundo para el ámbito privado. Esto no significa que desprecie este ámbito, pero considera que de él no puede derivarse ninguna exigencia política. En este ámbito, los hombres crean su propia verdad, pero lo que no deberían hacer es comportarse como si esta fuese una verdad universalizable filosóficamente y de la que incluso pudiesen extraerse conclusiones políticas. Este es el motivo por el que Rorty rechazaría una relación tan estrecha entre mundo de la vida y espacio público como la que tiene en mente Habermas.

Según Rorty, hoy las reivindicaciones políticas ya no pueden basarse en interpretaciones de la sociedad o en valores asegurados metafísicamente. Su único fundamento es la experiencia generalmente compartida de que los actos de crueldad son lo peor que los hombres pueden hacer. La crueldad ha de evitarse, es decir, hay que ser solidarios con los que sufren. Solidaridad no se entiende aquí como un reconocimiento metafísico de lo humano en todos los hombres, sino como la comprensión de que, en verdad, todas las diferencias culturales o políticas son insignificantes ante la experiencia

del sufrimiento. La solidaridad, elegida como reacción ante el sufrimiento, también es una forma históricamente contingente, pero es la única forma de ocuparse de los asuntos que conciernen a los hombres en el ámbito público. El que reconoce esto, es un verdadero liberal: de este modo, Rorty se sitúa claramente en la tradición de las éticas liberales.

El objetivo de la reflexión filosófica de Rorty es reforzar esta concepción de la ironía liberal: contra la metafísica tradicional y por la contingencia histórica del pensamiento y del lenguaje, o por una superación del sufrimiento a través de la solidaridad. La democracia occidental y, de manera especial, los derechos humanos son la expresión de este pensamiento liberal –el contexto cultural propio de Rorty. Naturalmente, para él no puede haber ninguna fundamentación metafísica última de los derechos humanos, sino que estos representan más bien una guía, etnocéntricamente condicionada, para la superación del sufrimiento. Por esto, en su opinión, las discusiones teóricas sobre la fundamentación de los derechos humanos no llevan muy lejos. La filosofía no tendría que tratar de aliviar a la humanidad con esa clase de verdades ahistóricas, sino que debería alentarla a una acción responsable adoptando el punto de vista liberal. Los derechos humanos pueden ser de ayuda en esta tarea.

Pero ¿cómo aplica Rorty su concepción filosófica al tema de la globalización? Su escrito *Forjar nuestro país* (1999) ofrece una indicación a este respecto. En este escrito, Rorty desarrolla sus reflexiones sobre la globalización y la política mundial a través de una discusión con los intelectuales de la izquierda estadounidense. Rorty echa en falta en ellos un vínculo emocional con su país y con su propia tradición política –con el liberalismo político, en el caso de Estados Unidos. Este vínculo, sin embargo, es importante para la formación de identidades sociales en la época de la globalización. Rorty admite que el orgullo nacional es problemático cuando se convierte en chovinismo militar, como ocurre cada vez más a menudo desde el 11 de Septiembre. No obstante, esto no puede hacer que el vocabulario liberal de la comunidad caiga en el olvido.

Según Rorty, este es precisamente el riesgo que corren los intelectuales de la izquierda estadounidense. Lo único que hacen es política cultural y no tienen una visión de país. Con la mirada puesta en Michel Foucault, estos intelectuales solo se interesan por una teorización de la sociedad vacía de contenido y están obsesionados con la cuestión del poder. Pero de esta forma no pueden presentar ninguna alternativa real al modelo de la economía liberal de mercado.

Son precisamente los intelectuales quienes deberían defender las libertades y los

derechos básicos liberales en los asuntos globales, pues son el mejor remedio contra la crueldad. En la historia todavía no se ha encontrado la forma adecuada de realizar políticamente la solidaridad. Por esto, los hombres deberían defender el programa «La paz a través de una economía de mercado global» y la necesidad de una «policía mundial» que vele por la occidentalización del mundo, entendida como la superación liberal de la crueldad. El fomento de los valores liberales –en ocasiones hasta con medios militares– es para los oprimidos de todo el mundo la única esperanza para superar el sufrimiento y la crueldad. Por esta razón, Rorty da a los intelectuales de izquierda el siguiente consejo: dejar de teorizar y movilizar los restos de orgullo nacional liberal para la construcción de una sociedad mundial liberal.

Por otra parte, la concepción liberal de la globalización y de la política mundial de Rorty se muestra de forma ejemplar en las discusiones sobre la guerra contra el terrorismo que siguieron a los atentados del 11 de Septiembre. Rorty consideró que, en tanto que liberal irónico responsable, era su deber participar en estas discusiones. En ellas, su posición no consiste en una argumentación completamente cerrada, sino que es más bien el intento de representar los intereses de la ironía liberal en las diferentes situaciones cambiantes.

En febrero de 2002, Rorty empieza a simpatizar con los 60 científicos estadounidenses, entre los que están Francis Fukuyama (1952) y Samuel Huntington (1927), que en un comunicado público titulado *What we are fighting for* interpretan la guerra contra Afganistán como una guerra justificada moralmente. Rorty hace suyo este punto de vista en sus manifestaciones, aunque subraya que a él no le importa tanto la justificación moral de la guerra (que no sería sino una nueva búsqueda de verdades últimas), cuanto la difusión del pensamiento occidental y la defensa de los derechos humanos, para la que el uso de la fuerza es lícito en caso de necesidad.

Para Rorty, el objetivo de la política mundial vuelve a ser aquí la occidentalización del mundo, y con ella la propagación del liberalismo. Con los enemigos del liberalismo no se puede ni se debe ser solidario incondicionalmente. Desde esta postura se justifica también cierto escepticismo frente a las posibilidades de un entendimiento más allá de fronteras culturales, pues, en opinión de Rorty, este diálogo intercultural ayuda poco a disminuir el sufrimiento. En una entrevista publicada en el *Süddeutsche Zeitung* (20-11-2001), Rorty hace especial hincapié en esta idea:

No espero nada de ese diálogo. En los dos siglos que han transcurrido desde la Revolución Francesa, se ha

desarrollado en Europa y en América una cultura humanista secular que ha permitido eliminar muchas desigualdades sociales. Todavía hay mucho que hacer, pero en lo fundamental Occidente está en el buen camino. Yo no creo que Occidente haya de aprender nada de otras culturas. Nuestro objetivo debería ser más bien occidentalizar el planeta.

Estas declaraciones presentan claramente un rasgo de realismo político, el mismo que justifica las aspiraciones hegemónicas de Estados Unidos (entendidas como occidentalización del mundo).

Frente a esto, sin embargo, hay otra faceta del pensamiento de Rorty que se muestra especialmente en su interpretación de la política interior de eeuu en la época del terrorismo. Para Rorty, uno de los principales efectos del terrorismo es la reacción del mundo occidental al mismo, es decir, el ataque al orden liberal mediante una intervención masiva en las libertades y los derechos básicos.

El trasfondo de este diagnóstico de Rorty es el hecho de que a los políticos occidentales les resulta difícil determinar conceptualmente el terrorismo con la ayuda del vocabulario tradicional. A diferencia de las guerras conocidas hasta ahora, el terrorismo no responde a unos objetivos claramente definidos, como, por ejemplo, la conquista de un país. Se trata más bien de un ataque a los símbolos del mundo occidental o, mejor dicho, a todo un modelo de civilización. Además, los terroristas ya no están ligados a unos países determinados, no son ni soldados enemigos ni criminales en el sentido habitual del término. Según Rorty, este difuso perfil del terrorismo hace que el mundo occidental tenga serios problemas para saber cómo puede y cómo debe enfrentarse políticamente a él.

Para Rorty, el mejor ejemplo de esto son los políticos estadounidenses, a quienes les resulta extremadamente difícil reaccionar de forma adecuada a la ambigüedad del terrorismo. Por una parte, eeuu interpreta el terrorismo como una guerra, lo cual pasa por alto la esencia misma del terrorismo. Por otra parte, la política exterior estadounidense actúa como si pudiese garantizar completamente la seguridad por medio de la guerra contra el terrorismo y de la intervención militar. Pero, a juicio de Rorty, esto es imposible. Es precisamente por esto por lo que sus manifestaciones sobre la guerra de Irak son ya muy distintas de las que había hecho anteriormente en relación con la guerra de Afganistán. Para él, la intervención militar en defensa del liberalismo ha terminado cobrando un carácter iliberal, llevándose a sí misma *ad absurdum*.

La sospecha de que la guerra contra el terrorismo es potencialmente más peligrosa que el propio terrorismo es, para Rorty, una sospecha totalmente justificada. En eeuu, el

Estado muestra la mayor severidad y socava la separación entre lo público y lo privado que Rorty defiende tan fervientemente. Para él, el Patriot Act del gobierno Bush impone un control y una censura que recuerdan al «Estado Big Brother» de George Orwell (1903-1950). Las instituciones democráticas corren el riesgo de debilitarse. Estados Unidos olvida su propia tradición liberal y se convierte en un tirano. Frente a esto, Rorty defiende la necesidad de volver a dotar de mayor protección al ámbito privado y de ser solidario con quienes sufren a consecuencia del desprecio por la separación entre lo público y lo privado. El abandono de la política de ocultación, el cese de las medidas antiliberales en materia de política interior y el fortalecimiento de una opinión pública crítica son, por lo tanto, de enorme importancia para Rorty.

A fin de cuentas, tanto el terrorismo como la guerra contra el terrorismo son un ataque a la distinción entre lo público y lo privado, que Rorty considera fundamental. El 11 de Septiembre representó un atentado contra esta tajante separación, pero la política antiliberal del gobierno estadounidense de años pasados lo ha sido en igual medida. Con todo, Rorty se aferra al fin político de la occidentalización del mundo. Pero, en lugar de sumir al mundo en un permanente estado de guerra interior y exterior, habría que volver a acentuar la distinción entre lo público y lo privado, y combatir solidariamente la crueldad. Así, por ejemplo, Europa no debería seguir solicitando los favores de EEUU, sino reforzar el pensamiento liberal erigiéndose en un contrapeso sólido a EEUU.

El universalismo reiterativo (Michael Walzer)

La posición filosófica de Michael Walzer ha de interpretarse en el contexto del debate entre liberalistas y comunitaristas de la década de los ochenta. En este debate, Walzer está del lado del comunitarismo –una tradición ética cuyos supuestos fundamentales hemos presentado en el capítulo dedicado a la ética de la globalización. La obra más importante de Walzer durante la fase álgida de este debate fue publicada en 1983 con el título *Las esferas de la justicia*. Esta obra es una respuesta comunitarista a la *Teoría de la justicia* de Rawls.

A modo de contraproyecto a la teoría liberal de la justicia de Rawls, Walzer argumenta que la filosofía no puede fundamentar reglas universales para la distribución justa de bienes. Los bienes sociales se valoran distintamente en las diferentes esferas y se distribuyen conforme a los criterios propios de cada una de ellas. El propósito de Walzer no es desarrollar una teoría abstracta y universalmente válida de la justicia, sino una

concepción más concreta de la justicia que tome en consideración los contextos sociales.

El punto de referencia de su reflexión sobre la justicia es siempre una comunidad política concreta, caracterizada por la conciencia de compartir un lenguaje, una historia y una cultura. La justicia, por lo tanto, es siempre un concepto relativo a la tradición y a la estructura de cada comunidad. Walzer objeta a Rawls que los principios de justicia no pueden buscarse detrás de un velo de la ignorancia, sino en el contexto de unas experiencias históricas y culturales concretas. Así pues, la justicia está arraigada en todo aquello que constituye una forma de vida común. «Pasar por alto esto significa (siempre) ser injusto», dice lacónicamente Walzer.

Cada comunidad tiene, pues, su propia concepción de la justicia, una concepción que ha de tenerse en cuenta y sobre la que hay que reflexionar. La justicia no existe nunca como principio atemporal abstracto, sino solamente como realización concreta. Esta es también la razón por la que Walzer considera que no puede haber principios universalmente válidos para la distribución de bienes, sino que el valor social de los bienes determina también su distribución: una distribución solo puede ser justa en relación con el valor de los bienes en el seno de una sociedad. Este valor social se transforma continuamente con el paso del tiempo –y con él, naturalmente, el concepto de justicia.

Walzer ilustra esta idea con el ejemplo de las sociedades occidentales. Afirma que en muchas sociedades occidentales suele absolutizarse uno de los bienes, concretamente el dinero. El predominio del dinero es el resultado de haber puesto este bien por encima de todos los demás. Walzer también habla del predominio del dinero como una ideología. Así, interpreta el libre comercio como la ideología de los grandes capitales. Walzer arremete contra la preponderancia de unos bienes sobre otros, pues no se corresponde con la diversidad de bienes. En las comunidades hay distintos bienes, y, por lo tanto, distintas esferas de la justicia. En cada una de estas esferas tienen prioridad ciertos bienes. Estas esferas de la justicia han de tenerse en cuenta y respetarse; de lo contrario, una sociedad adquiere rasgos ideológicos o totalitarios.

Las distintas esferas de la justicia no pueden, pues, armonizarse en una reflexión abstracta como hace Rawls. De lo que se trata es, antes bien, de establecer un equilibrio entre ellas. Walzer se refiere a este equilibrio como «igualdad compleja». Esta igualdad implica el mantenimiento de la mayor diversidad posible de justicias. Naturalmente, la exigencia de independencia de las distintas esferas de la justicia representa un gran

desafío para toda sociedad. La justicia no puede realizarse conforme a un único esquema. Los bienes de cada esfera deben analizarse, valorarse y distribuirse de acuerdo con su naturaleza. La mejor forma de lograr este equilibrio en un Estado de bienestar es a través de una elevada participación ciudadana, y confiriendo un gran valor a la educación. Por esta razón, Walzer aboga por un «socialismo democrático descentralizado».

En estas reflexiones se expresa claramente el rasgo comunitarista de su teoría. Frente a las teorías liberales, Walzer subraya las diferencias sociales, sobre todo en forma de vínculo con familias, culturas, Estados o comunidades morales. En su opinión, las teorías liberales insisten demasiado en el individuo y no conceden suficiente importancia a la comunidad. Además, se aferran a una supuesta racionalidad universalmente válida que, como en el caso de Rawls, pretende fundamentar unos principios de justicia universales. Incluso en Habermas, que entiende la racionalidad en términos de razón comunicativa, esta creencia está presente en forma de armonización de las diferencias en el discurso racional. Habermas tampoco presta suficiente atención a las diferencias culturales como parte de los discursos sociales.

Pero ¿qué consecuencias tiene este énfasis en las distintas esferas de la justicia para la reflexión sobre la globalización? Durante los últimos años, Walzer ha reelaborado continuamente su posición sobre las cuestiones globales y en ella se ve en seguida claramente que, a pesar del énfasis en las diferencias, Walzer no es un relativista. Ciertamente, Walzer subraya que la diversidad cultural de horizontes axiológicos es de enorme importancia en la época de la globalización. Pero, al mismo tiempo, muestra que los hombres de todo el mundo también desarrollan una moral global común partiendo de sus anclajes locales.

Así, Walzer distingue entre una moral densa y una moral tenue. El concepto de moral densa hace referencia a la moral compartida por una comunidad. Ante la dinámica global, Walzer quiere tomar en serio esta moral densa de los distintos grupos e impedir que las diferencias existentes entre las distintas representaciones morales se disuelvan irreflexivamente en una moral superior. Para él, es evidente que no existe una sola comunidad humana universal que pudiese apoyarse en esta moral densa. «Asimismo, esto significa que nuestra humanidad compartida jamás nos hará miembros de una sola “tribu” universal. El rasgo común más esencial de la raza humana es el particularismo: todos nosotros compartimos nuestras propias culturas “densas”» (Walzer, 1996: 110).

Esto abre el camino para la segunda moral, la moral tenue. Esta se ha desarrollado en el plano global como una moral formada por unas normas mínimas compartidas. La moral tenue se nutre de las representaciones morales densas y vive de ellas. Walzer interpreta los movimientos de protesta globales como la expresión de esta moral tenue, desarrollada por los hombres sobre el trasfondo de su propia moral densa. Las imágenes de las manifestaciones de 1989, en las que se ve cómo la gente sale a la calle para pedir un mundo libre, son un ejemplo paradigmático del desarrollo de esta moral tenue, pues estas imágenes se comprenden inmediata e intuitivamente en todo el mundo, independientemente de las tradiciones culturales.

Así pues, los hombres forman parte de comunidades morales locales densas y, al mismo tiempo, de la comunidad mundial, que se caracteriza por compartir una moral tenue. A consecuencia de la diferenciación de las sociedades modernas y de la individualización, sin embargo, esta relación es más compleja de lo que se piensa, pues, en el plano local, los hombres también forman parte siempre de diferentes grupos sociales y políticos. Las comunidades culturales (como los Estados) tampoco tienen una sola moral, sino que incluyen en sí mismas diversas comunidades y representaciones morales. La mayoría de las veces, los hombres forman parte de varias comunidades simultáneamente. Hoy en día ya (casi) no existen comunidades absolutamente cerradas. Así, el ciudadano del mundo se da cuenta de que su yo está «dividido», pues forma parte de diferentes tradiciones.

Para poder adecuarse a esta situación, la política mundial debe hallar un equilibrio entre las diferentes formas de autodeterminación existentes en la propia sociedad y en la sociedad globalizada. A este efecto, se requiere un constante ajuste entre las morales densas de las diversas culturas y la moral global tenue.

Basándose en este intercambio dinámico entre moral densa y moral tenue, Walzer desarrolla una concepción de un universalismo ético, al que no está dispuesto a renunciar, que tiene en cuenta las diferencias entre las morales densas. La moral tenue formada por los hombres en la dimensión global debe probarse continuamente a sí misma en cada uno de los desarrollos de la sociedad global. Por esto, el universalismo global es, según Walzer, un universalismo de la reiteración. La moral tenue se forma siempre de nuevo y vuelve a confrontarse con otras morales densas y otros desarrollos de la sociedad mundial. Se podría decir que de este modo el universalismo es dinamizado.

El universalismo de la reiteración obra principalmente dentro de los límites trazados por «nosotros y ellos»

–trata de «nuestra» razón y de la «razón de ellos», no de la razón en cuanto tal. Requiere respeto hacia los otros, que no son menos creadores de moral que nosotros. Esto no significa que las morales creadas por ellos y por nosotros tengan el mismo valor (o falta de valor). No existe ninguna medida de valor única y eterna [...], la reiteración es una actividad incesante e incesantemente discutida. La exigencia más universal de la moral, el principio esencial de todo universalismo, debe, por lo tanto, decir así: hemos de encontrar un camino para realizar esta actividad discutible y, al mismo tiempo, para vivir en paz con los otros actores (Walzer, 1996: 168).

Así pues, podemos señalar con Walzer que el respeto de las diferencias debe ser el punto de partida ineludible de cualquier ética de la globalización. Esta idea se encuentra también en el modelo de la gobernanza global. Además de insistir en las diferencias (culturales), la gobernanza global tiende a comprender universalismo y particularismo, unidad y diferencia, como dos aspectos interrelacionados. Esto implica que ha de prestarse la misma atención a ambos. Las reflexiones de Walzer apuntan precisamente a esta interrelación dialéctica entre unidad y diferencia, entre intereses particulares y pretensiones universales.

La democracia por venir (Jacques Derrida)

Jacques Derrida tardó mucho tiempo en expresarse claramente como un filósofo político. La mayoría de las veces, su posición ante la sociedad, la política o la cultura hubo de inferirse indirectamente descifrando sus reflexiones filosóficas generales. En los últimos 15 años de su vida, sin embargo, esto cambió. Derrida comenzó a expresarse directamente sobre cuestiones políticas, haciendo una interesante aportación al tema de la globalización.

El punto de partida de su pensamiento filosófico ha de situarse en el contexto de la crítica a la metafísica de la década de los sesenta. Mediante una deconstrucción del lenguaje humano inspirada en Martin Heidegger (1889-1976), Derrida muestra que durante mucho tiempo la filosofía hizo como si la escritura fuese algo secundario frente al objeto descrito. En cierto modo, la escritura se limitaría a ir cojeando detrás de un objeto aparentemente atemporal. La delimitación de los objetos también se daría de forma aparentemente clara (aquí la mesa, allí la silla). Por esto, muchos filósofos concluyeron que el hombre piensa mediante opuestos claramente inteligibles.

Frente a esto, Derrida muestra que, por una parte, el lenguaje no es algo secundario frente al objeto y, por otra, que toda palabra está siempre inserta en una red de relaciones históricas y textuales. De este modo, el significado solo puede explicarse a partir de diferencias que se ramifican complejamente. Si se presta mayor atención, se comprueba

que los significados nunca pueden fijarse completamente. Al contrario, estos se transforman constantemente. Con la deconstrucción, Derrida desarrolla una forma de pensamiento que pretende dar cuenta de este aspecto fundamental del pensamiento y del lenguaje humanos. Su principal objetivo es detectar las contradicciones existentes en el seno de pares de opuestos aparentemente claros. ¿Qué son estos opuestos reprimidos o ignorados? ¿Cuán contradictorias son estas contraposiciones aparentemente fijas? La deconstrucción rastrea estas fuertes contraposiciones y estos significados ocultos y los hace explícitos.

En el ámbito del lenguaje de la ética o de la política, también existen pares de opuestos aparentemente claros que hay que deconstruir. En el lenguaje coloquial, por ejemplo, la violencia suele entenderse como algo exterior, como un fenómeno que aparentemente puede describirse de forma clara. Derrida muestra que la violencia es más que esto, y que de sus otros muchos aspectos apenas se habla. La violencia también es inherente, por ejemplo, a la misma escritura. En la represión de otros significados o en el establecimiento de tabúes, el lenguaje humano se muestra como un lenguaje violento. Son precisamente estas formas ocultas de violencia las que la reflexión ética ha de hacer explícitas. La deconstrucción permite descubrir la violencia en el lenguaje y tomar conciencia de ella. Naturalmente, esto no elimina de forma automática estas formas de violencia, pero al menos permite reconocerlas. Tomar conciencia de un tabú puede ser el primer paso hacia el logro de un lenguaje político menos violento.

Sin duda, el ejemplo más conocido de deconstrucción derridiana en el ámbito de la ética es, como no podía ser de otra manera, la reflexión sobre la justicia. Aquí, el propósito de Derrida es cuestionar la contraposición aparentemente clara entre lo justo y lo injusto e indagar las posibilidades de un discurso convincente sobre la justicia.

El punto de partida de su reflexión es la relación de mutua dependencia entre derecho y justicia. La justicia se realiza en las democracias a través del derecho. El problema, sin embargo, es que la generalidad de la norma jurídica solo puede adecuarse parcialmente a la particularidad del caso concreto. Cada caso es diferente, por lo que requiere una interpretación propia. Una norma general solo puede valer parcialmente para un caso concreto. Por esto, el acto de justicia es siempre un acto limitado y, sin embargo, precisa siempre del derecho. Un juez justo no es una máquina de interpretar el derecho, pero tampoco puede quedarse en la indecisión. Será un juez justo si es capaz de reflejar exactamente en su proceder esta paradójica tensión.

La justicia es, pues, el fin al que aspira el derecho, pero en verdad es una experiencia de la imposibilidad. Es precisamente en esta experiencia aporética donde se muestra indirectamente el contenido positivo de la justicia. No se puede decir nunca que una decisión o una persona son justas, y a pesar de esto la justicia, en tanto que idea, permanece como el fin al que se aspira. Si bien es cierto que la justicia jamás puede realizarse plenamente, es un importante punto de orientación para la acción política. Por esta razón, Derrida subraya que cuando hablamos de justicia deberíamos añadir siempre la palabra «quizá». La justicia solo puede (quizá) darse, pero no puede planificarse ni realizarse técnicamente.

Derrida liga sus reflexiones sobre la globalización a esta concepción de la justicia. La base de la política mundial parece ser hasta hoy la soberanía del Estado. La mayor parte de las veces, esta soberanía se presenta como un círculo cerrado en sí mismo que teóricamente no necesita ninguna legitimación externa. En verdad, el único fundamento de la soberanía es siempre ella misma: un Estado es soberano porque es soberano, podríamos decir hiperbólicamente. En el segundo capítulo de esta introducción hemos mostrado que, ante los actuales procesos globales, esta concepción de la soberanía ya no puede sostenerse. Por esto, ante una mirada más atenta, para Derrida la independencia de un Estado también consiste únicamente en una compleja relación con las distintas influencias globales.

La visión derridiana de la política mundial arremete contra cualquier reacción violenta a esta disolución de soberanías claramente definidas. El fin de la política mundial debería ser, antes bien, una forma nueva y abierta de hospitalidad. Esta debería mostrarse como una hospitalidad incondicional. Así, por ejemplo, las sociedades deberían ser hospitalarias con los ciudadanos del mundo a quienes los flujos migratorios globales llevan a otras partes del mundo.

Esto requiere, a su vez, abrir el concepto de tolerancia. Hasta la fecha, la mayoría de las sociedades occidentales presenta una forma de hospitalidad y de tolerancia meramente condicional. Según Derrida, la tolerancia suele entenderse como una hospitalidad controlada, y su práctica tiende en última instancia a la protección de la propia soberanía. El problema de esta forma condicional de tolerancia es, según Derrida, que no permite integrar a los excluidos en la sociedad. Frente a ella, Derrida tiene puestas sus esperanzas en una nueva forma de tolerancia que se muestre como una hospitalidad incondicional para con el visitante. Una tolerancia así entendida está abierta a lo

imprevisible, no clasifica claramente a los hombres por fronteras y tolera, incondicionalmente.

Después del 11 de Septiembre, sin embargo, en el plano global se ha propagado una nueva intolerancia que clasifica ostensiblemente los grupos humanos por medio de claras contraposiciones. El concepto de «Estado canalla» es, para Derrida, la expresión paradigmática de esta manera de pensar. Obviamente, este concepto es siempre una interpretación, pues con él se aclara contra quién está justificada la violencia. El problema surge cuando Occidente determina a quién hay que considerar como un canalla. El propio Occidente acaba convirtiéndose entonces en un canalla, pues pasa por alto la imposibilidad de las determinaciones y las interpretaciones últimas. Con la guerra de Irak, son los propios EEUU los que, a juicio de Derrida, se han convertido en un Estado canalla. Por esta razón, aboga por prescindir totalmente de este concepto.

Para Derrida, la guerra contra el terrorismo es parte de la globalización. Él interpreta esta guerra como una forma de enfermedad autoinmune, pues con la guerra contra el terrorismo los países occidentales destruyen su propio sistema inmunitario, que se basa en el vínculo entre razón, moral y derecho. Pretendiendo proteger la democracia, estos países, y especialmente EEUU, se sirven de conceptos y de estrategias políticas que son un ataque a la democracia misma. El énfasis en la ley del más fuerte, que acompaña a la retórica de los «Estados canallas», hace aún más virulenta esta enfermedad autoinmune.

De acuerdo con estas reflexiones sobre la justicia, en el plano global también debería atribuirse un importante papel al derecho en tanto que forma de realización de la justicia –aunque siendo consciente de las limitaciones del derecho–, pues en el plano global la construcción de un mundo justo también es una experiencia de la imposibilidad y, sin embargo, el fin al que se aspira incesantemente. Por esto, todo ciudadano del mundo debe contribuir, mediante su acción responsable, a hacer realidad esta visión. Derrida denomina a esta visión «democracia por venir».

La democracia por venir hace referencia a una imagen, a una visión que es transformada y renovada cada día por el pueblo. No es algo existente, pero a la vez es algo por lo que se puede y se debe trabajar. Hay cierta urgencia, pues el trabajo por la democracia por venir no puede postergarse o aplazarse. «Porque ella no espera y, sin embargo, se hace esperar. No espera nada, pero lo pierde todo si espera» (Derrida, 2003: 150 y sigs.).

Una democracia cosmopolita por venir busca, más allá de las estructuras de los Estados nacionales, nuevas formas de tolerancia y de hospitalidad incondicional. La democracia cosmopolita será siempre contingente y venidera. Su estructura será siempre aporética –

justamente en esto reside su fuerza. Derrida también habla de su venida como de una promesa, pues la democracia no existirá jamás de forma plena y, sin embargo, su promesa se renueva cada día. La democracia está viniendo, pero no llegando en el sentido de que pudiese estar aquí mañana. Al mismo tiempo, Derrida se niega a entenderla como una idea regulativa en el sentido de Kant, pues ni está aplazada indefinidamente ni es imposible. Es, más bien, la crítica política combativa y sin restricciones de la situación existente que está siempre aconteciendo. La idea de una hospitalidad incondicional, la extensión de lo democrático más allá del Estado y la búsqueda de una justicia global en el sentido de una justicia infinita: todo esto son formas concretas de la democracia por venir. De este modo, la democracia cosmopolita por venir también está ya aquí y ahora, pero solo en forma de un paciente quizá.

VI. Facetas de una filosofía de la globalización

El 11 de Septiembre, la «guerra justa» y la cuestión de la paz

La discusión actual sobre la globalización está fuertemente marcada por el 11 de Septiembre. Este acontecimiento ha puesto sobre el tapete tanto la cuestión de la relación entre culturas y religiones como la discusión sobre las posibilidades y los límites de las actuales instituciones políticas mundiales. El análisis de las posiciones filosóficas sobre la globalización que hemos realizado en el capítulo anterior ha mostrado que la cuestión del terrorismo y de una reacción política adecuada a este fenómeno ocupa hoy a muchos filósofos. Tanto es así que a veces se habla incluso de una filosofía posterior al 11 de Septiembre.

Uno de los temas importantes en esta discusión es, en primer lugar, la cuestión de si es posible determinar el terrorismo global desde el punto de vista del contenido. Rorty – como hemos visto– llama la atención sobre los problemas ligados a esta cuestión, y Derrida se expresa en términos muy similares, aunque su punto de partida es distinto. El terrorismo, que nació en Francia con el régimen del Terror instaurado por Robespierre, hoy es cada vez más difícil de determinar conceptualmente –esta es la tesis compartida por ambos. Establecer una distinción clara entre guerra y terrorismo es particularmente difícil. Asimismo, clasificar el terrorismo mediante categorías como estatal-no estatal o nacional-internacional es prácticamente imposible. Todo esto hace que, dependiendo de la perspectiva que se adopte, los terroristas sean situados en un lugar incierto entre el heroísmo y la criminalidad. Los filósofos se han esforzado siempre en clarificar los conceptos, por lo que el hecho de que el concepto se preste tanto más a una instrumentalización política cuanto mayor es su indeterminación resulta especialmente problemático desde el punto de vista filosófico. La frecuente vinculación de aspectos religiosos y políticos con el tema del terrorismo no hace sino agudizar este riesgo de instrumentalización.

Muchos filósofos consideran que en el origen del actual terrorismo global hay una rebelión contra el proyecto occidental de la modernidad. A través de violentos atentados, se forma una resistencia contra una modernidad de cuño capitalista que no solo se caracteriza por rasgos como la individualización o un concepto fuerte de racionalidad,

sino también por el puro interés y la desigualdad en las relaciones Norte-Sur. El mundo occidental –dice, por ejemplo, Habermas– hace las veces de «chivo expiatorio para las propias experiencias de pérdida, muy reales, que sufre una población arrancada de sus tradiciones culturales en el curso de procesos de modernización radicalmente acelerados» (Habermas, 2004: 19). Siendo una especie de reacción de defensa, el terrorismo global no tiene un objetivo realista (como podría ser, por ejemplo, la liberación de prisioneros o la revocación de decisiones políticas), sino que es una expresión violenta contra el modelo de civilización occidental en cuanto tal. En este sentido, Habermas interpreta el terrorismo como una patología comunicativa que interrumpe el discurso global y fomenta la espiral de violencia. Esto hace que la desconfianza y la violencia aumenten considerablemente en el mundo globalizado. A juicio de Derrida, la división del mundo en Norte y Sur, que se mantiene desde hace ya mucho tiempo, agudiza esta espiral de violencia, desempeñando un importante papel en la explicación del terrorismo global.

El terrorismo global aprovecha la vulnerabilidad del mundo globalizado. Ataca objetivos cargados de simbolismo y rentabiliza la escenificación mediática de la violencia. Derrida se ha ocupado intensamente del tratamiento mediático y social de los atentados terroristas del 11 de Septiembre. Subraya que referirse a este acontecimiento con la fórmula «El 11 de Septiembre» presenta rasgos de asimilación de un trauma. En la asimilación de un trauma, los hombres se confrontan una y otra vez con situaciones incontrolables. Mediante la repetición de la situación traumática, tratan de hacer frente al acontecimiento que la generó. Las imágenes del derrumbe de las Torres Gemelas del World Trade Center y la utilización de la fórmula «El 11 de Septiembre» como expresión fija son, según Derrida, indicios de que estamos ante un trauma. La fórmula «El 11 de Septiembre» sugiere que la pesadilla ya pasó. Las víctimas tienen que visualizar una y otra vez la situación traumática para asegurarse de que está superada.

La exigencia política de librar una lucha contra el terrorismo como reacción adecuada a las nuevas condiciones globales, por otra parte, es recibida críticamente por la mayoría de los filósofos, aunque una comparación de sus manifestaciones filosóficas también permite constatar cierta ambivalencia. Rorty es un claro ejemplo de ello. Por un lado, exige una occidentalización del mundo. Con los enemigos del liberalismo, que son crueles, no se debe ser solidario. Pero, al mismo tiempo, se muestra escéptico frente a las exageradas reacciones de la política interior y exterior estadounidense, que ponen en cuestión los fundamentos mismos del liberalismo. Según Rorty, si EEUU olvida su propia

posición liberal y se convierte en un tirano, la lucha contra el terrorismo corre el riesgo de pervertirse.

Esta ambivalencia también es clara en Walzer. Primero, en 2002, Walzer suscribe el comunicado de los intelectuales estadounidenses titulado *What we are fighting for*, al que ya nos hemos referido, y manifiesta su apoyo a la guerra de Afganistán por considerarla una lucha (moralmente) justificada contra el terrorismo. Poco tiempo después, ofrece una fundamentación filosófica de esta posición con la publicación del libro *Reflexiones sobre la guerra*.

Dado que la teoría de la guerra justa desempeña un papel importante en el conjunto de la filosofía posterior al 11 de Septiembre, y para poder analizar adecuadamente las reflexiones de Walzer, es oportuno, y merece la pena, echar un vistazo a la historia de la filosofía y a los distintos estadios que ha recorrido la reflexión sobre la guerra justa.

La teoría de la guerra justa tiene una larga historia. Ya en la Antigüedad se argumentó, por ejemplo, que el único fin que justifica tomar parte en una guerra es el establecimiento de la paz. Cicerón interpreta la guerra como un acto lícito mediante el que se expía la injusticia y se castiga a quienes violan el derecho. Pero, desde el punto de vista sistemático, es fundamentalmente Agustín de Hipona (354-430) quien, en el siglo v, da una respuesta teológico-filosófica a la pregunta por la guerra justa. Su doctrina de la guerra justa, de inspiración cristiana, determina hasta bien entrada la Edad Media la relación del cristianismo con la guerra en tanto que instrumento político. Para él, una guerra es justa cuando sirve para restaurar el orden jurídico. Las razones que justifican una guerra son la violación del orden jurídico o la amenaza del mismo. Pero una guerra no debe llevar a la aniquilación de otros grupos, sino que su única finalidad ha de ser el establecimiento de la paz con los vencidos. Además, el Estado es la única autoridad legítima para librar una guerra justa.

En la filosofía medieval, es sobre todo Tomás de Aquino (1225-1274) quien profundiza en los criterios de una guerra justa. Tomás de Aquino establece tres condiciones que ha de cumplir una guerra justa: a) derecho exclusivo del gobierno a declarar la guerra (*legitima potestas*); b) justificación, en el sentido de que exista un ataque exterior o interior al orden del Estado (*causa iusta*), y c) voluntad de restablecer la justicia (*recta intentio*). Ciertamente, de este modo se limita la posibilidad de una guerra ofensiva, pero no se excluye de forma expresa. Tomás de Aquino pone como ejemplo de causa justa la guerra defensiva preventiva contra los infieles.

Ante las frecuentes masacres cometidas contra quienes profesaban otra religión, estos criterios fueron restringidos por algunos pensadores de la Alta Escolástica, como, por ejemplo, Francisco de Vitoria o Francisco Suárez. Ambos subrayan muy claramente que la guerra habría de estar en concordancia con su objetivo, el establecimiento de la paz, es decir, que debería existir una proporcionalidad entre los medios y los fines. Cuando los daños causados por una guerra son claramente superiores a los daños evitados, se argumenta, no puede tratarse de una guerra justa. Además, hay que evitar hacer un uso desmedido de los recursos, tanto humanos como técnicos.

En la época moderna, algunos filósofos renunciaron a la teoría de la guerra justa a favor de una teoría de la paz. Kant es un buen ejemplo de ello. El fin último de la teoría de la paz de Kant es el establecimiento de un derecho internacional de fundamentación secular, y con la simple introducción de este nuevo planteamiento teórico Kant quiere limitar considerablemente las razones para una guerra. A pesar de esto, en la época moderna la cuestión de la guerra justa no se abandonó totalmente. Cuando se comparan las distintas posiciones, se da con algunos puntos fundamentales que ya han aparecido en esta exposición como criterios generales. Estos se dividen en dos grupos: razones y características de una guerra justa. Solo si se cumplen los criterios contenidos en estos dos grupos, puede hablarse con propiedad de guerra justa.

Como razones de una guerra justa (*jus ad bellum*) se mencionan, entre otras, la legítima defensa, la protección del vecino o aspectos humanitarios. El Estado es la única autoridad legítima para iniciar una guerra. Además, el fin de una guerra (coincidiendo plenamente con Agustín de Hipona) debe ser el fomento o el restablecimiento de la paz. La guerra justa se presenta siempre como el último recurso después de haber agotado los medios políticos y diplomáticos. Finalmente, una guerra justa también ha de tener una expectativa racional de éxito. Por otra parte, las características de una guerra justa (*jus in bello*) son: la población civil y los objetivos no militares no deben atacarse intencionadamente, ha de haber una proporcionalidad entre los daños o los costes de una guerra y los resultados que se esperan de ella, los enemigos no deben ser torturados y los prisioneros de guerra deben ser tratados con humanidad.

En la realidad global del siglo xx, y sobre todo tras las experiencias de las dos guerras mundiales, la onu se enfrentó al problema de que esta teoría de la guerra justa ofrece de todo menos unos criterios claros, y en la práctica no ha contribuido a una paz global duradera. Por esta razón, la Carta de Naciones Unidas insiste en la necesidad de una

convivencia pacífica y vuelve a restringir fuertemente las condiciones de una guerra justa. El uso de la fuerza como medio político queda totalmente prohibido, con lo que se pretende privar de legitimidad a las guerras arbitrarias entre Estados. De acuerdo con el deber de no intervención, a los ojos de la onu no hay ningún fin ni ningún propósito para los que la guerra sea un medio proporcionado.

Ya en la década de los ochenta, pero sobre todo después, en los años noventa, la cuestión de cómo se debe tratar a los regímenes injustos cobró cada vez más actualidad en el plano global. La caída del Muro no dio paso (como algunos esperaban) a la paz perpetua, sino a un gran número de conflictos violentos. Por esta razón, hoy Naciones Unidas trata de ayudar, con el instrumento de la intervención humanitaria, a quienes sufren los efectos de la represión.

Con esto hemos esbozado el contexto de reflexión sobre la guerra justa desde el punto de vista histórico. Frente a la situación actual, caracterizada por conflictos violentos y experiencias de injusticia, Walzer defiende que es necesario volver a reflexionar sobre las posibilidades y las condiciones de una guerra justa. Walzer considera que en los casos de injusticia masiva, como, por ejemplo, los atentados del 11 de Septiembre, las respuestas multilaterales en forma de guerra justa podrían considerarse como reacciones adecuadas y legítimas de la política internacional.

Pero, según Walzer, la intervención militar solo está justificada en los casos de violencia masiva (por ejemplo, en los casos de genocidio). Además, toda intervención requiere una discusión social y política sobre la estrategia apropiada y sobre su justificación moral. Por ello, no puede haber un derecho general a una guerra justa. Por otra parte, como existen muchas formas de terrorismo y de injusticia, para cada intervención hay que desarrollar unas estrategias políticas concretas y poner en marcha un proceso de reflexión moral específico.

Teniendo en cuenta todo esto, Walzer considera que las guerras justas son perfectamente concebibles. Enlazando con los criterios de una guerra justa establecidos por filósofos de siglos anteriores, Walzer introduce algunas condiciones adicionales: en una guerra justa no se puede golpear a inocentes ni sobrevalorar la propia técnica. Además, ha de haber una proporcionalidad entre los medios y los fines. Cuando se cumplen estos criterios, no solo es concebible una guerra defensiva, sino también una guerra preventiva, una idea que fue rechazada por filósofos anteriores a él.

No obstante, Walzer subraya que esta concepción de la guerra justa impide ampliar

arbitrariamente las posibles razones de una guerra. Su teoría de la guerra justa quiere, antes bien, restringir las razones legítimas de una guerra y establecer claramente los criterios que ha de cumplir una guerra justa. «La teoría de la guerra justa no (tiene) nada que ver con las cruzadas. Si hago la guerra por una causa santa, todo está permitido. En la teoría de la guerra justa se trata, en cambio, de restringir las posibles razones, los fines y los medios de una guerra» (Walzer, 2003: 84).

En este sentido, la guerra de Vietnam es para Walzer un ejemplo de guerra injusta, pues la forma en que se desarrolló llevó sus motivos *ad absurdum*. La guerra de los Seis Días librada por Israel en forma de ataque preventivo contra el ejército egipcio, en cambio, es para Walzer una guerra justa, pues esta guerra cumplió las condiciones mencionadas. Y en relación con la guerra de Afganistán, Walzer también llega a la conclusión de que esta guerra representó un uso legítimo de la fuerza militar. La guerra contra el terrorismo en Afganistán es para él, por lo tanto, una guerra moralmente justificada y, además, necesaria.

La teoría de la guerra justa sigue siendo el marco teórico en el que se mueve Walzer incluso después de iniciada la guerra de Afganistán. Cuando comenzó la guerra de Irak, Walzer volvió a recurrir a la teoría de la guerra justa para emitir un juicio sobre ella, pero esta vez llegó a una conclusión distinta, pues la guerra de Irak, en tanto que lucha contra el terrorismo, no cumple los criterios de una guerra justa, sobre todo porque no cumple el requisito de la proporcionalidad. Por esta razón, Walzer se manifiesta de forma tan crítica como Rorty en relación con la política exterior estadounidense en Irak.

La teoría de la guerra justa es hasta hoy una teoría controvertida, también entre los filósofos. Algunos de ellos objetan que el marco en el que esta teoría reflexiona sobre la solución de los conflictos globales está demasiado próximo al realismo hegemónico. Ciertamente, todos los filósofos reconocen que la paz está constantemente amenazada. Pero en su mayoría se muestran escépticos frente a las intervenciones militares –incluso en el caso de que se cumplan las condiciones de una guerra justa.

Este escepticismo no es gratuito. La constatación empírica de que la guerra difícilmente puede conducir al establecimiento de la democracia y de que socava siempre la paz a la que aspira el derecho internacional justifica el hecho de que muchos filósofos se vuelvan escépticos incluso frente a un concepto fuertemente restringido de guerra justa. La pregunta de si realmente se ha agotado todos los medios políticos y diplomáticos, o de si los medios empleados son proporcionados, no solo puede plantearse

en relación con la guerra de Irak. En última instancia, existe una contradicción fundamental entre el ideal democrático y la opción militar. En la lógica de la gobernanza global, por ejemplo, el poder de la sociedad mundial se manifiesta mucho más en la capacidad de cooperación que en el poder militar. Esto resulta especialmente plausible ante los conflictos violentos actuales.

Aunque en algunas situaciones excepcionales las intervenciones militares, tal como hoy las practica la onu, pueden ser realmente necesarias desde el punto de vista político, es muy dudoso que dichas intervenciones puedan calificarse de «justas». El empleo de medios militares, aunque necesario en casos excepcionales, contradice siempre esencialmente el ideal de justicia, por lo que hablar de una guerra justa es antes una forma de procurar una justificación poco creíble que de impulsar una discusión equilibrada sobre tales situaciones excepcionales.

La ética de la globalización esbozada anteriormente y una política mundial basada en el modelo de la gobernanza global intentarán, por lo tanto, que la reflexión no parta de la guerra, sino de la paz. Para ello, es importante observar atentamente la compleja interrelación de la realidad global que hemos descrito. El terrorismo global, podríamos decir con Habermas, no puede conducir a una nueva ontologización del esquema amigo/enemigo, que desatiende la relacionalidad de la realidad global y que, políticamente, favorece antes la violencia que la paz. Cuando se la considera más atentamente, la realidad global se muestra siempre mucho más compleja de lo que dicho esquema hace creer. La globalización no es, por lo tanto, una lucha de culturas, como ha propagado Samuel Huntington. Los vínculos culturales son ciertamente importantes, pero el mundo no consiste en unos cuantos grandes bloques culturales enfrentados estáticamente los unos con los otros.

El mundo islámico, por ejemplo, también es un mundo altamente diferenciado, y sus diferentes formas culturales conocen las más diversas opciones políticas. Esto explica el hecho de que las propuestas de cuño islámico en materia de política internacional sean de naturaleza totalmente distinta en Oriente Medio y en Indonesia, el país islámico más grande del mundo. A menudo, problemas puramente económicos y sociales son una razón importante para el surgimiento de tensiones que se instrumentalizan rápidamente desde el punto de vista cultural o religioso. Por esto, se precisa sistemas de seguridad a escala global que ayuden a dirimir conflictos a través de la comunicación. Sin duda, los problemas mundiales pueden resolverse más fácilmente mediante el diálogo de todos los

interesados que a través de guerras justas.

En el discurso actual sobre la globalización, sin embargo, la cuestión de las condiciones de una paz global suele seguir teniendo un papel secundario. Es precisamente la filosofía la que, con su reflexión sobre el tema de la paz, puede contribuir a dar un impulso importante a esta cuestión. Este énfasis en la paz frente a la guerra está dificultado por el hecho de que definir la paz es mucho más complicado que definir la guerra. Por esto, durante mucho tiempo, la mayoría de los filósofos se limitó a definir negativamente la paz como ausencia de conflictos violentos o como renuncia al uso directo de la fuerza. La investigación de la paz y los conflictos durante los últimos 50 años, en cambio, ha insistido en que la paz no solo puede describirse negativamente como ausencia de guerra y de violencia, sino que también puede describirse positivamente como una situación social determinada. La paz positiva significa, expresado en el lenguaje de la ética, la realización de determinados principios de justicia en una sociedad.

La filosofía de la Ilustración entendió ya el concepto de paz en este sentido amplio. Para Kant, por ejemplo, la paz es un producto ideal de la razón que hay que realizar en la vida política y social. Kant describe el orden de paz como una sociedad democrática que, por una parte, garantiza la mayor libertad a los ciudadanos y, por otra, intenta asegurar la paz mediante determinadas instituciones sociales.

En un sentido parecido argumenta el politólogo Dieter Senghaas (1940), que toma muchas ideas y argumentos del discurso filosófico. Senghaas identifica algunos de los rasgos constitutivos de una paz positiva duradera, a saber: una interdependencia positiva entre Estados vecinos, cierta simetría entre los Estados, también en lo que respecta a sus estructuras políticas, sociales y morales, el establecimiento de una variedad de referencias transversales en distintos planos y la creación de instituciones comunes en el ámbito de la colaboración formal (Senghaas, 1998). Si se quiere fomentar la paz en el plano global, todos los actores han de fomentar estos elementos constitutivos de la paz en todos los planos. Del entrelazamiento de dichos elementos puede surgir una cultura política para el tratamiento constructivo de los conflictos que fomente la paz en el seno de las sociedades, y que de este modo cree también las condiciones para una paz entre los Estados.

Fomentar la paz positiva es una tarea de todos los agentes activos en el plano global, y no solo de los Estados o de las instituciones internacionales. Sin duda, la paz será

siempre una utopía difícil de realizar, sobre todo porque, en un mundo complejo y en constante transformación, no existen instituciones capaces de garantizar un orden o una seguridad completos. Por esta razón, la paz no solo significa el final de los enfrentamientos bélicos, sino sobre todo la superación de las causas estructurales de la guerra mediante la construcción de estructuras sociales justas.

Filosofía y economía. Ideas para una reforma de la Organización Mundial del Comercio

La economía mundial es para muchos un aspecto importante de la globalización. Por esto, hemos de preguntarnos qué consecuencias tienen para este ámbito los argumentos filosóficos que hemos desarrollado en relación con una ética de la globalización y una política mundial. Estas consecuencias afectan a distintos planos. Pero lo primero que hemos de preguntarnos es qué opciones existen para una reforma política del marco institucional de la economía mundial. En este sentido hemos de considerar fundamentalmente la omc, que, como hemos visto, algunas teorías de la globalización interpretan como un buen ejemplo de regulación global. Desde el punto de vista ético, estas consideraciones se sitúan en el ámbito de la ética económica. Para profundizar en este tema se recomiendan los estudios sobre «Comercio mundial al servicio de los pobres» (2006), del Grupo Científico de Trabajo de la Conferencia Episcopal Alemana para Tareas de la Iglesia Universal, estudios en los que se basan los análisis que siguen a continuación.

La omc es una pieza fundamental de la actual estructura institucional de la política mundial. Es ella la que decide las reglas de juego en el ámbito del comercio mundial. El principal objetivo de esta organización es fomentar el comercio mundial a través de la supresión de aranceles y otras barreras comerciales. Para poder ofrecer una valoración ética y política de la omc, primero hemos de echar un vistazo al desarrollo efectivo del comercio mundial.

En las últimas décadas se ha registrado un crecimiento del comercio de mercancías y servicios. Esto es válido para todos los países del mundo, aunque entre ellos se aprecian claras diferencias, pues los países industrializados siguen generando, frente a los países en vías de desarrollo, la mayor parte del comercio mundial. No obstante, dentro del grupo de países en vías de desarrollo también existen importantes diferencias.

Además, también existen diferencias en relación con las mercancías que los países

introducen en el comercio mundial. Los países más pobres exportan casi siempre bienes primarios (sobre todo materias primas). El problema surge cuando estos países dependen de la exportación de unos bienes determinados, pues en los mercados mundiales los precios de las materias primas oscilan fuertemente. Los países industrializados, en cambio, suelen presentar una producción altamente diversificada. Además, muchos de los productos elaborados que exportan dependen, tanto en su desarrollo como en su producción, de personas bien formadas y de una investigación altamente eficaz, lo que los hace aún más independientes del mercado mundial.

Al crecimiento del comercio mundial no solo han contribuido las transformaciones en los sectores del transporte y de la telecomunicación, sino también las decisiones políticas, particularmente la supresión de barreras comerciales. En las últimas décadas se han suprimido, sobre todo, aranceles que protegían los mercados nacionales de la competencia extranjera.

Esta supresión de aranceles fue acordada después de la Segunda Guerra Mundial mediante los tratados del Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (gatt). Las rondas de negociaciones que les siguieron profundizaron en estos acuerdos, hasta que en 1995 surgió finalmente la omc. La creación de la omc supuso el establecimiento inicial de un marco institucional común para el conjunto del comercio mundial. Además del comercio de mercancías, actualmente la omc regula por la vía contractual el comercio de servicios y los aspectos comerciales de los derechos de propiedad intelectual. Las cuestiones del comercio mundial se discuten hoy en el marco de amplias rondas de negociaciones. Desde el punto de vista institucional, hay que destacar especialmente el procedimiento de solución de diferencias, que permite dirimir controversias comerciales entre los países miembros de la omc.

El sistema de reglas de la omc recoge distintos principios y obligaciones. Uno de los principios más importantes es el de país más favorecido. De acuerdo con este principio, el trato preferente que un país concede a otro debe extenderlo a todos los países miembros. Un segundo principio fundamental es el principio de trato igualitario, según el cual las mercancías importadas y las producidas en el país deben recibir el mismo trato. Por otra parte, los acuerdos de la omc establecen una reciprocidad en la supresión de barreras comerciales. En este sentido, la idea fundamental es que los aranceles están permitidos, pero deben reducirse en la medida de lo posible para alcanzar el fin último: la liberalización del comercio.

Más allá de este marco institucional del comercio mundial, que en la actualidad engloba alrededor de 150 países, tanto en el discurso científico como en el discurso político sobre la globalización se discute la cuestión de si la integración en el comercio mundial es positiva *per se* para todos los países, sobre todo a la vista de los inmensos esfuerzos que suelen hacer los países en vías de desarrollo para combatir la pobreza.

Para Desai, como hemos visto, la integración de los países en vías de desarrollo en el comercio mundial es un paso necesario para poder beneficiarse de los efectos positivos del mismo. Hoy, sin embargo, numerosos análisis empíricos del comercio mundial muestran que la integración en la economía mundial puede tener efectos positivos y negativos, sobre todo en lo que se refiere a la superación de la pobreza. La integración en la economía mundial puede estimular positivamente la propia economía y traducirse en una mayor prosperidad. En muchos países emergentes del Este de Asia, por ejemplo, la integración en la economía mundial ha tenido efectos muy positivos. Pero, asimismo, la evolución actual muestra que esta integración no siempre es ventajosa para todos los países. En muchos países de África, por ejemplo, la integración en el comercio mundial solo tiene un efecto limitado en la lucha contra la pobreza. Hay países y regiones enteras del mundo que quedan excluidos de las posibles ventajas del comercio mundial. Y es que el aumento de la prosperidad de un país no depende únicamente de su integración en el comercio mundial, sino de muchos otros factores, como, por ejemplo, la diversificación de la producción, la formación de los trabajadores, las infraestructuras o la estabilidad política del país.

Por esta razón, hay que observar con exactitud si el crecimiento resultante de la integración en la economía mundial redundará en beneficio de los habitantes más pobres de un país. Algunos análisis empíricos muestran que el fortalecimiento del comercio transnacional no siempre beneficia a todos los grupos de un país. De acuerdo con la fórmula «Pro-Poor Growth» («Crecimiento Económico a favor de los Pobres»), que desempeña un importante papel en el entorno del Banco Mundial, hay que preguntar si el crecimiento económico conduce realmente a una mejora de las condiciones de vida de los más pobres. Desde la perspectiva de la ética de la globalización que hemos esbozado anteriormente, esto sería importante, pues obviamente la actividad económica no es un fin en sí mismo, sino que ha de evaluarse siempre mediante criterios éticos –por ejemplo, teniendo en cuenta el principio de la justa satisfacción de las necesidades.

Más allá de la cuestión de si la integración en la economía mundial tiene efectos

positivos para un país determinado y para las capas pobres de la población de ese país, también hay que considerar críticamente la misma omc. Ciertamente, esta organización ofrece la posibilidad de regular institucionalmente el comercio transnacional de mercancías y servicios, y de este modo garantiza una seguridad jurídica global para todos los países miembros, lo cual ha de valorarse positivamente. Pero, si se evalúa la situación actual de la omc con la ayuda de los principios de justicia desarrollados en el capítulo dedicado a la ética de la globalización, se pone claramente de manifiesto que es urgente actuar. En muchos ámbitos, estos principios se observan de forma deficiente. Esto apunta a una acuciante necesidad de llevar a cabo una reforma de la omc, cuyas líneas fundamentales esbozaremos a continuación aplicando los principios de justicia a algunas cuestiones concretas.

Las oportunidades de un desarrollo sostenible para todos los hombres deberían distribuirse de la manera más justa posible en todo el mundo –esta es la intención fundamental del principio de la justa distribución de oportunidades. Pero el hecho es que hoy las oportunidades están distribuidas de forma sumamente desigual, dependiendo de la situación social, política y económica en que se está cuando se produce la integración en la economía mundial. De acuerdo con el principio de la justa distribución de oportunidades, por lo tanto, se ha de velar especialmente por que las personas y los grupos de los países más pobres que hasta ahora han sido excluidos de los procesos económicos, obtengan mayores oportunidades de participar en ellos. A este efecto habría que fomentar su potencial económico, que a menudo ha sido descuidado, mejorando su acceso a la educación o a los sistemas de protección social.

Las oportunidades también están distribuidas de forma tan desigual porque, en el mercado mundial, el intercambio no siempre se produce de forma justa. Llama especialmente la atención la inobservancia del principio de intercambio justo en el ámbito del comercio agrícola. Aunque los países en vías de desarrollo han logrado arrancar a la omc una regulación vinculante del comercio agrícola, este ámbito sigue presentando claras distorsiones, pues, mientras que en el mundo sigue habiendo unos mil millones de personas que disponen de menos de un dólar diario para vivir, en Europa cada vaca se subvenciona con unos tres dólares, afirma Clare Short (1946), ex ministra británica de Desarrollo Internacional.

Los países industrializados tratan de proteger su agricultura de múltiples formas, por lo que no puede hablarse con propiedad de una supresión de las barreras comerciales

para los países en vías de desarrollo. Aunque los países ricos han manifestado su voluntad de corregir esta situación, por el momento siguen existiendo importantes barreras comerciales que dificultan el acceso al mercado de los productos agrícolas de los países en vías de desarrollo. Uno de los principales problemas son las tarifas arancelarias, que aumentan de acuerdo con el grado de elaboración de los productos, lo que dificulta claramente la importación de productos agrícolas elaborados de los países en vías de desarrollo. Por otra parte, en los últimos años muchos países industrializados han subvencionado fuertemente la exportación de sus productos agrícolas, lo que representa otra vulneración del principio de intercambio justo. Los países en vías de desarrollo han señalado insistentemente este problema, y entre tanto se ha acordado eliminar estas subvenciones hasta el año 2015. A pesar de esto, las ayudas a la agricultura siguen siendo un fenómeno generalizado, sobre todo en los países industrializados, pero también en algunos países emergentes. Esto contribuye a que los productores de estos países ofrezcan parte de sus productos a precios que están muy por debajo de los costos de producción.

Todo esto atenta claramente contra el principio de intercambio justo. Las distorsiones de la competencia merman tanto las oportunidades de venta de los países más pobres como las de producción agrícola para consumo propio. Así pues, los países industrializados, pero también los países emergentes, cuya voluntad de proteger su agricultura resulta igual de injustificada desde la perspectiva de un intercambio justo, deberían mostrarse favorables a una reforma del Acuerdo Agrícola de la omc orientada al establecimiento de un marco comercial justo.

El primero de los Objetivos de Desarrollo del Milenio de Naciones Unidas dice que, hasta 2015, la comunidad internacional quiere reducir a la mitad el número de personas cuyos ingresos son inferiores a un dólar diario. Los Objetivos de Desarrollo del Milenio fueron acordados en el año 2000, pero hasta hoy el problema de la pobreza apenas ha cambiado. Así lo indican claramente los recurrentes problemas de escasez de alimentos de primera necesidad en el mundo. Sin duda, la liberalización del comercio en el marco de la omc ha mejorado las oportunidades de crecimiento y de reducción de la pobreza en muchos países. Pero de acuerdo con el principio de la justa satisfacción de las necesidades, la omc debería comprometerse más de lo que hasta ahora lo ha hecho en la lucha contra la pobreza, en sintonía con el primero de los Objetivos de Desarrollo del Milenio que hemos mencionado. Por lo que respecta a las reglas de la omc, debería

estudiarse especialmente en qué medida son una ayuda o un obstáculo en la lucha contra la pobreza y en la realización del principio de la justa satisfacción de las necesidades. Así, por ejemplo, la omc podría servirse de análisis científicos concretos para saber cómo afectan sus reglas a las oportunidades de los grupos de población más pobres.

De acuerdo con la ética de la globalización que hemos esbozado anteriormente, también es necesario actuar en relación con el principio de justicia procedimental. Como hemos visto, la teoría de sistemas interpreta la omc como un ejemplo clásico de autorregulación, pues mediante la asimilación de experiencias negativas (como las crisis financieras de los últimos años) esta organización logra establecer unos procedimientos válidos para todos los participantes.

Sin embargo, una mirada más atenta muestra que estos procedimientos no siempre son valorados del mismo modo por todos los participantes. Durante los últimos años, la omc ha sido duramente criticada por no prestar suficiente atención a las necesidades de los más pobres. Han sido sobre todo las numerosas protestas públicas de grupos de la sociedad civil, que se han organizado paralelamente a las rondas de negociaciones de la omc (de Seattle a Génova, pasando por Praga), las que han llamado la atención sobre la forma injusta en que se desarrollan estas negociaciones en el seno de la omc. A pesar de que los países en vías de desarrollo son hoy mayoría en esta organización, su peso político en las negociaciones sigue siendo relativamente pequeño. Las decisiones importantes suelen tomarlas los países industrializados en grupos de negociación informales. Después, lo único que pueden hacer los países en vías de desarrollo es reaccionar a estas decisiones. Esto se debe básicamente a la falta de personal y de medios económicos de estos países para poder participar en los numerosos grupos de negociación paralelos, y de este modo fundamentar su posición en relación con los complejos contenidos de las negociaciones. De hecho, esta es la razón por la que, a menudo, son los acuerdos de las nutridas delegaciones de los países más poderosos los que determinan los procesos de toma de decisiones. Esto pone de manifiesto la importancia del principio de justicia procedimental, que exige transparencia y una verdadera participación de todos los países.

Cuando hemos hablado del modelo de la gobernanza global, hemos señalado la importancia de la opinión pública para la legitimación ética de las decisiones políticas en la época de la globalización. Esto también es válido para los procesos de negociación en el seno de la omc. Así pues, los grupos de la sociedad civil deberían tener mayor

participación en las deliberaciones, entre otras cosas para poder mejorar la posición de los países en vías de desarrollo en las negociaciones. Muchas organizaciones no gubernamentales no solo disponen de competencias especializadas y reticuladas en el plano internacional, sino que también tienen contacto directo con los pobres, por lo que podrían contribuir de forma importante a orientar a la omc hacia los problemas del desarrollo y de la pobreza. Estas competencias deberían aprovecharse, por ejemplo, concediendo a las organizaciones no gubernamentales la posibilidad de tomar posición en las negociaciones oficiales de la omc, así como en los procedimientos de solución de conflictos. Esto permitiría mejorar considerablemente estos procesos desde el punto de vista ético y, al mismo tiempo, los países pobres podrían tener más voz en el concierto político.

De acuerdo con la exigencia de una interrelación entre universalismo y particularismo, por otra parte, parece razonable e importante que en las negociaciones de la omc no se busquen única y exclusivamente reglas universalmente válidas. Las diferentes condiciones de partida de los distintos países hacen pensar más bien que, en determinados casos, estas reglas universales deberían permitir excepciones, de modo que pudiese atenderse a la situación particular de la sociedad mundial. Hablamos de reglas procedimentales que tengan en cuenta el hecho de que algunos de los participantes en el comercio mundial son mucho más débiles que otros.

En virtud de las peores condiciones de partida de los países en vías de desarrollo (debido, por ejemplo, a infraestructuras deficitarias o a la inestabilidad política), los tratos preferentes en la aplicación de las reglas de la omc podrían estar justificados. Así, por ejemplo, las excepciones al principio de país más favorecido podrían contribuir a mejorar las oportunidades de los países económicamente más débiles. La posibilidad de estos tratos preferentes quedó ya establecida en la omc justamente con este propósito, pero hasta la fecha las oportunidades de los países más pobres no han mejorado sustancialmente. Esto no solo se debe a que a veces estos tratos preferentes no son del todo adecuados a los problemas reales de los países en vías de desarrollo, sino también a que en algunas ocasiones los países industrializados hacen un uso político de ellos para imponer sus exigencias en otros ámbitos. Además, falta una clasificación diferenciada de los países según su nivel de desarrollo y sus posibilidades económicas. Una mejor clasificación ayudaría a adaptar eficazmente los tratos preferentes a cada situación concreta, a reducir la pobreza y a permitir una integración adecuada de los países más

pobres en el comercio mundial.

Este proceder diferenciado también sería deseable en relación con la liberalización del comercio de servicios. En este campo no solo se ha de tener en cuenta las diferentes condiciones de partida de los distintos países, sino que también se ha de tomar en serio el temor de los países en vías de desarrollo a que los proveedores nacionales sean barridos rápidamente del mercado por la competencia extranjera (por ejemplo, en el suministro de bienes básicos como el agua o la energía eléctrica). Por otra parte, no es gratuita la preocupación de que la desregulación del comercio de servicios pueda restringir el propio margen de acción política, por ejemplo, en lo que se refiere a la posibilidad de garantizar el suministro de bienes básicos como el agua.

Desde la perspectiva de la ética de la globalización, la reforma política de la omc en la dirección que hemos señalado sería, pues, un primer paso. Sin embargo, esto no basta para poder abordar políticamente los problemas económicos globales de una manera eficaz. Por esto, en este proceso de reforma hay que involucrar, además de a la omc, al resto de actores relevantes de la política mundial.

En este sentido se requiere, obviamente, que con sus decisiones políticas los Estados sienten las bases de esta política económica orientada a la reducción de la pobreza. Son principalmente los países en vías de desarrollo los que han de fomentar, mediante las correspondientes decisiones en materia de política interior, un crecimiento que también beneficie de forma general a las personas más pobres. El fortalecimiento del buen gobierno (*good governance*) en el sentido de la protección de los derechos humanos, la consolidación del Estado de derecho y el fomento de la participación serían un paso importante para mejorar las condiciones de partida de los actores económicos más débiles. La implantación de un sistema fiscal justo y eficaz es, en esta línea política, tan importante como la creación de infraestructuras efectivas (desde unas buenas vías de transporte hasta una administración eficiente). Los sistemas de protección social y la inversión en seres humanos (alimentación, salud, educación) ayudan a conseguir que el crecimiento económico que pueda resultar de una integración en el comercio mundial sea un crecimiento para todos y orientado al bien común.

Pero los países industrializados también han de adaptarse a las nuevas circunstancias y poner en marcha los necesarios ajustes económicos estructurales. Y es que resulta sorprendente y paradójico que los países industrializados formulen propuestas en materia de política exterior cuyo cumplimiento impiden principalmente ellos mismos. Así, por

ejemplo, la elevada deuda externa de muchos países en vías de desarrollo solo puede reducirse, como exigen sus acreedores, o cancelando al menos parte de esta deuda, o permitiendo que los países endeudados obtengan suficientes divisas para cumplir con su obligación de pagar. Pero la mayoría de estos países ha de obtener las divisas que necesita fundamentalmente a través de excedentes comerciales, sobre todo con respecto a los países industrializados, que también son sus principales acreedores. Y si estos crean barreras comerciales y subvencionan sus propias exportaciones, para una parte de los países en vías de desarrollo la reducción de la deuda externa es imposible por razones económicas, de modo que la exigencia de cumplir con su obligación de pagar resulta muy difícil de justificar éticamente.

Los ajustes estructurales mencionados también darán lugar a importantes transformaciones en los países industrializados y seguramente serán difíciles de llevar a cabo, porque se toparán con las resistencias de los empresarios y de los trabajadores de los sectores productivos afectados. En parte, estas resistencias son perfectamente comprensibles, pues dichas reformas pueden agudizar los problemas sociales en el interior del país si, por ejemplo, se eliminan las ayudas estatales a los sectores económicos que ya no son competitivos. Desde la perspectiva de una ética de la globalización, sin embargo, no es justificable que los países industrializados resuelvan sus problemas de empleo en perjuicio de las posibilidades de desarrollo de países más pobres. El punto de vista cosmopolita llama la atención sobre el hecho de que no solo está en juego el bienestar de los individuos de una u otra sociedad, sino el de todos los hombres del mundo.

Sin duda, la economía globalizada agudiza los problemas de empleo en los países industrializados. La progresiva liberalización del comercio mundial conducirá seguramente al éxodo de otros ramos de producción, por lo que es necesario promover y explotar sectores productivos innovadores. Para ello se precisa (como en los países en vías de desarrollo) invertir en capital humano, pues con la globalización las oportunidades para el trabajo poco cualificado tienden a empeorar. Mayores inversiones en formación y en investigación son, por lo tanto, las claves del éxito de una política estructural.

Con esto hemos esbozado algunas de las ideas para la reforma de la omc que se siguen de la ética de la globalización. Uno de los principales objetivos políticos en relación con el comercio mundial ha de ser fomentar la cooperación política interrelacionando los distintos actores e intentos de regulación.

Esta cooperación política, sin embargo, no es solamente una tarea de las instituciones, sino de todos los interesados. Por esto, a continuación hemos de echar un vistazo a otros actores de la economía mundial. Las empresas transnacionales desempeñan aquí un importante papel, por lo que hemos de detenernos en estos protagonistas de la esfera económica. Hemos de analizar especialmente de qué modo participan en el proceso de globalización y cómo pueden impulsar el desarrollo de procesos globales.

La responsabilidad de las empresas transnacionales

Las empresas están siempre inmersas en un campo de tensiones fundamental: por una parte, su objetivo es obtener beneficios y, a ser posible, aumentarlos. Pero, por otra parte, las empresas están siempre en el seno de sociedades, y en esta medida son parte de una comunidad moral. ¿Qué relación existe entre la lógica económica y la lógica moral? ¿Se trata de una relación antagónica o más bien complementaria?

Filosóficamente, estas cuestiones pertenecen al campo de la ética empresarial. En este campo, que es parte de la ética económica, se discute cómo valorar moralmente el comportamiento empresarial. Obviamente, la ética empresarial también se pregunta cómo influyen las nuevas condiciones de la sociedad (mundial) en el comportamiento de las empresas y cómo hay que valorar éticamente esta influencia. En este campo, el punto de partida es también la constatación de que en el plano global existe una pluralidad de actores que determinan conjuntamente la sociedad mundial. Las empresas, y especialmente las que operan a escala global, pertenecen al grupo de los actores transnacionales. Si esta constatación es correcta, entonces hay que preguntar si las empresas, en tanto que actores de la sociedad mundial, esto es, en tanto que «*global citizens*», también tienen una responsabilidad especial. La cuestión de la responsabilidad social es, pues, un tema importante para todas las empresas que actúan a escala global.

La responsabilidad social de las empresas se determina de forma distinta dependiendo de los supuestos filosóficos de los que se parte. No obstante, en la actualidad pueden distinguirse básicamente dos grandes líneas argumentativas en el campo de la ética empresarial. En la realidad, estos dos tipos de ética empresarial suelen estar mezclados, pero por mor de la claridad aquí los contraponemos y los presentaremos como dos tipos ideales.

La primera línea de argumentación hace hincapié en la naturaleza económica de la lógica y de la actividad empresariales. El objetivo de la empresa es maximizar los

beneficios. Las empresas, pues, actúan siempre de acuerdo con sus intereses. La valoración ética dice esencialmente: esta persecución de los intereses propios también es la mejor estrategia posible por razones morales, pues es la que comporta mayores ventajas para todos los participantes. Si las empresas maximizan sus beneficios, esto también redundará en beneficio de la sociedad (creando puestos de trabajo, por ejemplo) —esta es la tesis. La responsabilidad social se reduce en último término a la persecución de los intereses propios. Desde esta óptica, todo lo que esté más allá de la lógica de los intereses propios se presenta como algo imposible de justificar. El diálogo con otros interlocutores sociales sobre los efectos de la empresa solo se considera necesario cuando se integra en la lógica de los intereses propios.

Para la otra línea argumentativa de la ética empresarial, esta concepción de la responsabilidad es demasiado exigua. El comportamiento moral y la lógica económica no siempre coinciden —esta es la objeción principal. Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, en el hecho de que las empresas hacen uso de determinados bienes sociales, pero en el fondo no tienen ningún interés real en fomentarlos activamente. Así, las empresas se benefician de que una sociedad ponga a personas bien formadas en el mercado laboral y de que estos potenciales empleados tengan determinadas aptitudes sociales, como, por ejemplo, la capacidad de trabajo en equipo. Pero, tal como ha mostrado la discusión sobre los puestos de formación en los últimos años, invertir en este tipo de bienes no entra de lleno en los intereses propios de las empresas.

Otro ejemplo es el tema de un medio ambiente saludable. Una empresa solo puede tener éxito desde el punto de vista económico, si el medio ambiente de los trabajadores y de los consumidores está en cierto modo intacto. En el discurso actual sobre la globalización, estos bienes suelen denominarse bienes públicos globales. Bienes como un medio ambiente saludable o una convivencia pacífica no solo son de utilidad para los ciudadanos particulares, sino también y sobre todo para la entera comunidad mundial. Desde una perspectiva puramente económica, sin embargo, para las empresas fomentar activamente estos bienes no se justifica demasiado. Quizá tenga sentido hacerlo cuando se expongan a la crítica pública de las organizaciones no gubernamentales, evitando de este modo pérdidas económicas para la empresa. Pero excepto en estos casos, dado que la lógica de los intereses propios es el único criterio de valoración, lo más adecuado para la empresa parece ser no comprometerse excesivamente en estas cuestiones.

La ética de la globalización que hemos presentado, al igual que una concepción de la

política mundial basada en el modelo de la gobernanza global, hablan a favor de la segunda línea de argumentación. Es justo e importante subrayar que los bienes públicos globales no son únicamente de la incumbencia del Estado, sino de todos los actores sociales. Detrás de esto está la exigencia de que todos los actores globales deberían pensar en el conjunto de la sociedad mundial, o dicho en el lenguaje de la ética: en el bien común mundial. Por esto, aquí las empresas transnacionales también se entienden como ciudadanos del mundo. En la medida en que hacen uso de bienes de la comunidad mundial, están en la obligación de fomentarlos. Desde esta perspectiva, el objetivo de una ética empresarial es favorecer el desarrollo de procedimientos y formas de cooperación a través de los cuales las empresas puedan asumir la responsabilidad social que comparten con otros actores.

Desde una concepción de la ética empresarial inspirada en Habermas, Peter Ulrich (1948) aboga por un entendimiento comunicativo de todos los participantes en los procesos económicos. Para Ulrich, la acción económica también debe basarse siempre en la comunicación. Por esto, hay que hacer que los interesados participen en las discusiones sobre las implicaciones normativas de la acción económica. A este efecto, es necesario crear procedimientos e instituciones adecuados en los que se integren, además de las empresas, representantes de la sociedad civil, de la política o de la ciencia.

Esta idea es válida para las sociedades de los Estados nacionales, pero sobre todo para el plano global. Incluso podríamos dar un paso más y decir que la globalización exige una especial responsabilidad social por parte de las empresas. Dado que los marcos jurídicos sociales, laborales y medioambientales no son idénticos en todo el mundo, y dado que para estos ámbitos solo existen unas instituciones globales incipientes, se requiere más que nunca una responsabilidad social de las empresas a escala mundial. Naturalmente, el interés de las empresas en posicionarse del mejor modo posible en el contexto global también es un interés legítimo. Lo esencial de la segunda línea argumentativa de la ética empresarial, sin embargo, es que una fundamentación ética basada únicamente en los intereses propios de las empresas es demasiado estrecha para poder hacer frente de manera efectiva al conjunto de los desafíos de la globalización.

Esta responsabilidad de las empresas en tanto que «*global citizens*» se manifiesta ya en distintos ámbitos. La discusión sobre los denominados estándares sociales y medioambientales es un ejemplo de ello. Más allá de la lógica del derecho público nacional, estos estándares hacen las veces de orientación moral de la acción de las

empresas transnacionales. Estándares sociales son, por ejemplo, la prohibición del trabajo forzoso, la lucha contra la explotación del trabajo infantil, la no discriminación en el puesto de trabajo o la libertad de asociación sindical de los trabajadores. Los estándares medioambientales se refieren, por su parte, al aspecto de la sostenibilidad ecológica de las actividades empresariales.

Hoy, los estándares sociales y medioambientales no se aplican del mismo modo en todo el mundo. En primer lugar, hay que mencionar la diversidad de principios, directrices y códigos de conducta que las empresas se imponen a sí mismas. La empresa química basf, por ejemplo, ha establecido un código de conducta basado en siete principios básicos: rentabilidad y desarrollo sostenible, innovación al servicio de los clientes, seguridad –salud–, protección del medio ambiente, competencia intercultural, respeto mutuo o diálogo abierto e integridad. En el plano global hay muchos códigos como este. Todos ellos entienden la responsabilidad social como un deber y así lo establecen en las directrices de la empresa.

Pero, además, también existe un gran número de iniciativas y organizaciones en las que se integran varias empresas para la defensa de unos estándares comunes. La mayoría de las veces, en estas iniciativas también se incorporan otros actores de la sociedad civil o de la política. Su objetivo es cooperar en el fortalecimiento y la aplicación de estándares sociales y medioambientales. En estos casos también se insiste especialmente en la responsabilidad social de las empresas. Uno de los ejemplos más conocidos de este tipo de iniciativas es el Pacto Mundial (*Global Compact*) de Naciones Unidas.

Por otra parte, también se están haciendo esfuerzos para anclar estándares sociales y medioambientales en tratados internacionales y en el derecho internacional. Las normas fundamentales de la Organización Internacional del Trabajo (oit) son un destacado ejemplo de esto. Hasta la fecha, sin embargo, estos acuerdos jurídicamente vinculantes avanzan solo muy lentamente, sobre todo porque la mayor parte de las empresas se niega a reconocer su carácter vinculante. Tampoco está claro hasta qué punto las empresas transnacionales pueden ser consideradas como sujetos de derecho internacional. Si así fuese, obviamente esto tendría importantes consecuencias en cuanto a la posibilidad de demandar o de sancionar a las empresas por el incumplimiento de los correspondientes estándares sociales y medioambientales.

Desde el punto de vista ético, los estándares sociales y medioambientales están inmersos en un campo de tensiones: por una parte, estos estándares han nacido –dicho

con la terminología de Walzer— de la tradición de la moral (densa) europea y estadounidense. Por otra parte, en las actuales discusiones sobre política o economía mundial son cada vez más la expresión de una moral global (tenue). En tanto que moral tenue, sin embargo, estos estándares son controvertidos, pues no son tan intuitivos como otras normas de la moral tenue. A pesar de ello, estos estándares son el intento de reforzar la universalidad en la época de la fragmentación global. En términos de la teoría de sistemas, estos estándares ofrecen la posibilidad de estimular los sistemas mundiales para que observen y tengan en cuenta sus propias condiciones, tanto en lo que respecta a sus contextos sociales como a sus interacciones con los otros sistemas mundiales. El núcleo normativo reside en la civilización de las propias actividades. Los estándares sociales y medioambientales son justamente un estímulo para la reflexión. Ayudan a los sistemas a comprender que no pueden actuar al margen de todo contexto, sino que han de tener siempre en cuenta, como sus presupuestos ineludibles, tanto a las personas que trabajan en las empresas como el medio ambiente.

Pero, al mismo tiempo, los estándares sociales y medioambientales también cumplen importantes funciones intraempresariales que encajan, al menos en parte, en la lógica de los intereses propios de las empresas. Así, por ejemplo, estos estándares ofrecen a las empresas un modelo de organización de la comunicación. Las empresas transnacionales adquieren la forma de organismos complejos. Cuanto más grande es una empresa, tanto más complejas se vuelven sus estructuras de organización y de decisión. Esto obliga a las empresas a desarrollar estrategias con las que poder abordar esta complejidad comunicativamente.

Los estándares sociales y medioambientales proporcionan a las empresas un marco de orientación para su comunicación interna en dos sentidos. Por una parte, debido a su complejidad, las grandes empresas precisan de una estructura que les permita organizar la comunicación en su interior. Los códigos de conducta ofrecen a las empresas una orientación para la comunicación interna. Pero, por otra parte, los estándares sociales y medioambientales también ayudan a orientar la acción de las empresas hacia el exterior. En una economía globalizada, las empresas se enfrentan constantemente a riesgos imponderables: por ejemplo, es difícil saber cómo interpretarán las decisiones empresariales los otros actores sociales. Los estándares reducen este tipo de riesgos. Cuando una empresa convierte dichos estándares en sus líneas de actuación y los aplica, las reacciones de los grupos sociales se tornan más previsibles. Esto hace que las

empresas puedan reaccionar internamente con mayor rapidez a las exigencias de estos grupos.

Las razones internas y externas que hemos señalado explican por qué las empresas se comprometen con dichos estándares. Para poder comprender mejor las posibilidades y los límites de las iniciativas interempresariales en cuanto a estándares sociales y medioambientales a partir de un ejemplo concreto, consideraremos una iniciativa global concreta: el Pacto Mundial de Naciones Unidas. Este pacto entre empresas transnacionales tiene como objetivo expreso el fortalecimiento de la responsabilidad social. En tanto que un nuevo instrumento de regulación global, este pacto ha sido objeto de intensas discusiones, sobre todo en el ámbito científico. Así, para poder ahondar en el tema de la regulación de la globalización en este campo concreto de la responsabilidad empresarial, hemos de realizar un análisis del Pacto Mundial.

El punto de partida del Pacto Mundial fue un discurso del ex secretario general de la onu Kofi Annan (1938), pronunciado en el Foro Económico Mundial de Davos de 1999. En esta reunión, Kofi Annan invitó a los directivos de las empresas transnacionales, a los líderes sindicales internacionales y a los representantes de la sociedad civil, a comprometerse con una iniciativa común a favor de unos estándares sociales y medioambientales. Esta iniciativa consta hoy de diez principios:

- Derechos humanos

Principio 1: Las empresas deben apoyar y respetar la protección de los derechos humanos fundamentales internacionalmente reconocidos dentro de su ámbito de influencia y

Principio 2: Deben asegurarse de no ser cómplices en la vulneración de los derechos humanos.

- Relaciones laborales

Principio 3: Las empresas deben apoyar la libertad de asociación sindical y el reconocimiento efectivo del derecho a la negociación colectiva, así como

Principio 4: La eliminación de toda forma de trabajo forzoso o realizado bajo coacción,

Principio 5: La erradicación del trabajo infantil y

Principio 6: La abolición de las prácticas de discriminación en el empleo y la ocupación.

- Medio ambiente

Principio 7: Las empresas deben mantener un enfoque preventivo orientado al desafío de la protección medioambiental,

Principio 8: Adoptar iniciativas que promuevan una mayor responsabilidad ambiental y

Principio 9: Favorecer el desarrollo y la difusión de tecnologías respetuosas con el medio ambiente.

- Lucha contra la corrupción

Principio 10: Las empresas deben luchar contra la corrupción en todas sus formas, incluidas la extorsión y el soborno.

Hoy, alrededor de 4500 empresas de todo el mundo integran el Pacto Mundial –junto a sindicatos, asociaciones de empresarios y organizaciones no gubernamentales de todo el mundo. Sobre los principios, los participantes y la labor de esta iniciativa, puede obtenerse información en Internet (www.unglobalcompact.org).

La adhesión al Pacto Mundial implica varias cosas. Lo fundamental es la aceptación de estos diez principios por parte de las empresas. De este modo, estas se comprometen a aplicar dichos principios en su gestión empresarial y a participar activamente en determinados proyectos. El diálogo sobre la aplicación o la observancia de los diez principios por parte de la empresa es una de las formas posibles de cumplir con el compromiso adquirido, al igual que la integración de los principios fundamentales en la gestión empresarial o en la definición de los objetivos de la empresa. El principal órgano de publicación de esta iniciativa es la página web, en la que las empresas participantes comunican sus acciones prácticas al menos una vez al año.

El objetivo político de esta iniciativa es fortalecer los derechos humanos fundamentales mediante el instrumento del autocompromiso y del diálogo común. Conectando entre sí a actores globales tan dispares como empresas, asociaciones de empresarios, sindicatos y grupos de la sociedad civil, esta iniciativa pretende abrir un diálogo sobre los problemas globales y sobre las posibles formas de resolverlos. Los diez principios mencionados no pretenden ser como una normativa jurídica. Por esto no existe un control de los miembros y, en caso de vulneración de dichos principios, las medidas sancionadoras son más bien limitadas.

Para las empresas, la adhesión al Pacto Mundial puede tener varias ventajas. Desde el punto de vista de una ética empresarial basada en los intereses propios, la iniciativa puede ayudar a las empresas a posicionarse como empresas socialmente responsables o

sostenibles frente a la competencia. En la época de los fondos de acciones sostenibles y del Índice de Sostenibilidad Dow Jones, el hecho de que una empresa obtenga un lugar destacado en un informe puede tener consecuencias económicas positivas para ella –esta es la lógica. Por otro lado, la adhesión al Pacto Mundial también responde, al menos en parte, a intereses políticos, pues de esta forma las empresas pueden influir en las discusiones que tienen lugar en el seno de la onu.

En general, las valoraciones que se hacen del Pacto Mundial son muy distintas entre sí. La mayoría de las organizaciones no gubernamentales, especialmente en Estados Unidos, ha sido y es crítica hacia esta iniciativa. Muchos detractores de la globalización temen que comporte una subversión de Naciones Unidas. Como las empresas pueden utilizar el logotipo de Naciones Unidas como signo de responsabilidad colectiva, algunos grupos temen que la onu abandone su papel de protectora neutral de los derechos humanos y acabe vendiéndose. Como apenas existen mecanismos de control y de sanción, tampoco puede garantizarse que esta iniciativa solo dé cabida a las empresas que no vulneren los estándares.

Aunque la onu solo puede y solo quiere controlar o sancionar de forma muy limitada el comportamiento de las empresas, parece que en el seno del Pacto Mundial ya existen procedimientos de regulación indirectos. Lo que más llama la atención es que, de forma espontánea, algunas empresas reclamen activamente el establecimiento de medidas de sanción. Estas empresas temen por la imagen del Pacto Mundial, por lo que exigen unos mecanismos más efectivos. Las organizaciones no gubernamentales, por su parte, optan sobre todo por señalar públicamente a las ovejas negras, lo que en los últimos años ha causado un revuelo tras otro.

En Europa, el Pacto Mundial ha sido acogido casi siempre positivamente, tanto por parte de los Estados como de la sociedad civil. En la fase fundacional del Pacto Mundial, el antiguo secretario de Estado de Asuntos Exteriores alemán Wolfgang Ischinger (1946) subrayó: «Respetando las normas sobre derechos humanos y los estándares sociales mínimos, las empresas pueden ejercer una función modélica allí donde los derechos humanos y los derechos sociales y laborales todavía no han alcanzado nuestros estándares. Esto también es válido para la protección de la naturaleza». La mayoría de las organizaciones no gubernamentales europeas también considera muy ventajosa la cooperación entre la onu, las empresas y la sociedad civil.

Desde la perspectiva del modelo de la gobernanza global, el Pacto Mundial aparece

como una búsqueda innovadora de soluciones cooperativas para problemas globales. Las empresas son tomadas en serio como actores que intervienen en los procesos globales, su compromiso y sus posibles influencias adquieren transparencia y se convierten en objeto de reflexión. Sin duda, una iniciativa de este tipo nunca podrá solucionar problemas globales tales como la desigualdad social en el ámbito laboral. Por sí mismo, el Pacto Mundial tampoco podrá dar un rostro humano a la economía. La actividad económica y el compromiso con los derechos humanos y con la protección del medio ambiente no coinciden de forma automática, pero es posible conciliarlos progresivamente.

En nuestras consideraciones sobre la regulación jurídica de la globalización, entre otros lugares, ya hemos hecho referencia a los límites de un modelo de política mundial basado en el Estado nacional. Probablemente, la razón por la que los estándares sociales y medioambientales pueden desempeñar una función importante en el plano global es su adaptación a la dinámica y a la complejidad del derecho. Así, el Pacto Mundial no trata de ser un instrumento jurídico análogo al derecho del Estado nacional, sino que reacciona al desorden intentando introducir un orden flexible para la solución cooperativa de problemas.

En su concepción actual, tanto el Pacto Mundial como los códigos de conducta de las empresas aspiran a fomentar las responsabilidades globales. Esta involucración de nuevos actores en la discusión sobre estándares globales es algo plausible. No hay duda de que cuantas más interrelaciones globales se reconozcan y cuántas más estructuras políticas se creen, tantas más normas jurídicas se establecerán. Esta es hoy una de las principales tareas de la onu, que en el futuro tampoco debería perder de vista. Desde esta perspectiva, el Pacto Mundial puede interpretarse como la fase previa de un estatuto empresarial a escala mundial.

Naturalmente, se ha de procurar que iniciativas como el Pacto Mundial no lleven al abandono o a la obstaculización de los esfuerzos en materia de derecho internacional dirigidos a la protección de los derechos humanos y a la preservación del medio ambiente. Por el momento, es útil fortalecer los derechos humanos y preservar el medio ambiente con los instrumentos del diálogo y del autocompromiso. Sobre todo porque de este modo los actores se transforman desde dentro y no solo a consecuencia de una coerción exterior. Dado que estas iniciativas involucran públicamente a nuevos actores en la construcción de estructuras globales y la dinámica propia de los participantes contribuye al fortalecimiento de los derechos humanos, este tipo de instrumentos de

regulación puede tener efectos sumamente positivos.

¿Solidaridad global a través de la comunicación mundial?

Los avances actuales en el campo de la tecnología de la información y la comunicación son importantes presupuestos y sillares fundamentales de la globalización. Todos los años aparecen en el mercado nuevas técnicas de comunicación, Internet abre insospechadas posibilidades de información e incluso medios de comunicación clásicos como la prensa, la radio y la televisión amplían considerablemente su potencial. Son los signos del vertiginoso aumento de las posibilidades de información, que forman parte de un sistema de comunicación mundial.

Pero las comunicaciones globales no son precisamente procesos claros y fáciles de determinar. Las complejas interrelaciones y la heterogeneidad de los actores comunicantes en lo que respecta a su lengua y a sus presupuestos culturales hacen que los procesos de comunicación sean extremadamente complicados. Por esto, las dificultades de comprensión y los malentendidos están a la orden del día en este ámbito. Además, la comunicación en el plano global suele ser muy fugaz, lo cual dificulta los análisis y las explicaciones.

Así pues, la comunicación mundial ha de interpretarse como una forma compleja y sumamente dinámica de intercambio recíproco. Las nuevas técnicas de comunicación no solo aumentan la complejidad de las interrelaciones, sino que también permiten tomar conciencia de las posibilidades abiertas por este intercambio.

Desde el punto de vista de la filosofía de la globalización que hemos esbozado anteriormente, cabe preguntar cómo hay que interpretar y valorar éticamente estos avances en el sector de la información y la comunicación. En verdad, estos avances son una de las condiciones de posibilidad de las interrelaciones globales. En esta medida, también pueden fomentar un sentimiento de pertenencia global. En muchos casos concretos, la comunicación intercultural facilitada por los nuevos logros técnicos permite compartir (en el sentido de Rorty) la felicidad y el sufrimiento de otros grupos de población. El diálogo intercultural no solo puede despertar un interés recíproco entre los comunicantes, sino también un sentimiento de mutua solidaridad global. La cuestión es si estas posibilidades se aprovechan realmente, y qué problemas generan las nuevas formas de intercambio de información a escala global. Cuatro puntos de tensión desempeñan aquí un papel esencial.

a) Conocimiento global vs. brecha digital. Que el conocimiento permite influir en los procesos globales es un hecho cada vez más reconocido. Hoy no es tan importante un conocimiento detallado y especializado cuanto un conocimiento reticular sobre cuestiones complejas. Este tipo de conocimiento implica un poder social, en el sentido de que con él se puede influir en los procesos y conformarlos. En nuestro análisis de las empresas transnacionales, ya hemos señalado la importancia de la gestión del conocimiento en la época de la globalización.

En principio, los nuevos logros técnicos hacen posible una comunicación orientada al conocimiento para todos los ciudadanos del mundo. En el paisaje mediático global, los satélites, la tecnología umts e Internet ponen al alcance de todos la posibilidad de buscar y obtener información. La comunicación del conocimiento es posible a escala mundial. Esto hace que los hombres puedan tomar distancia de su propio medio social, formarse su propia opinión y manifestar su posición a través de los nuevos canales de comunicación. En la esfera privada de la formación del propio plan de vida, esto favorece las posibilidades de autodesarrollo; en la esfera pública, permite difundir información sobre determinadas condiciones sociales o fomentar la solidaridad entre distintos grupos.

Pero este proceso presenta dos limitaciones. En primer lugar, el intercambio de información a escala mundial sufre una distorsión en la medida en que la mayor parte de esta información es difundida por los medios de comunicación de masas. Y cada operador suele seleccionar esta información de acuerdo con sus propios intereses. En segundo lugar, una distribución desigual de las posibilidades técnicas hace que solo una pequeña parte de la comunidad mundial tenga acceso a la comunicación orientada al conocimiento. La división Norte-Sur tiene su equivalente en la llamada brecha digital. La actual difusión del teléfono no deja ninguna duda al respecto. Según los datos del *Human Development Report 2007*, en el año 2005 hubo un promedio de 130 conexiones telefónicas por cada mil habitantes en los países en vías de desarrollo, mientras que en los países industrializados se contabilizaron más de 500 conexiones por cada mil habitantes. Esta diferencia resulta aún más clara cuando se observan las diferencias existentes entre los países en vías de desarrollo: en la paupérrima región del África Subsahariana ni siquiera se registraron 20 conexiones por cada mil habitantes.

En principio, pues, los nuevos logros técnicos brindan a todos la posibilidad de adquirir e intercambiar conocimientos a través de estructuras globales. Pero solo

permiten un desarrollo limitado de la sensibilidad recíproca, pues la información es previamente seleccionada y la brecha digital impide la participación de todos en esta comunicación.

b) Bendición vs. maldición de Internet. De entre todos los nuevos logros técnicos, Internet es sin duda el que ofrece más posibilidades de desarrollar una comunicación orientada al conocimiento, dice una tesis actualmente muy compartida. El intercambio de información a través de Internet también puede favorecer un diálogo intercultural, y no solo porque aquí la información no suele seleccionarse demasiado, sino también porque este medio permite comunicarse de forma rápida y sencilla. La influencia que Internet puede ejercer sobre las estructuras del poder político también es positiva. Internet permite a los oprimidos manifestar su opinión y denunciar abusos. En algunos países, Internet es un importante instrumento para la difusión de noticias contrarias a los gobiernos. Por esto, en los países con regímenes dictatoriales cada vez se cierran más cibercafés o se instalan filtros de Internet para reprimir opiniones políticas indeseadas. Pero la complejidad de Internet dificulta, al menos en parte, esta obstaculización directa de la información. Además, tal como muestra el debate sobre la globalización, organizaciones no gubernamentales y ciudadanos políticamente activos pueden unirse y coordinar sus acciones a través de la Red.

Frente a estos aspectos positivos, sin embargo, en Internet también se promueven actividades que no siempre fomentan un diálogo constructivo sobre problemas globales, pues no es solo la sociedad civil la que puede difundir sus contenidos en la Red, sino también las asociaciones delictivas. Las numerosas páginas web con contenidos racistas son un ejemplo de ello. Pero en el ámbito económico también pueden causarse considerables daños a la sociedad por medio de los ataques de virus informáticos o del espionaje económico a gran escala.

Por otra parte, la brecha digital entre los países pobres y los países ricos también existe en este medio. El número de usuarios de Internet en el mundo lo demuestra claramente. El *Human Development Report 2007* también ofrece datos a este respecto: mientras que en 2005 más del 50 por ciento de los habitantes de los países industrializados eran usuarios activos de Internet –una tendencia que va rápidamente en aumento–, en los países en vías de desarrollo el número total de usuarios se situaba en el 10 por ciento de la población, y en el África Subsahariana ni siquiera llegaba al 3 por ciento. Así pues, son fundamentalmente los países pobres los que quedan ampliamente

excluidos de la comunicación mundial a través de Internet.

Más allá de esto, subsiste la pregunta de si Internet abre realmente un espacio reticular de comunicación intercultural o si, por el contrario, este espacio no hace sino reflejar estructuras del mundo de la vida delimitadas regionalmente, pues la mayoría de las veces en Internet solo se reproducen, bajo nuevas formas, comunidades de comunicación de carácter local. El gran número de foros locales en plataformas *online* parece ser una prueba de esto.

Por esta razón, la valoración de la posible aportación de Internet a un diálogo constructivo sobre problemas globales también es ambivalente. Internet ofrece muchas posibilidades para fomentar un diálogo intercultural y un sentimiento de mutua solidaridad. Pero el aprovechamiento de estas posibilidades no está garantizado por la simple existencia de los sistemas tecnológicos, sino que ha de hacerse un buen uso de estas estructuras para poder alcanzar dichos objetivos.

c) Poder vs. impotencia de los consumidores. De entre la gran cantidad de información existente, hoy cada consumidor elige aquello que le interesa. Si el producto mediático no es de su gusto, el televidente cambia sencillamente de canal o el lector de una revista deja de comprarla. En un paisaje mediático orientado al consumo, las cifras de venta y los índices de audiencia tienen una importancia fundamental para los medios. Los programas con bajos índices de audiencia desaparecen muy rápidamente de la parrilla, sobre todo porque con ellos los medios no pueden asegurar a las empresas anunciantes la atención de un público numeroso. De ahí que la emisión de estos programas sea poco rentable económicamente. Así pues, la decisión a favor o en contra de determinado producto mediático da al consumidor cierto poder.

El verdadero alcance de este poder de los consumidores en la época de la globalización es, sin embargo, una cuestión discutible, pues, obviamente, los consumidores son una pequeña parte de la sociedad y sus decisiones individuales apenas pueden cambiarla. Además, los discursos dominantes de la sociedad, que se reflejan en los productos mediáticos, suelen ser tan poderosos que el consumidor ha de hacer un gran esfuerzo para poder distanciarse de ellos. En verdad, solo las decisiones en masa pueden llevar a una transformación visible.

Estas decisiones en masa a favor de acciones solidarias en el plano global se observan únicamente en los casos de catástrofes extraordinarias, siempre que estas hayan sido espectacularmente escenificadas por los medios. Pero, en lugar de esclarecer las causas

de los acontecimientos, la mayoría de las veces estos se tratan con tal dramatismo que apenas se puede entrever la realidad de la situación. Además, debido a su orientación comercial hacia un grupo de referencia determinado, los medios raras veces fomentan un flujo de información recíproco. Como la mayor parte de la población mundial presenta escaso interés como grupo de consumidores, esta parte de la población tiene muy pocas posibilidades de influir en la determinación de los contenidos de los medios.

d) ¿La justicia como principio rector de un marco que ordene el sector de la información y la comunicación? Ante la globalización, cada vez se habla más de la necesidad de crear un marco mundial que ordene el sector de la información y la comunicación. Hasta el día de hoy, el sector mediático presenta en todo el mundo una fuerte dosis de libertad. La información circula globalmente de forma veloz y sin posibilidad de restricciones, y los canales de comunicación son muy difíciles de controlar.

Para poder ordenar correctamente el paisaje mediático global se precisa, ante todo, que los participantes del mundo entero se pongan de acuerdo sobre cuáles han de ser los criterios que deben regular en el futuro este proceso. Debido a la heterogeneidad del mundo globalizado y a la falta de una estructura político-institucional a nivel mundial, hoy esta regulación se produce fundamentalmente por la vía informal. Mesas redondas, consejos consultivos, comisiones y diálogos informales son las principales herramientas políticas con las que se intenta realizar el mencionado ideal de justicia en el ámbito de la información y la comunicación.

Pero, además de estas formas de autorregulación o de autocompromiso, en este campo no deberían dejarse de lado los instrumentos políticos tradicionales. Así, el sector de la información y la comunicación también necesita marcos jurídicos que no neutralicen los efectos positivos de las nuevas posibilidades técnicas y que, al mismo tiempo, intenten poner freno a los abusos. En este sentido, habría que legislar, por ejemplo, contra la formación de monopolios en el sector mediático, o coordinar acciones a nivel internacional contra la difusión de contenidos delictivos a través de Internet.

En general, pues, los nuevos logros técnicos abren múltiples posibilidades. Una de las principales tareas es seguir fomentando la comunicación orientada al entendimiento y a la cooperación entre los muchos espacios del mundo que se entrecruzan. Pero en este punto hemos de hacer una última observación crítica. Muchos filósofos del siglo xx han señalado insistentemente que las innovaciones técnicas no resuelven por sí solas los problemas sociales. Ni la técnica ni la creencia en las posibilidades aparentemente

ilimitadas de lo técnicamente factible transforman la sociedad. Estas posibilidades deberían ser objeto de reflexión y volver a vincularse con los hombres, que son sus verdaderos artífices. Esto vale también, y muy especialmente, para el ámbito de la información y la comunicación.

Cambio climático y vulnerabilidad

Las consecuencias del cambio climático son uno de los temas más importantes y sin duda más actuales del discurso político en el plano global. El Consejo Mundial del Clima (ipcc) ha dado un impulso decisivo a esta discusión con sus informes de 2007. Tras evaluar numerosos estudios sobre el cambio climático, en los que han participado más de tres mil científicos y en los que se han tenido en cuenta los principales modelos climáticos, se afirma que hoy es un hecho indiscutible que el cambio climático es el producto de la actividad humana.

El principal indicador del cambio climático es el aumento de la temperatura. La temperatura media global del planeta ha aumentado rápidamente durante los últimos cien años, concretamente 0,8 grados centígrados. La causa principal de este aumento de la temperatura son los gases de efecto invernadero, y muy especialmente el dióxido de carbono, cuyas emisiones se han incrementado fuertemente desde la época de la industrialización. Dependiendo de la posibilidad de reducir estas emisiones en los próximos años, los expertos esperan que hasta el año 2100 la temperatura aumente entre uno y cinco grados centígrados respecto del nivel de 1990. Pero, además, los expertos están de acuerdo sobre otro punto: la necesidad de frenar este aumento de la temperatura. Si en los próximos años la temperatura aumenta más de dos grados, esto tendrá graves consecuencias para la vida humana en todo el mundo. Por esta razón, la política de protección climática debería esforzarse por contener las emisiones y evitar que se sobrepase el umbral de los dos grados.

La cuestión de cómo hay que responder políticamente a estas valoraciones y qué medidas hay que adoptar, sin embargo, es una cuestión sumamente controvertida en el actual discurso político mundial. Es claro que una mezcla de evitación del cambio climático (mitigación) y de ajuste a sus ya inevitables consecuencias (adaptación) es ineludible. Pero sobre cómo ha de ser concretamente esta mezcla hay división de opiniones.

Para poder abordar esta cuestión en el contexto de la filosofía de la globalización, es

importante considerar más exactamente la distribución de los efectos negativos del cambio climático. Cuando los medios de comunicación europeos se ocupan del cambio climático, suelen centrarse en su impacto en el bienestar actual y en el crecimiento económico de los países industrializados. Evidentemente, esta óptica es demasiado estrecha, pues tanto las causas como los efectos del cambio climático están distribuidos en el mundo de forma sumamente desigual. La mayor parte del dióxido de carbono ha sido emitido por los países industrializados y, sin embargo, los principales perjudicados del cambio climático hay que buscarlos hoy en los países más pobres del mundo, pues los pobres suelen vivir en regiones del mundo sensibles, que resultarán especialmente afectadas por las consecuencias del cambio climático (por ejemplo, el África Subsahariana o franjas litorales pobres, como en Bangladesh).

Los países más pobres se enfrentan fundamentalmente a dos problemas. Por una parte, los efectos negativos del cambio climático dificultarán la satisfacción de las necesidades más elementales, aumentando de este modo la pobreza. Fenómenos meteorológicos extremos como ciclones o inundaciones, que previsiblemente serán más frecuentes en los países pobres del Sur, empeorarán considerablemente la situación alimentaria en estas regiones. A este empeoramiento contribuirá la sequía causada por el aumento de la temperatura media del planeta.

Por otra parte, la mayoría de estos países tiene menor capacidad para combatir las consecuencias del cambio climático. El menor acceso a los servicios sociales básicos (salud, educación), la falta de seguridad jurídica o la carencia de cobertura de seguro dificultan enormemente una adaptación eficaz. El núcleo del problema de una filosofía de la globalización se presenta entonces como sigue: los países industrializados son los principales causantes del cambio climático, pero serán los pobres de los países en vías de desarrollo quienes resultarán especialmente perjudicados por sus efectos. Esto pone claramente de manifiesto un grave problema de justicia.

La cuestión de una ética filosófica del cambio climático hay que situarla en el debate sobre la ética medioambiental de las últimas décadas. Durante muchos años, la pregunta en torno a la que ha girado este debate ha sido qué valor ético tiene la naturaleza. En tanto que espacio de supervivencia, en tanto que espacio cultural o en tanto que condición de posibilidad de experiencias estéticas, por ejemplo, la naturaleza tiene una gran relevancia ética para los hombres. Pero la naturaleza, obviamente, no tiene deberes morales para con el hombre. La relación entre hombre y naturaleza se presenta, por lo

tanto, como una relación unilateral. Esto ha desatado en la filosofía un acalorado debate: ¿es el hombre el único punto de referencia de la moral, o tiene la naturaleza un valor moral en y por sí misma? La discusión se ha desarrollado entre los extremos de un antropocentrismo y un fisiocentrismo puros.

Para la valoración de las consecuencias del cambio climático, un antropocentrismo moderado es la posición más convincente, pues las consecuencias del cambio climático para los hombres, sobre todo para los pobres, representan el mayor de los desafíos. El punto de partida de esta valoración es que el hombre es el principal punto de referencia de la reflexión moral, pues es el sujeto de la acción moral. Pero este argumento no significa que la naturaleza tenga un valor puramente instrumental y que el hombre pueda tratarla como quiera. La naturaleza es siempre un objeto de acción moral. Siendo esto así, desde un punto de vista ético es injustificable tratarla arbitrariamente. El mencionado argumento se limita a subrayar que el hombre, en tanto que sujeto moral, es el punto de referencia de la ética y que, por lo tanto, las consecuencias derivadas de determinado trato de la naturaleza son especialmente problemáticas cuando afectan a otros hombres.

El concepto científico-natural y científico-social de vulnerabilidad dota a esta perspectiva ética de una dimensión transdisciplinar. En términos muy generales, vulnerabilidad hace referencia a la fragilidad de una región o de un grupo. Este concepto tiene ya una larga tradición en la investigación sobre el clima. En la década de los setenta, la vulnerabilidad se entendió fundamentalmente en términos de relación causa-efecto: un fenómeno climático produce, en un sentido causal, unos daños determinados. La vulnerabilidad se determinó de acuerdo con este esquema.

En los últimos 20 años, esta vulnerabilidad biofísica se ha vinculado cada vez más con consideraciones científico-sociales sobre la fragilidad (por ejemplo, sobre la pobreza). Esto ha permitido comprender que en la determinación de la vulnerabilidad también son importantes los factores sociales. Los hombres o las regiones no solo están expuestos a determinados riesgos climáticos, sino que sus capacidades para afrontar estos riesgos con las correspondientes estrategias de acción también son distintas. Desde esta perspectiva se consideran especialmente vulnerables aquellos hombres que están expuestos a más riesgos, que disponen de pocas estrategias para combatirlos, que más sufren las consecuencias de una crisis y que menos posibilidades tienen de recuperarse.

Por esta razón, hoy se distingue entre una vulnerabilidad biofísica y una vulnerabilidad social. Los signos de esta última son, por ejemplo, menores ingresos, falta

de capital social o sistemas políticos frágiles. Estos componentes sociales de la vulnerabilidad han sido descuidados durante mucho tiempo, aunque son de gran importancia para determinar la relación entre el hombre y los efectos del cambio climático.

Si vinculamos nuestras consideraciones sobre la filosofía de la globalización con el enfoque de la vulnerabilidad, obtendremos algunas conclusiones éticas y políticas fundamentales. Si es cierta la tesis de que el cambio climático afecta sobre todo a los pobres y de que estos son menos capaces de adaptarse a sus consecuencias, desde el punto de vista de la justicia podemos extraer algunas conclusiones.

Desde la perspectiva de la justicia, el principal objetivo de las discusiones sobre los efectos globales del cambio climático debería ser la disminución de la vulnerabilidad de los pobres. Esta disminución consiste, en primer lugar, en una reducción de la vulnerabilidad biofísica. Esto solo puede lograrse adoptando medidas eficaces para evitar los efectos negativos del cambio climático. En este sentido, es fundamental buscar los medios y las formas de reducir eficazmente las emisiones de dióxido de carbono. Además de fomentar el desarrollo de energías renovables o de aumentar la eficiencia energética, es necesario integrar financieramente los costos de las emisiones en el sistema económico mundial. La negociación de los derechos de emisión permitiría tanto determinar económicamente los costos de las emisiones, como alcanzar políticamente objetivos de reducción limitando los derechos de emisión. A través de la negociación de los derechos de emisión, además, podrían fluir grandes sumas de dinero a los países más pobres, pues los países industrializados tendrían que comprar derechos de emisión a los países en vías de desarrollo para mantener su consumo actual de energía. A su vez, los países en vías de desarrollo podrían destinar estos ingresos a la reducción de la vulnerabilidad social.

Desde la perspectiva de la justicia, la negociación de las emisiones es un primer paso hacia la realización política de la dimensión global de la justicia. Los hombres comprenden que están en el mismo barco y que necesitan unas reglas, unos procedimientos transparentes y justos para hacer frente a estos problemas globales. Obviamente, aquí lo decisivo también está en pequeñas decisiones aparentemente insignificantes, por lo que estas deben pensarse a fondo. Así, por ejemplo, hoy se discute intensamente qué criterio ha de seguirse en la distribución de los derechos de emisión al inicio de la negociación: ¿han de tenerse en cuenta las emisiones de dióxido de carbono de los últimos 200 años y, por lo tanto, otorgar muchos menos derechos de emisión a los

países industrializados que a los países en vías de desarrollo? ¿O más bien hay que partir de la situación económica actual y conceder más derechos de emisión a los países más productivos? ¿O acaso hay que respetar el principio fundamental de justicia y otorgar a todos los hombres el mismo derecho a emitir dióxido de carbono?

Aquí tampoco existen respuestas preestablecidas que puedan deducirse claramente de los principios de justicia. Desde el punto de vista de la ética de la globalización que hemos esbozado anteriormente, lo más correcto parece ser una solución intermedia que prevea otorgar los mismos derechos de emisión a largo plazo, pero que por el momento tenga en cuenta las diferencias económicas existentes (y las emisiones ligadas a ellas). En cualquier caso, lo verdaderamente importante es establecer un procedimiento transparente que involucre en la discusión a todos los participantes y que conduzca a la adopción de unas decisiones comunes.

De acuerdo con la exigencia de fortalecer la justicia global, además de este sistema de negociación también es necesario establecer unos marcos políticos, jurídicos y económicos que permitan la introducción de mecanismos transparentes, justos y fiables para combatir el cambio climático y la pobreza. De acuerdo con el modelo de la gobernanza global, por otra parte, también es necesario integrar el mayor número posible de actores en los procedimientos cooperativos de solución de problemas. Asimismo, hay que tratar de coordinar distintos ámbitos políticos, pues la cuestión del clima concierne en la misma medida, por ejemplo, a la política de desarrollo, a la política económica y a la política agrícola.

Pero la vulnerabilidad no solo puede disminuirse evitando las emisiones a través de un sistema de negociación de los derechos de emisión, sino también a través de medidas directas orientadas a la disminución de la vulnerabilidad social, sobre todo en los países en vías de desarrollo. La protección del clima y la lucha contra la pobreza a través de políticas de desarrollo no han de entenderse, por lo tanto, como una antítesis, sino como dos aspectos complementarios de una globalización sostenible. Solamente si a los hombres se les da la posibilidad no solo de sobrevivir, sino de llevar una vida segura mediante el acceso a la educación o a prestaciones sociales básicas, podrán las sociedades adaptarse a las consecuencias del cambio climático.

De acuerdo con la interrelación de universalismo y particularismo, sin embargo, no solo es importante fortalecer la justicia global, sino que también son importantes los hombres *in situ* y sus contextos culturales. Así pues, en este caso el objetivo de una

política global también debería ser respetar a los pobres en sus contextos locales y reforzar su capacidad de acción. Los hombres, junto con sus respectivas tradiciones culturales o religiosas, son, pues, interlocutores imprescindibles en la discusión sobre el cambio climático y sus consecuencias.

La ventaja de este respeto a las tradiciones culturales no es solamente la posibilidad de vincular las cuestiones del cambio climático con las tradiciones locales, sino fundamentalmente la posibilidad de motivar a todos los hombres, en tanto que miembros de distintas comunidades, a participar en la búsqueda de una solución eficaz para los problemas globales. En este sentido, hay que preguntar qué interpretaciones culturales de la naturaleza y del medio ambiente existen, y cómo pueden ponerse en relación las unas con las otras. Pero no para realizar una comparación abstracta de tradiciones culturales, sino para abrir un diálogo concreto entre ellas. Por lo demás, como hemos visto, las propuestas institucionales para solucionar estos problemas globales también dependen siempre del comportamiento de los individuos particulares. Propuestas culturales orientadas al cambio de estilo de vida (en el sentido de una ética del consumo sostenible, por ejemplo) pueden ser el complemento adecuado y necesario de una política climática institucional.

Desde el punto de vista ético, todavía hay una cuestión totalmente diferente que es de especial importancia en la discusión del tema del cambio climático: la cuestión de la valoración de los riesgos. Dado que el desarrollo de una política climática eficaz no solo ha de pensar en la vulnerabilidad actual de la sociedad mundial, sino también en las generaciones futuras, hay que aclarar qué significa gestionar éticamente los riesgos. Obviamente, esta cuestión no concierne solamente al cambio climático, sino a muchos otros problemas globales, por lo que representa una faceta muy general e importante de la filosofía de la globalización.

El concepto de riesgo hace referencia a acontecimientos futuros. Indica, bajo determinadas condiciones de probabilidad, con qué consecuencias negativas hay que contar. Los riesgos están siempre en estrecha relación con decisiones humanas. Cuando se indican riesgos relacionados con las consecuencias del cambio climático, por ejemplo, se expresa con qué probabilidad una acción política, económica, etcétera, tendrá como consecuencia unos cambios climáticos. La magnitud del riesgo se determina a partir de la probabilidad del acontecimiento esperado y del volumen de daños previsibles. Los riesgos se vuelven éticamente relevantes cuando ambos aspectos son especialmente importantes.

Muchas de las actuales teorías económicas sobre el cambio climático se sirven fundamentalmente de una lógica utilitarista para la evaluación de riesgos. La evaluación de las consecuencias consiste en la asociación de riesgos previsibles a un grupo determinado por determinado periodo de tiempo. La minimización del riesgo se entiende después como la maximización de la utilidad promedio, con la simultánea minimización de las previsibles consecuencias negativas.

Desde un punto de vista ético, esta forma de evaluación de riesgos resulta problemática básicamente por dos razones. Cuando los riesgos son asumidos por individuos particulares, es decir, cuando las consecuencias solo les afectan a ellos, la evaluación de riesgos queda a la discreción de cada individuo y no presenta ningún inconveniente desde el punto de vista de una ética social. Pero los riesgos del cambio climático no afectan nunca a un individuo particular, sino a grandes grupos de población, y en ocasiones a la humanidad entera. En verdad, en este caso la evaluación del riesgo y la correspondiente acción política solo pueden justificarse éticamente teniendo en cuenta a todos los afectados. Una externalización de los riesgos, en el sentido de excluir, en su evaluación, las consecuencias negativas de la propia acción en otras regiones, es absolutamente injustificable desde el punto de vista ético.

El segundo problema que plantea esta concepción es que, obviamente, las evaluaciones de riesgos están siempre rodeadas de incertidumbre (o de desconocimiento). Aunque hoy los modelos climáticos más dispares coinciden en muchos puntos fundamentales, esto no significa que se tenga un conocimiento pleno de las consecuencias. En virtud de este grado de desconocimiento, en la evaluación de riesgos hay que dar siempre más valor a los potenciales efectos negativos que a las posibles consecuencias positivas. En su libro *El principio de responsabilidad*, de 1979, Hans Jonas (1903-1993) lo expresó en los siguientes términos: «Conceder primacía al mal pronóstico sobre el bueno es un acto de responsabilidad hacia las generaciones futuras». Esto no ha de interpretarse como un alarmismo exagerado, sino como la reivindicación de una forma de valoración que no quite importancia a las consecuencias negativas.

El tercer problema se plantea en relación con la posibilidad de comparar riesgos. Muchas de las teorías actuales implican una economización de las consecuencias negativas. Pero cuando se vulneran derechos fundamentales, sobre todo el derecho a una vida digna, esta economización no puede justificarse éticamente. Cuando las consecuencias climáticas impiden la justa satisfacción de las necesidades o la igualdad de

oportunidades y afectan al derecho fundamental a la vida, estas consecuencias no pueden pensarse en términos puramente económicos, pues, por principio, las vidas humanas no son cuantificables económicamente.

Estas observaciones críticas ponen de manifiesto que el punto de vista utilitarista es demasiado estrecho para una correcta valoración de los riesgos. Expresar riesgos futuros mediante categorías económicas puede ser útil y adecuado para una evaluación de riesgos traducible en políticas concretas. Pero esta evaluación de riesgos de orientación económica ha de tener siempre presente determinadas necesidades y derechos fundamentales como sus puntos de referencia o pautas normativas ineludibles. Así pues, en el tema de las consecuencias climáticas también se argumenta contra el punto de vista utilitarista y a favor de la interrelación de una ética liberal (negociación de las emisiones) y comunitarista (tradiciones culturales).

Las religiones como actores globales

La religión vuelve a ser un tema de interés social. Vuelve a ser considerada como un fenómeno importante de la sociedad (mundial), y no solo desde el 11 de Septiembre. Durante las décadas de los setenta y los ochenta, en pleno debate sobre la secularización, en los países occidentales todavía se pensaba que, con el avance de la modernización y de la individualización, las religiones perderían importancia. Esta tesis no se ha confirmado, al contrario: las religiones desempeñan hoy un papel importante, y no solo en las sociedades occidentales, sino en todo el mundo. Así, el tema de las religiones también es una faceta importante de la filosofía de la globalización.

Hoy, las huellas de las religiones pueden encontrarse en distintos ámbitos de la sociedad. Por una parte, las religiones toman posición en cuestiones políticas o se involucran en debates públicos. En Alemania, este fenómeno se ha visto claramente reforzado por el hecho de que el papa Benedicto XVI (1927) ha logrado renovar el interés por las iglesias cristianas. Pero, en el resto del mundo, las demás comunidades religiosas –sean islámicas, budistas o hinduistas– también se están convirtiendo en importantes actores de la sociedad civil. Por esta razón, hoy también se habla de una repolitización de las religiones.

Por otra parte, también se observa una transformación de lo religioso en muchos aspectos, pues los símbolos y los juegos de lenguaje de la religión se transfieren a ámbitos no genuinamente religiosos. Así, por ejemplo, el cine, el teatro, la publicidad o la

escenificación de grandes eventos toman prestado elementos de las tradiciones religiosas, y esto no ocurre solamente en los países occidentales. El potencial semántico y simbólico de las religiones se convierte de este modo en un bien social que marca la vida pública y cultural. Esto no solo es válido para las sociedades europeas, sino para muchos países de todo el mundo, en los que han aparecido las más diversas mixturas de religiosidad pública.

Esta evolución también ha contribuido a una enorme diferenciación. Junto a las grandes religiones universales, se han formado muchas otras agrupaciones que suelen actuar de manera informal. La aparición de un gran número de sectas también se ha convertido en un importante fenómeno global.

Esta importancia social de lo religioso resulta especialmente clara desde una perspectiva global. Las religiones marcan las formas de comportamiento de los hombres en las diferentes culturas, influyen en la vida cultural y forman parte de los discursos públicos o de los procesos políticos. En esta medida son un factor importante, al que se ha de prestar particular atención en el análisis de la evolución de la sociedad mundial en muchas partes del planeta. En la escena política mundial, la religión se ha convertido en un tema fundamental, sobre todo después del 11 de Septiembre. Hoy, las estrategias políticas mundiales difícilmente pueden comprenderse al margen de la relación entre religión y política.

El discurso sobre la secularización, pues, se ha transformado claramente –sobre todo si se considera la situación global. A pesar de la incesante secularización en algunas regiones del mundo (como, por ejemplo, en el Este de Alemania), hoy ya no hay prácticamente nadie que hable de una inminente extinción de las religiones o de lo religioso. Aunque las religiones han cambiado e incluso se han transformado profundamente, es de «*common sense*» que siguen teniendo una gran importancia social. Por esto, de acuerdo con el acertado diagnóstico del teólogo evangelista Friedrich Wilhelm Graf (1948), el retorno de los dioses no es en verdad ningún retorno. Hoy asistimos más bien a una renovación del interés por lo religioso, aunque este se presente, al menos en parte, con un nuevo atavío.

Durante los últimos años, la filosofía también se ha ocupado intensamente del fenómeno de la religión, particularmente la filosofía práctica. Piénsese en las declaraciones de Habermas sobre el tema de la religión –desde el famoso discurso de agradecimiento que pronunció cuando recibió el Premio de la Paz, hasta su intervención

en la discusión que tuvo lugar en la Escuela Superior de Filosofía de los Jesuitas (Reeder/Schmidt, 2007), pasando por su conversación con el entonces cardenal Ratzinger (Habermas, 2005). Pero hay otros muchos filósofos que también han reflexionado sobre la religión en el contexto político, como Jacques Derrida, Gianni Vattimo (1936) y Hans-Georg Gadamer (1900-2002) en el seminario celebrado en la isla de Capri (Derrida/Vattimo, 2001), o Richard Rorty y Gianni Vattimo en el volumen titulado *El futuro de la religión* (2006). Estas reflexiones giran en torno a cuestiones fundamentales como en qué consiste la secularización, cuál es la forma correcta de concebir la religión (y sobre todo la relación entre fe y saber) en el contexto actual de la sociedad mundial, o cómo ha de entenderse la relación entre instituciones, ciudadanos y juegos de lenguaje seculares y religiosos.

Los filósofos dan distintas respuestas a estas preguntas. Por una parte, existe una tradición de pensamiento que quiere confinar la religión al ámbito de lo privado y atribuirle un papel muy limitado en el ámbito público. Rorty argumenta que la religión, en su recepción del pensamiento metafísico (por ejemplo, con los enunciados universales de la teología de la creación), recae en viejos modelos de pensamiento. Según Rorty, los enunciados religiosos, al igual que otros enunciados metafísicos, ya no pueden tener carácter universal. Las religiones pertenecen, por lo tanto, al ámbito de lo privado, es decir, al ámbito de la interpretación privada del mundo, y ya no pueden elevar ninguna pretensión de universalidad.

En su filosofía práctica, Rorty va incluso más lejos. De acuerdo con su tajante separación entre lo privado y lo público, Rorty considera que el hombre de hoy solo puede defender razonablemente una posición liberal. Las religiones tienden a socavar el liberalismo y su concepción de la solidaridad. Introduciendo en los discursos políticos exigencias normativas procedentes del ámbito privado de las interpretaciones religiosas del mundo, representan siempre una amenaza para el orden liberal. Por esta razón, en tanto que anticlerical (como se define a sí mismo), Rorty defiende «la idea de que las instituciones eclesiásticas, a pesar de todo el bien que hacen, a pesar de todo el consuelo que brindan a los menesterosos y a los desesperados, ponen en peligro la salud de las sociedades democráticas. [...] De acuerdo con nuestra concepción, no hay nada que objetar a las religiones –siempre que las instituciones eclesiásticas no traten de movilizar a los creyentes a favor de causas políticas–» (Rorty, 2006: 38).

Frente al gran número de formas sociales existentes en el plano global, la típica

distinción liberal entre lo privado y lo público, así como el confinamiento de la religión al ámbito de lo privado, resultan poco convincentes. En muchas regiones del mundo (como, por ejemplo, en el Sudeste de Asia), lo privado y lo público se consideran ámbitos fuertemente relacionados entre sí, por lo que la tajante separación de Rorty no es de gran ayuda.

Por lo demás, no todos los filósofos que, como Rorty, anuncian el advenimiento de un pensamiento posmetafísico exigen esta fuerte privatización de la religión. Habermas, por ejemplo, en los últimos años ha ido abandonando su anterior escepticismo frente a la religión y ha adoptado una postura más abierta hacia ella. Aunque se mantiene fiel a los supuestos fundamentales del pensamiento posmetafísico, cada vez concede mayor importancia a las religiones desde el punto de vista teórico-social, proponiendo la integración de los argumentos religiosos en las discusiones sociales.

En un lugar destacado del discurso del Premio de la Paz de 2001, Habermas afirma que hoy la tesis de la secularización ha perdido fuerza explicativa y que religión y mundo secular están mutuamente relacionados. Ciertamente, la fe y el saber son dos ámbitos claramente separados, pero al mismo tiempo es necesario que cooperen de forma constructiva, sobre todo para abordar cuestiones sociales urgentes, como, por ejemplo, las que plantea la globalización. Según Habermas, la religión constituiría aquí un importante recurso moral, pues los ciudadanos religiosos disponen de un potencial de fundamentación para cuestiones morales. En tanto que fuente de sentido, la religión proporcionaría una base moral al discurso público, desempeñando así una importante función en la esfera pública.

Habermas subraya esta función moral de la religión, en el sentido de Durkheim, ante los atentados terroristas del 11 de Septiembre y ante una globalización que corre el riesgo de descarrilar. En lo que respecta a la globalización, el diagnóstico de Habermas destaca la dinámica incontrolada de la economía mundial, a la que los mecanismos políticos supranacionales todavía no han logrado poner freno. Al mismo tiempo, en el plano nacional se produce una disminución de la sensibilidad hacia las patologías sociales. En estas circunstancias, según Habermas, la modernidad amenaza con descarrilar. Justamente el Estado liberal, que precisa de ciudadanos solidarios y motivados a participar en las discusiones públicas, es el más afectado por este problema. Así pues, según Habermas, la democracia deliberativa estaría radicalmente amenazada por los desafíos de la globalización.

Ante esta situación, Habermas considera importante que los puntos de vista religiosos no queden excluidos de los discursos públicos. Insiste en la necesidad de traducir los contenidos del lenguaje religioso a un lenguaje secular y de este modo hacerlos accesibles a todos, sobre todo para conservar su potencial de creación de sentido y de motivación para los discursos públicos. En un contexto de radicales transformaciones globales, las religiones podrían cumplir una importante función positiva en las sociedades de todo el mundo.

Pero el término «postsecular» que Habermas emplea en este discurso expresa que, en el contexto de la globalización, las sociedades también deberían adaptarse a la pervivencia de las religiones y buscar un diálogo constructivo con ellas. En la conversación que mantuvo en 2004 con el papa Benedicto XVI (entonces todavía cardenal Ratzinger), Habermas subraya, aludiendo a Ernst-Wolfgang Böckenförde, que las decisiones democráticas mayoritarias también están siempre ligadas a unas orientaciones éticas previas de los ciudadanos. La democracia precisa de posturas morales que proceden de fuentes prepolíticas, por ejemplo, de proyectos de vida religiosa. Dichas posturas morales son importantes para la democracia en tanto que trasfondo y fuente de motivación, aunque no pueden servir de pautas normativas para los procedimientos democráticos.

Sin duda, lo positivo de esta concepción es que en ella el pensamiento liberal se abre a los argumentos religiosos. De este modo se deja atrás la exigencia de una razón práctica acontextual y supuestamente neutral. Se vuelve a prestar mayor atención a las referencias culturales y religiosas del pensamiento y de la acción humanos. Esto parece razonable e importante, especialmente en una constelación global.

Desde el punto de vista de una filosofía de la globalización, sin embargo, la interpretación de la religión propuesta por Habermas resulta cuestionable por varias razones. Por una parte, hay que subrayar que la moral es solo uno de los muchos aspectos de la religión, al que esta no puede reducirse. La moral, podríamos decir coincidiendo plenamente con la consideración que hace Friedrich Schleiermacher en sus *Discursos sobre la religión*, es solo un aspecto de las religiones, pero las religiones no deberían reducirse a la moral. Por lo demás, muchas religiones de todo el mundo se rebelarían contra esta reducción. Obviamente, esto no significa que las religiones carezcan de toda competencia moral. El actual contexto de globalización hace necesario que las religiones integren sus orientaciones morales en el proceso de construcción de la

sociedad mundial. Dado que son una importante fuente de motivación para los hombres, las religiones también pueden contribuir de manera importante a construir el mundo. Pero esto es solo una de las funciones de las religiones, a la que estas no pueden reducirse.

Las religiones cumplen múltiples funciones. Esto se pone claramente de manifiesto cuando se observa la multiplicidad de formas religiosas existentes en todo el mundo. La configuración de la vida cultural, la aceptación de la contingencia o la articulación de la relación de immanencia y trascendencia son otras de las funciones de las religiones –solo una visión de conjunto permite obtener una imagen completa de su significación social. Por esta misma razón, también hay que evitar reducir las religiones a las grandes religiones universales, como se hace algunas veces en el discurso actual. Las religiones se han diferenciado fuertemente en el contexto global, lo que ha dado lugar a complejas formas mixtas que también influyen en el desarrollo de los procesos globales.

Así pues, aunque Habermas concede a la religión una importancia social mucho mayor que Rorty, en tanto que pensador liberal también considera que las religiones han de situarse en el ámbito de las interpretaciones privadas del mundo. En última instancia, las interpretaciones religiosas solo resultan plausibles en el ámbito de lo privado. Por esto se invita a los ciudadanos religiosos a traducir sus puntos de vista a un lenguaje secular. Habermas no considera posible que estas interpretaciones privadas de una vida lograda puedan universalizarse. Por esto, en su opinión, la filosofía tampoco puede arrogarse la capacidad de zanjar en el espacio público la disputa entre distintas cosmovisiones. Desde el punto de vista sistemático, pues, la distinción entre fe y saber queda estrechamente vinculada con la distinción entre lo privado y lo público: aquí la fe privada, allí el saber público y racional.

Pero ¿es realmente correcto establecer una distinción tan tajante? En verdad, las interpretaciones privadas del mundo y los discursos públicos están siempre imbricados entre sí y mantienen una comunicación fluida –así lo muestran actualmente algunos análisis científico-culturales de sociedades no europeas. Un ámbito se nutre del otro, y viceversa. Las concepciones de una vida lograda o de una ética de la virtud, que hoy ganan fuerza enlazando con la filosofía antigua, no se entienden a sí mismas como interpretaciones privadas del mundo ni como guías personales para una vida buena. Implican una antropología universal y quieren ofrecer propuestas generales para vivir en las sociedades posmodernas. En esta medida, la separación de fe y saber no puede vincularse unívocamente con la de lo privado y lo público.

Desde una perspectiva sociológica, por otra parte, también es evidente que la mayoría de las veces los puntos de vista religiosos reclaman para sí mismos una racionalidad propia. Los ciudadanos religiosos no quieren que sus puntos de vista se consideren no racionales, sino que quieren integrarlos discursivamente tanto en la comunidad religiosa como en la sociedad. La separación típico-ideal «aquí el ciudadano de razón, allí el ciudadano de fe» tampoco se sostiene desde un punto de vista sociológico, pues en el seno del discurso social estos límites se rebasan continuamente.

Esta consideración conduce a otro aspecto de enorme importancia para el análisis de las religiones en el contexto global: la religión no existe en una forma pura u originaria, sino que está siempre en relación con un contexto determinado. En su forma concreta, las religiones son siempre fenómenos histórica y culturalmente contingentes. Sus diferencias son el resultado de sus relaciones con sus respectivos espacios y tradiciones socioculturales. Esta perspectiva externa sobre las religiones está estrechamente ligada a una perspectiva filosófico-religiosa interna. Dado que lo Absoluto (por ejemplo Dios), tema en torno al que giran las religiones, jamás puede ofrecerse completamente a la razón, las religiones dependen siempre de determinadas formas lingüísticas y culturales. Así pues, la religión está siempre ligada a la cultura.

En su escrito *De pace fidei*, Nicolás de Cusa planteó ya en el siglo xv esta tensión entre la universalidad de la religión y la pluralidad de formas religioso-culturales. La religión, dice su tesis fundamental, se presenta siempre bajo diversas formas culturales. La fórmula «*religio una in rituum varietate*» (una sola religión en la diversidad de los ritos) aspira en última instancia al acercamiento de todas las formas religiosas a un solo conocimiento de Dios, inaccesible al entendimiento, con la simultánea aceptación de las formas condicionadas culturalmente.

Esta concepción de la religión, por una parte, relativiza de antemano las pretensiones de absolutez de las religiones. Dado que siempre que habla de lo Absoluto, el lenguaje humano se topa necesariamente con sus propios límites, los enunciados sobre lo Absoluto también son siempre limitados. Esta es la razón por la que Nicolás de Cusa se sirve de fórmulas paradójicas para plantear la cuestión de Dios. De este modo se rechaza una objetivación racional de la fe, mostrando al mismo tiempo que la religión y la cultura están siempre unidas indisolublemente. Así pues, reflexionar sobre la religión equivale siempre a ocuparse del pensar y del sentir del hombre en sus diferentes contextos, por lo que la reflexión sobre la religión es filosofía de la cultura. Derrida tampoco se cansa de

subrayar este entretrejimiento de los discursos religiosos con su respectivos contextos culturales (Derrida, 2001).

En el actual contexto de globalización, las religiones se ven confrontadas con esta tensión. Así, ninguna de las grandes religiones del mundo puede evitar plantearse el problema de cómo conciliar su orientación universal con su presencia en el seno de culturas particulares. En Indonesia, por ejemplo, actualmente tiene lugar un debate sumamente controvertido entre los musulmanes, cuya cuestión principal es hasta qué punto la forma cultural árabe del islam tiene carácter normativo, y en qué medida puede y debe haber un islam indonesio.

Las religiones también son siempre ambivalentes. Por una parte, tienen la capacidad de mantener viva esta tensión entre mensaje universal y formas culturales. Como saben cuán difícil es hablar de lo Absoluto, reconocen la importancia de la pluralidad de lenguas humanas. Pero, por otra parte, las religiones también pueden ignorar esta tensión y hacer como si solo ellas supiesen cómo ha de hablarse de lo Absoluto. En este caso, las otras religiones o las otras culturas se presentan inmediatamente como sus rivales.

La globalización ha intensificado el contacto entre las religiones, lo que ha conducido a una inusitada pluralización de las imágenes del mundo, de los valores y de las formas de vida. Para que la pluralización del ámbito religioso no lleve a conflictos sino a un pluralismo enriquecedor, es necesario abrir un amplio diálogo entre las religiones y fomentar la colaboración entre los hombres de diferentes credos religiosos. No es ningún secreto que a menudo esto no se consigue y que las religiones pueden agudizar los conflictos, sobre todo cuando problemas económicos o sociales adoptan tintes religiosos. La experiencia del pluralismo religioso también puede desembocar, por lo tanto, en la proliferación de grupos fundamentalistas, es decir, de grupos rivales o incluso agresivos entre sí, ya sean de origen islámico o protestante.

Sin duda, uno de los mayores desafíos del futuro será evitar que estos movimientos arremetan los unos contra los otros. El modelo de Nicolás de Cusa puede ser de utilidad para el diálogo interreligioso. Este modelo permitiría reforzar el reconocimiento de la pluralidad de voces religiosas en el plano global, lo cual podría abrir un diálogo fructífero entre las religiones en torno a la construcción política de la sociedad mundial.

África y Europa. Perspectivas de cooperación

La imagen de África en Europa presenta normalmente dos caras. Por una parte, está la

imagen idealizada del vínculo con la naturaleza, de lo auténtico y del gozo de vivir. Esta imagen se alimenta fundamentalmente del pasado colonial. Magníficas fotos de animales o esotéricos reportajes sobre remedios naturales de curanderos africanos son expresión de esta idealización. Esta imagen del continente, sin embargo, no solo pasa por alto las diferencias existentes entre las tradiciones culturales africanas, sino que también refuerza su separación de Europa: aquí la Europa civilizada, allí el África auténtica, primitiva, pero justamente por esto atrasada. Junto a esta cara de África, los medios presentan otra: la de la descomposición política de los Estados, las guerras o los fatales efectos del VIH/sida. No es casualidad que, desde el punto de vista político, África se perciba a menudo únicamente como el destino de programas de ayuda urgente.

La imagen que en África se tiene de Europa también suele ser una imagen distorsionada. O se piensa que Europa es el continente rico que goza de un enorme bienestar económico o, por el contrario, se la valora de forma negativa desde una perspectiva poscolonial. En este caso, los europeos son vistos únicamente como unos explotadores y discriminadores.

Estas cuatro perspectivas son cuando menos sumamente reduccionistas, por lo que han de rechazarse. En una época caracterizada por complejos procesos globales y por la toma de conciencia de la diversidad cultural, ninguna de ellas se corresponde con la realidad. Desde la perspectiva de la ética de la globalización esbozada anteriormente, a continuación intentaremos ofrecer una imagen más exacta de la relación entre África y Europa con la ayuda de algunos ejemplos significativos. Se trata de entender la relación entre ambos continentes como parte de la trama de relaciones globales, preguntando qué consecuencias cabe extraer para esta relación desde el punto de vista de una filosofía de la globalización. Como aspecto parcial se abre un ámbito de análisis económico, político y cultural, en el que los resultados de las reflexiones generales sobre la filosofía de la globalización se ponen en relación con algunas cuestiones concretas de los procesos globales.

Pero ocuparse de la relación entre estos dos continentes no solo es importante para obtener una imagen más exacta de las relaciones entre Europa y África. En verdad, el logro político de una globalización justa también depende de la actitud hacia África, el continente más pobre del mundo, o, para decirlo con las palabras del ex presidente alemán Horst Köhler (1943): «En el destino de África se decide la humanidad de nuestro mundo».

a) Acuerdos económicos entre África y Europa. Las cuestiones referidas a las relaciones económicas entre África y Europa se sitúan en el marco del crecimiento del comercio mundial de las últimas décadas, tema del que nos hemos ocupado anteriormente. Pese al importante crecimiento de la economía mundial y a la integración de los países africanos en el comercio global, se ha de constatar que los efectos positivos del comercio mundial en la situación de África siguen siendo muy limitados. Ciertamente, África ha alcanzado una tasa media de crecimiento económico del 5 por ciento y su participación en el comercio global se sitúa actualmente casi en el 2 por ciento. Sin embargo, la participación de los países europeos ricos en el comercio mundial es casi 30 veces superior a la de los países africanos en vías de desarrollo.

Aparte de esto, el único recurso de muchos países africanos siguen siendo las materias primas que exportan a los países industriales, por lo que dependen fuertemente de las oscilaciones de los precios de aquellas en el mercado mundial. Particularmente problemática es la falta de sistemas de protección social efectivos, por lo que los más pobres resultan aún más afectados por las oscilaciones económicas. Son contados los países africanos en los que el crecimiento económico beneficia a los más pobres.

Una ética de la globalización ha de tener en cuenta esta gran desigualdad entre las posiciones actuales de ambos continentes en el sistema de interdependencia global. Los tratos preferentes en la aplicación de las reglas de la omc podrían ser (como hemos argumentado anteriormente) un instrumento importante para ayudar a los países más pobres de África a integrarse en el comercio mundial y a mejorar su situación económica general.

Pero, más allá de la omc, en un mundo globalizado y altamente diferenciado también son muy importantes los acuerdos interregionales, como los negociados y firmados en los últimos años entre Europa y África. El «acuerdo de asociación económica» entre la Unión Europea y los 77 Estados de África, del Caribe y del Pacífico (acp) es un buen ejemplo de ello. Estos acuerdos regionales permiten asumir una responsabilidad diferenciada, aunque cuando se consideran más detenidamente presentan problemas nada desdeñables.

El principal problema de estos acuerdos son las considerables diferencias de nivel de desarrollo existentes entre los países de la ue y los países acp, la gran mayoría de ellos con economías sumamente débiles, lo que convierte a las negociaciones de estos acuerdos en blanco de las críticas de muchas organizaciones de la sociedad civil. Esta

gran desigualdad en las condiciones de partida hace que, en un marco de liberalización del comercio, los socios más débiles apenas puedan hacer frente a la presión de la competencia europea, con un sector agrícola fuertemente subvencionado y una elevada productividad industrial. Por otra parte, en este contexto se negocian temas (como la protección y la regulación de las inversiones) que han desaparecido de la agenda de negociación de la omc a consecuencia de la presión ejercida por los países en vías de desarrollo. A esto se añade el hecho de que muchos países africanos apenas disponen de los recursos necesarios para poder defender sus intereses simultáneamente en las complejas negociaciones de la omc y en las negociaciones regionales con la ue.

Así pues, en relación con los acuerdos regionales también cabe decir que, efectivamente, estos acuerdos pueden favorecer el desarrollo, pero hay que examinar detalladamente si los países africanos, y especialmente sus habitantes más pobres, se benefician realmente de sus efectos positivos.

b) La migración como desafío político. La migración en África y de África hacia Europa es uno de los puntos fundamentales de la relación entre ambos continentes. La mayor parte de la migración voluntaria de africanos se produce en el interior del mismo continente. En África hay actualmente alrededor de 16 millones de migrantes de este tipo. Pero, además de la migración voluntaria, está la migración forzosa, que en África adopta muchas formas. En esta situación se hallan personas que se ven obligadas a huir a consecuencia, por ejemplo, de violaciones de derechos humanos, guerras o cambios climáticos. En 2003, había en África alrededor de cuatro millones de refugiados, es decir, de personas que huyeron cruzando las fronteras de su país. Pero, además, hay más de 12 millones de personas que migran forzosamente dentro de su propio país (son los llamados desplazados internos). Cinco de los diez países del mundo con mayor número de refugiados son africanos (Sudán, Burundi, República Democrática del Congo, Somalia y Liberia), lo que pone de manifiesto la importancia de este tema para África. Sobre la migración de África hacia Europa no existen cifras exactas, pero todos los especialistas coinciden en que el número de este tipo de migrantes aumenta continuamente. Según cálculos muy aproximados, en 2003 vivían en Europa alrededor de 4,5 millones de africanos –sin contar los que vivían en este continente de forma irregular.

Para la relación entre África y Europa, estos flujos migratorios representan desafíos en varios sentidos. En primer lugar, hay que señalar que Europa reacciona de maneras muy distintas ante los inmigrantes africanos. Por una parte, trata de que los africanos

poco formados no puedan emigrar. Esta manera de proceder trae consigo considerables problemas, como han mostrado repetidamente durante los últimos años las imágenes televisivas de barcos de refugiados africanos que llegan a las costas de los países del sur de Europa.

Pero, por otra parte, Europa acoge gustosamente fuerza de trabajo bien formada. Así lo revelan particularmente las cifras de mano de obra especializada en el sector de la salud. Alrededor del 60 por ciento de los médicos formados en Ghana, por ejemplo, ha dejado su país durante los últimos años, la mayoría de ellos con destino a Europa. Esto tiene como consecuencia la falta de mano de obra especializada en las sociedades africanas. Este fenómeno recibe el nombre de «*brain drain*» («drenaje o fuga de cerebros»). La emigración de médicos tiene consecuencias devastadoras, especialmente en los países con un número elevado de personas infectadas por el VIH. Así pues, habría que poner límites al reclutamiento agresivo de personal médico que practican algunos países europeos, y apoyar activamente a los inmigrantes que deseen regresar a su país de origen para ejercer en él su actividad profesional.

Desde el punto de vista de la política interior, además, es especialmente importante analizar con exactitud la situación actual de los inmigrantes africanos en Europa, pues solo así podrá darse una respuesta adecuada a sus problemas. En términos generales, cabe decir que, en la promulgación de leyes que afecten a los inmigrantes africanos, deben respetarse los acuerdos internacionales y los derechos humanos. Además, debería prestarse mayor atención a los inmigrantes irregulares y favorecer su integración.

Pero en la época de las interdependencias globales y de la formación de una comunidad mundial, los problemas que la migración causa en África también afectan en cierto modo a Europa. Esta cuestión se discute actualmente, por ejemplo, bajo la rúbrica «Migración y desarrollo». La migración, se afirma, solo disminuirá si se mejora la situación de los países africanos afectados. Migración y desarrollo son, pues, procesos interrelacionados. Para mejorar la situación política de los países africanos, una política de desarrollo europea debería fomentar los derechos humanos, la democratización y el buen gobierno en las sociedades africanas. Aquí, las medidas dirigidas a favorecer la paz deberían gozar de mayor prioridad, pues la democracia no es un valor en sí mismo, ni está ligada necesariamente a un modelo político determinado, sino que es un proceso social abierto. Cómo haya que realizar políticamente el fin de una sociedad democrática es, pues, algo que hay que redefinir continuamente.

Por otra parte, comprender la interrelación de migración y desarrollo también implica fomentar la educación. La capacidad de desarrollo de una sociedad depende en gran medida de la posibilidad de que el mayor número de personas aprovechen las oportunidades que les ofrece la sociedad y participen activamente en ella. La educación desempeña un papel muy importante en muchos países africanos, pues no es solamente una inversión económica en el propio futuro (por ejemplo, para conseguir un mejor puesto de trabajo), sino que permite una participación activa en la sociedad. El fomento de la educación también puede contribuir a fortalecer la paz y la democracia.

Sin duda, la cuestión de las relaciones entre migración y desarrollo es importante y de gran ayuda para entender la migración como un problema común. Pero, si se centra excesivamente en la situación económica de los países de origen, puede impedir que se preste la debida atención a los aspectos de la inmigración relacionados con los derechos humanos. Desde el punto de vista de la ética de la globalización, esto resulta problemático, pues el respeto de los derechos humanos, en tanto que expresión de un estándar mínimo de justicia, es un deber ineludible. Esto vale también, y muy especialmente, para la política de inmigración en Europa. La idea derridiana de una hospitalidad incondicional es aquí importante, pues puede ayudar a tener presente ese deber en todo momento.

c) Religión y cultura en África. En África conviven numerosas culturas y la mayoría de ellas son, a su vez, síntesis de diferentes tradiciones. Existen múltiples influencias exteriores, superposiciones y distintos contextos culturales. Obviamente, además de los cultos tradicionales, religiones como el cristianismo o el islam también marcan de muchas formas la vida cultural africana.

Al igual que en Europa, en África las formas de vida religiosa tampoco son independientes de sus contextos culturales, sino que están siempre estrechamente vinculadas con ellos. Por esto, no es extraño que formas tradicionales de orientación de la acción se integren en concepciones religiosas. Una simple mirada a la historia política y cultural de África confirma la tesis expuesta anteriormente, según la cual las religiones pueden favorecer la paz y el desarrollo de una sociedad, pero también pueden convertirse en un obstáculo para la consecución de estos fines, como sucede cuando los conflictos sociales son atizados por la religión.

Para Europa, y especialmente para el cristianismo, esto representa otro desafío. En tanto que actor social, el cristianismo ha de revisar a fondo sus conceptos de religión y de

misión, pues la pretensión de absolutez de la religión cristiana puede entrar en conflicto rápidamente con los contextos culturales de los países africanos. Por una parte, está la pretensión de las comunidades religiosas de convertir a los hombres de otras culturas a la fe cristiana; por otra, el abnegado amor al prójimo, es decir, el deber de ayudar a los más pobres independientemente de cuál sea su religión. La evangelización y la ayuda al desarrollo entendida como amor al prójimo, por lo tanto, pueden producir tensiones si se da prioridad a uno de estos dos aspectos. Hoy, este conflicto también está latente en muchas sectas activas en África.

Las comunidades religiosas de todo tipo deben, pues, colaborar, buscar el diálogo y abordar juntas los problemas urgentes respetando los contextos culturales. Una de las posibilidades sería una mayor colaboración interreligiosa, es decir, una cooperación entre las distintas comunidades religiosas para afrontar los problemas de desarrollo urgentes. En algunos proyectos, como en el caso ejemplar de Netzwerk Afrika Deutschland, esta cooperación es ya una realidad. En estas formas de cooperación interreligiosa para el desarrollo, son esenciales una actitud abierta hacia otras tradiciones y una concentración en los problemas concretos de las personas.

Para poner en marcha otras formas de cooperación entre África y Europa en los ámbitos social, político y económico que sean acordes con el modelo de la gobernanza global, es necesario que ambos continentes desarrollen una cultura de la cooperación en la que se integre el mayor número posible de actores. Además, también son necesarias propuestas de acción común que refuercen el vínculo entre África y Europa en el contexto global. De acuerdo con la filosofía de la globalización que hemos presentado, todo esto requiere tanto la implicación de los jefes de gobierno como del resto de los actores de la sociedad mundial, desde las empresas hasta las organizaciones no gubernamentales y las comunidades religiosas.

VII. Cosmopolitismo. ¿Hacia dónde?

La filosofía de la globalización que hemos esbozado enlaza en muchos aspectos con la tradición del cosmopolitismo. La interrelación entre los distintos actores y sistemas en el contexto mundial, la superación de la perspectiva estadocéntrica, el énfasis en la condición de ciudadano cosmopolita común a todos los hombres o el fortalecimiento de la cooperación global en diferentes planos son elementos de este cosmopolitismo. En la descripción de la globalización, al igual que en la discusión de las opciones éticas y políticas, hay que buscar nuevos caminos. La idea filosófica central del cosmopolitismo, que ha cristalizado en estos tres ámbitos, es que la relacionalidad de la dinámica global tiene una importancia fundamental. Filosóficamente, este cosmopolitismo puede interpretarse, pues, como una forma de pensamiento relacional, lo que resumiremos en estos cuatro puntos:

a) En la descripción y la interpretación de la dinámica global, la realidad se concibe como una trama de relaciones. Esta concepción relacional de la realidad se presenta como un modelo apropiado para comprender y explicar la dinámica global. Reconocer la realidad global como una trama relacional implica aceptar que los hombres están siempre vinculados entre sí, que las distintas partes de la humanidad o las instituciones políticas son inseparables las unas de las otras y que toda acción tiene efectos en las otras partes de la trama de relaciones.

b) Al mismo tiempo, del enfoque relacional se sigue una cautela epistemológica que responde al hecho de que el mundo global también tiene siempre algo de inaccesible. En tanto que trama de relaciones, el mundo es complejo y dinámico y no puede conocerse objetivamente, por lo que en última instancia se sustrae siempre a una verbalización o a un conocimiento absolutos.

c) La concepción relacional del mundo está en correlación con un universalismo ético que, sin embargo, respeta las diferencias de la sociedad mundial. La conciencia de la relacionalidad del mundo, y, por lo tanto, de los límites de la razón, se corresponde con el énfasis en la conciencia del vínculo que une a los hombres de todas las culturas. Es justamente en esta comprensión donde se muestra la universalidad de lo humano, que puede llegar a orientar la acción en el sentido de una actitud responsable y solidaria. En

esta forma de pensamiento universalista, unidad y diferencia se entienden como conceptos interrelacionados.

d) La política mundial vinculada con esta filosofía de la globalización busca nuevas formas de realizar este universalismo ético. A este efecto, es necesario desarrollar un concepto de política y de poder que se oponga a un pensamiento de la factibilidad técnica y que insista en la multidimensionalidad y en la interrelación de los instrumentos de regulación. Desde el punto de vista filosófico-social, esto equivale a un desplazamiento desde el poder a la influencia. La relación dialéctica de unidad y diferencia se traduce aquí en una concepción estructural del poder. La gobernanza global es un buen ejemplo de este modelo de política mundial.

A comienzos de la década de los noventa, justo cuando cobraba fuerza el debate sobre la globalización, el filósofo Stephen Toulmin reflexionaba sobre la cosmópolis en términos muy similares. Toulmin desarrolla su concepción filosófica de la cosmópolis anclándola históricamente en la transición del Renacimiento a la época moderna. A su juicio, el rasgo que define el discurso filosófico desde el siglo xvi es la pretensión de alcanzar certezas absolutas con la ayuda de una racionalidad universal, y de este modo encorsetar la realidad social en una concepción teórica clara (Toulmin, 1991).

Pero esta pretensión ha llevado a la filosofía a un callejón sin salida, pues le impide comprender de forma adecuada la dinámica y la relacionalidad del mundo. Según Toulmin, la reflexión sobre la cosmópolis debe permitir salir de este callejón sin salida y volver a hacer mayor hincapié en los aspectos de la multidimensionalidad, la dinámica y la relacionalidad. De todos modos, la ciencia se desprenderá tarde o temprano de un concepto demasiado fuerte de racionalidad y redescubrirá esas potencialidades del Renacimiento, pues solo así es posible pensar de forma adecuada el mundo globalizado y encontrar respuestas para los complejos desafíos globales.

Una de las transformaciones fundamentales será el desplazamiento desde el poder a la influencia, a través del cual el pensamiento relacional volverá a cobrar importancia en el cosmopolitismo. El cosmopolita quiere centrar la atención en el vínculo que une a todos los hombres del mundo y, al mismo tiempo, en una época en la que el pensamiento político se muestra excesivamente racionalista, señalar los límites de la organización de la sociedad, liberando de este modo al pensamiento de tendencias unitaristas. La aspiración del cosmopolita es respetar las diferencias y, al mismo tiempo, conservar el universalismo ético. El cosmopolitismo, formuló en una ocasión de manera paradigmática Anthony

Giddens (1938) –uno de los teóricos más importantes de las sociedades modernas–, «es algo realmente emancipador, pues aprovecha positivamente las diferencias» (Giddens, 2003: 46).

La filosofía de la globalización que hemos presentado quiere retomar esta idea fundamental y, a través de ella, subrayar que hoy la reflexión sobre la globalización necesita adecuarse más que nunca a la pluralidad y a la complejidad de los procesos globales. De este modo se rechaza un pensamiento de la factibilidad que quiere regular la dinámica global en un sentido mecanicista, pues es inadecuado para la situación actual de la sociedad mundial. En lugar de esto, se subraya el carácter reticular de la globalización y se buscan nuevas formas de cooperación. La actual filosofía de la globalización debería prolongar esta tradición de pensamiento cosmopolita.

Referencias bibliográficas

La función de las referencias bibliográficas es, por una parte, documentar las citas introducidas en el texto y, por otra, quieren servir de estímulo para las lectoras y los lectores que deseen profundizar en los distintos aspectos de la filosofía de la globalización. La selección bibliográfica se ha realizado procurando que los artículos y los libros ofrezcan una buena visión de conjunto, abran interesantes perspectivas sobre el tema y estén escritos de forma comprensible.

Cosmópolis y filosofía de la globalización

- Mouffe, C., «Eine kosmopolitische oder eine multipolare Weltordnung?», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53/1 (2005), págs. 69-81 [vers. cast.: «¿Qué tipo de orden mundial: cosmopolita o multipolar?», en *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE, 2007, págs. 97-126].
- Nida-Rümelin, J., «Zur Philosophie des Kosmopolitismus», en *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 13/2 (2006), págs. 227-234.
- Pogge, T., «Kosmopolitanismus und Souveränität», en Lutz-Bachmann, M. y Bohmann, J. (eds.), *Weltstaat oder Staatenwelt? Für und wider die Idee einer Weltrepublik*, 2002, Frankfurt, Suhrkamp, págs. 125-171 [vers. inglesa: «Cosmopolitanism and Sovereignty», en *Ethics* 103 (1992), págs. 48-75].
- Safranski, R., *Wie viel Globalisierung verträgt der Mensch?*, Múnich/Viena, Carl Hanser, 2003 [vers. cast.: *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, Barcelona, Tusquets, 2004].
- Toulmin, S., *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991 [vers. cast.: *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Barcelona, Península, 2001].

Describir la globalización

- Altvater, E. et al. (eds.), *Vernetzt und verstrickt*, Múnster, Westfälisches Dampfboot, 1997.
- Beck, U., *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998.
- Desai, M., *Marx's revenge. The resurgence of capitalism and the death of statist socialism*, Londres, Verso, 2002.
- Foucault, M. (1984), «Der maskierte Philosoph», en Foucault, M., *Von der Freundschaft als Lebensweise*, Berlín, Merve, 1984, págs. 9-24 [vers. cast.: «El filósofo enmascarado», en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III, Barcelona, Paidós, 1999, págs. 217-224].
- Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied, Luchterhand, 1962 [vers. cast.: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981].
- Landes, D. S., *Wohlstand und Armut der Nationen. Warum die einen reich und die anderen arm sind*, Berlín, Pantheon, 1999 [vers. cast.: *La riqueza y la pobreza de las naciones. Por qué algunas son tan ricas y otras son tan pobres*, Barcelona, Crítica, 2008].
- Luhmann, N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997 [vers. cast.: *La sociedad de la sociedad*, México, Herder, 2007].
- Mall, R. A., *Essays zur interkulturellen Philosophie*, Nordhausen, Traugott, 2003.
- Messner, D., *Die Netzwerkgesellschaft. Wirtschaftliche Entwicklung und internationale Wettbewerbsfähigkeit als Probleme gesellschaftlicher Steuerung*, Colonia, Weltforum Verlag, 1998 (2ª ed.).
- Opitz, P. J. (ed.), *Weltprobleme im 21. Jahrhundert*, Múnich, W. Fink, 2001.

- Osterhammel, J. y Peterson, N. P., *Geschichte der Globalisierung. Dimensionen. Prozesse, Epochen*, München, C. H. Beck, 2003.
- Schlosser, G., *Einheit der Welt und Einheitswissenschaft. Grundlegung einer allgemeinen Systemtheorie*, Braunschweig/Wiesbaden, Vieweg Verlagsgesellschaft, 1993.
- Stiftung Entwicklung und Frieden (ed.), *Globale Trends*, Frankfurt, Fischer Verlag (de publicación bial).
- Willke, H., *Atopia. Studien zur atopischen Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 2001.
- Wimmer, F. M., *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Viena, WUV Verlag, 2004.
- Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der deutschen Bischofskonferenz (Grupo Científico de Trabajo de la Conferencia Episcopal Alemana para Tareas de la Iglesia Universal) (ed.), *Die vielen Gesichter der Globalisierung. Perspektiven einer menschengerechten Weltordnung. Eine Studie der Sachverständigengruppe «Weltwirtschaft und Sozialethik» und der kirchlichen Werke Adveniat, Caritas international, Misereor, missio Aachen, missio München und Renovabis*, Bonn, Deutsche Kommission Justitia et Pax, 1999.

Ética de la globalización

- Brieskorn, N., *Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung*, Stuttgart/Berlin/Colonia, Kohlhammer, 1997b.
- Fikentscher, W. et al. (eds.), *Globale Gerechtigkeit*, Bamberg, Universitäts-Verlag, 2001.
- Höffe, O., *Wirtschaftsbürger – Staatsbürger – Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*, München, C. H. Beck, 2004 [vers. cast.: *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007].
- Kuschel, K.-J.; Pinzani, A.; Zillinger, M. (eds.), *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung*, Frankfurt/Nueva York, Campus, 1999.
- Lutz-Bachmann, M. y Bohmann, J. (eds.), *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996.
- Merle, J.-C. (ed.), *Globale Gerechtigkeit*, Stuttgart, Frommann Holzboog, 2005.
- Reinalter, H. (ed.), *Ethik in Zeiten der Globalisierung*, Viena, Braumüller Universitäts-Verlagsbuchhandlung, 2007.

Modelos de política mundial

- Brunnengräber, A. et al. (eds.), *NGOs im Prozess der Globalisierung. Mächtige Zwerge – umstrittene Riesen*, Bonn, VS Verlag, 2005.
- Chwaszcza, C. y Kersting, W. (eds.), *Politische Philosophie der internationalen Beziehungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998.
- Commission on Global Governance/Stiftung Entwicklung und Frieden (eds.), *Nachbarn in Einer Welt*, Bonn, Dietz, 1995.
- Czempiel, E.-O., *Kluge Macht. Aussenpolitik für das 21. Jahrhundert*, München, C. H. Beck, 1999.
- Fues, T. y Hippler, J. (eds.), *Globale Politik. Entwicklung und Frieden in der Weltgesellschaft* (Festschrift für F. Nuscheler), Bonn, Dietz, 2003.
- Giddens, A., «Die grosse Globalisierungsdebatte», en Kleiner, M. y Strasser, H. (eds.), *Globalisierungswelten. Kultur und Gesellschaft in einer entfesselten Welt*, Colonia, Herbert von Halem, 2003, págs. 33-47 [vers. cast.: «¿El gran debate de la globalización?», en *Pasajes de Pensamiento Contemporáneo* 7 (2001), págs. 63-74].
- Gosepath, S. y Merle, J.-C. (eds.), *Weltrepublik. Globalisierung und Demokratie*, München, C. H. Beck, 2002.
- Höffe, O., *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München, C. H. Beck, 2002 (2ª ed.).

- Inthorn, J. et al. (eds.), *Zivilgesellschaft auf dem Prüfstand. Argumente, Modelle, Anwendungen*, Stuttgart, Kohlhammer, 2005.
- Lohmann, G., «Menschenrechte und “globales Recht”», en Gosepath, S. y Merle, J.-C. (eds.), *Weltrepublik. Globalisierung und Demokratie*, München, C. H. Beck, 2002, págs. 52-62.
- Lutz-Bachmann, M. y Bohmann, J. (eds.), *Weltstaat oder Staatenwelt? Für und wider die Idee einer Weltrepublik*, Frankfurt, Suhrkamp, 2002.
- Messner, D. (2001), «Globalisierungsanforderungen an Institutionen deutscher Außen- und Entwicklungspolitik», en *Aus Politik und Zeitgeschichte* 51 (18/19) (2002), págs. 21-30.
- y Nuscheler, F., *Das Konzept Global Governance. Stand und Perspektiven* (INEF-Report 76), Universidad de Duisburg, 2003.
- Müller, J., *Entwicklungspolitik als globale Herausforderung. Methodische und ethische Grundlegung*, Stuttgart, Kohlhammer, 1997.
- Nuscheler, F. (ed.), *Entwicklung und Frieden im 21. Jahrhundert. Zur Wirkungsgeschichte des Brandt-Berichts*, Bonn, Dietz, 2000.
- Reder, M., *Global Governance. Philosophische Modelle der Weltpolitik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.
- Willke, H., *Heterotopia. Studien zur Krisis der Ordnung moderner Gesellschaften*, Frankfurt, Suhrkamp, 2003.
- Zürn, M., *Regieren jenseits des Nationalstaates*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998.

Los filósofos y la globalización

- Derrida, J., *Gesetzeskraft. Der «mystische Grund der Autorität»*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991 [vers. cast.: *Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 1997].
- , *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 2003 [vers. cast.: *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, 2005].
- Engels, F. y Marx, K., *Manifest der Kommunistischen Partei* (Marx-Engels-Werke, vol. 4), Berlín, Dietz, 1974 [vers. cast.: *Manifiesto comunista*, Madrid, Alianza Editorial, 2011].
- Figuroa, D., *Philosophie und Globalisierung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004.
- Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981 [vers. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, vols. I y II, Madrid, Trotta, 2010].
- , *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998 [vers. cast.: *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Barcelona, Paidós, 2000].
- , *Der gespaltene Westen*, Frankfurt, Suhrkamp, 2004 [vers. cast.: *El Occidente escindido*, Madrid, Trotta, 2006].
- Kant, I. (1795), *Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (Kants Werke, vol. VIII, Berlín, De Gruyter, 1968, págs. 341-386) [vers. cast.: *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Alianza Editorial, 2006].
- Marx, K., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (Marx-Engels-Werke, vols. 23-25), Berlín, De Gruyter, 1969 [vers. cast.: *El Capital* (Obra Completa). *Crítica de la economía política*, Madrid, Akal, 2000].
- Rawls, J., *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979 [vers. cast.: *Teoría de la justicia*, México, FCE, 2006].
- , *Das Recht der Völker*, Berlín, De Gruyter, 2002 [vers. cast.: *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*, Barcelona, Paidós, 2001].
- Rorty, R., *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989 [vers. cast.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996].
- , *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999 [vers. cast.: *Forjar nuestro destino. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo xx*, Barcelona,

Paidós, 1999].

Walzer, M., *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt, Campus, 1992 [vers. cast.: *Las esferas de la justicia*, México, FCE, 2006].

—, *Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, Hamburgo, Rotbuch, 1996.

Facetas de la filosofía de la globalización

Aus Politik und Zeitgeschichte 24/2007. Heft zum Thema Ökologische Gerechtigkeit (Número dedicado a la Justicia ecológica).

Beck, U., *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Frankfurt, Suhrkamp, 2004 [vers. cast.: *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Barcelona, Paidós, 2005].

Derrida, J. y Vattimo, G., *Die Religion*, Frankfurt, Suhrkamp, 2001 [vers. cast.: *La religión*, Madrid, PPC, 1996].

Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen Kommission Weltkirche (ed.), *Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit. Ein Expertentext zur Herausforderung des globalen Klimawandels*, Bonn, Deutsche Kommission Justitia et Pax, 2006.

Fonari, A. (ed.), *Menschenrechts- Arbeits- und Umweltstandards bei multinationalen Unternehmen. Vom Global Compact und anderen Initiativen zu Global Governance?*, München, Germanwatch, 2004.

Graf, F. W., *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München, C. H. Beck, 2004.

Grosse Kracht, H. J., *Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit*, Paderborn, Schöningh, 1997.

Habermas, J., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, 2005 [vers. cast.: *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006].

— y Derrida, J., *Philosophie in Zeiten des Terrors. Zwei Gespräche*, Berlin/Viena, Philo Verlagsgesellschaft, 2004 [vers. cast.: Borradori, G., *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Madrid, Taurus, 2003].

Hepp, A. (ed.), *Globalisierung der Medienkommunikation. Eine Einführung*, Wiesbaden, VS Verlag, 2005.

Jonas, H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979 [vers. cast.: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995].

Kleinsteuber, Hans J. y Rossmann, Torsten (eds.), *Europa als Kommunikationsraum. Akteure, Strukturen und Konfliktpotenziale*, Opladen, VS Verlag, 1994.

Krebs, A. (ed.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997.

Küng, H. (ed.), *Globale Unternehmen und globales Ethos. Der globale Markt erfordert neue Standards und eine globale Rahmenordnung*, Frankfurt, Frankfurter Allgemeine Buch, 2001.

Maak, T. y Lunau, Y. (eds.), *Weltwirtschaftsethik. Globalisierung auf dem Prüfstand der Lebensdienlichkeit*, Berna, Paul Haupt, 1998.

Müller, J. y Reder, M. (eds.), *Globale Solidarität durch weltweite Kommunikation?*, Stuttgart, Kohlhammer, 2002.

—; —; Karcher, K. (eds.), *Religionen und Globalisierung*, Stuttgart, Kohlhammer, 2007.

— y Wallacher J., *Entwicklungsgerechte Weltwirtschaft. Perspektiven für eine sozial- und umweltverträgliche Globalisierung*, Stuttgart, Kohlhammer, 2005.

Nida-Rümelin, J. y Pfordten, D.v.d. (eds.), *Ökologische Ethik und Rechtstheorie*, Baden-Baden, Nomos, 1995.

Rahmstorf, S. y Schellnhuber, H. J., *Der Klimawandel. Diagnose, Prognose, Therapie*, München, C. H. Beck,

2007 (5ª ed.).

Reder, M. y Schmidt, J. (eds.), *Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt, Suhrkamp, 2008.

— y Schroeder, A., «Global Deal für Klima- und Entwicklungspolitik», en *Dossier welt-sichten* 5 (2008), págs. 3 y sigs.

Rorty, R. y Vattimo, G., *Die Zukunft der Religion*, Frankfurt, Suhrkamp, 2006 [vers. cast.: *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Buenos Aires/Barcelona/México, Paidós, 2005].

Senghaas, D., *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998.

Simonis, U. E., *Globale Umweltpolitik. Ansätze und Perspektiven*, Mannheim, Bibliographisches Institut, 1996.

Stiglitz, J., *Die Chancen der Globalisierung*, München, Siedler, 2006.

Ulrich, P., *Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*, Berna, Haupt Verlag, 2001 (3ª ed.) [vers. cast.: *Ética económica integrativa. Fundamentos de una economía al servicio de la vida*, Quito, Ecuador, Abya-Yala, 2008].

Wallacher, J.; Reder, M.; Karcher, T. (eds.), *Unternehmensethik im Spannungsfeld der Religionen und Kulturen*, Stuttgart, Kohlhammer, 2005.

Walzer, M., *Erklärte Kriege – Kriegserklärungen. Essays*, Hamburgo, Europäische Verlagsanstalt, 2003 [vers. cast.: *Reflexiones sobre la guerra*, Barcelona, Paidós, 2004].

Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz (ed.), *Welthandel im Dienst der Armen* (Studie der Sachverständigengruppe «Weltwirtschaft und Sozialethik»), Bonn, Deutsche Kommission Justitia et Pax, 2006.

Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (ed.), *Welt im Wandel – Armutsbekämpfung durch Umweltpolitik*, Berlin/Heidelberg, Springer, 2005.

Índice onomástico

Adenauer, K.
Agustín de Hipona
Annan, K.
Arendt, H.
Aristóteles
Benedicto XVII
Bentham, J.
Czempiel, E.-O.
Derrida, J.
Desai, M.
Diógenes de Sinope
Elias, N.
Engels, F.
Foucault, M.
Fukuyama, F.
Gadamer, H.-G.
Giddens, A.
Graf, F. W.
Grotius, H. O
Habermas, J.
Hegel, G. W. F.
Heidegger, M.
Herder, J. G.
Hobbes, T.
Höffe, O.
Huntington, S.
Ischinger, W.
Jonas, H.
Kant, I.
Kohl, H.
Köhler, H.
Locke, J.
Lohmann, G.
Luhmann, N.
MacIntyre, A.
Mall, R. A.
Maquiavelo, N.
Marx, K.
Merkel, A.
Messner, D.
Mill, J. S.
Müller, J.

Nicolás de Cusa
Nida-Rümelin, J.
Nuscheler, F.
Orwell, G.
Pico della Mirandola, G.
Rawls, J.
Rombach, H.
Rorty, R.
Rosenau, J.
Safranski, R.
Scheleiermacher, F.
Schlosser, G.
Schmitt, C.
Senghaas, D.
Short, C.
Suárez, F.
Taylor, C.
Tocqueville, A. de
Tomás de Aquino
Toulmin, S.
Ulrich, P.
Vattimo, G.
Vitoria, F. de
Walzer, M.
Weber, M.
Willke, H.
Wimmer, F. M.
Zenón de Elea
Zürn, M.

Nota

1. En español «*global governance*» se traduce como «gobernanza global», aunque también se utilizan las expresiones «governancia global» y «governabilidad global». Dado que en este apartado el autor hace toda una serie de reflexiones semánticas y teóricas en torno a esta expresión anglosajona y a su posible correspondencia con determinados conceptos alemanes, hemos decidido conservarla en esta parte, traduciéndola como «gobernanza global» en el resto del texto. (*N. del T.*)

Ficha del libro

Michael Reder, nacido en 1974, es profesor de la Escuela Superior de Filosofía de Múnich y colaborador del Instituto de Política Social de dicha ciudad. Su obra se centra en la política global, la religión y la ética. Además del presente texto, ha escrito *Global Governance: Philosophische Modelle der Weltpolitik* (2006) y coeditado *Global aber gerecht: Klimawandel bekämpfen, Entwicklung ermöglichen* (2010).

Helena Béjar

[Identidades inciertas: Zygmunt Bauman](#)

Jacques Rancière

[El tiempo de la igualdad](#)

Byung-Chul Han

[La sociedad del cansancio](#)

Gianni Vattimo y Santiago Zabala

[Comunismo hermenéutico](#)

Antoni Tàrn (comp.)

[Globalización y salud mental](#)

Antonio Campillo

[El concepto de lo político en la sociedad global \(ebook\)](#)

**VIKTOR EL HOMBRE
FRANKL EN BUSCA
DE SENTIDO**



Herder

El hombre en busca de sentido

Frankl, Viktor

9788425432033

168 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

* Nueva traducción*

El hombre en busca de sentido es el estremecedor relato en el que Viktor Frankl nos narra su experiencia en los campos de concentración.

Durante todos esos años de sufrimiento, sintió en su propio ser lo que significaba una existencia desnuda, absolutamente desprovista de todo, salvo de la existencia misma. Él, que todo lo había perdido, que padeció hambre, frío y brutalidades, que tantas veces estuvo a punto de ser ejecutado, pudo reconocer que, pese a todo, la vida es digna de ser vivida y que la libertad interior y la dignidad humana son indestructibles. En su condición de psiquiatra y prisionero, Frankl reflexiona con palabras de sorprendente esperanza sobre la capacidad humana de trascender las dificultades y descubrir una verdad profunda que nos orienta y da sentido a nuestras vidas.

La logoterapia, método psicoterapéutico creado por el propio Frankl, se centra precisamente en el sentido de la existencia y en la búsqueda de ese sentido por parte del hombre, que asume la responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante la vida. ¿Qué espera la vida de nosotros?

El hombre en busca de sentido es mucho más que el testimonio de un psiquiatra sobre los hechos y los acontecimientos vividos en un campo de concentración, es una lección existencial. Traducido a medio centenar de idiomas, se han vendido millones de ejemplares en todo el mundo. Según la Library of Congress de Washington, es uno de los diez libros de mayor influencia en Estados Unidos.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Jean Grondin

La filosofía de la religión



Herder

La filosofía de la religión

Grondin, Jean

9788425433511

168 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

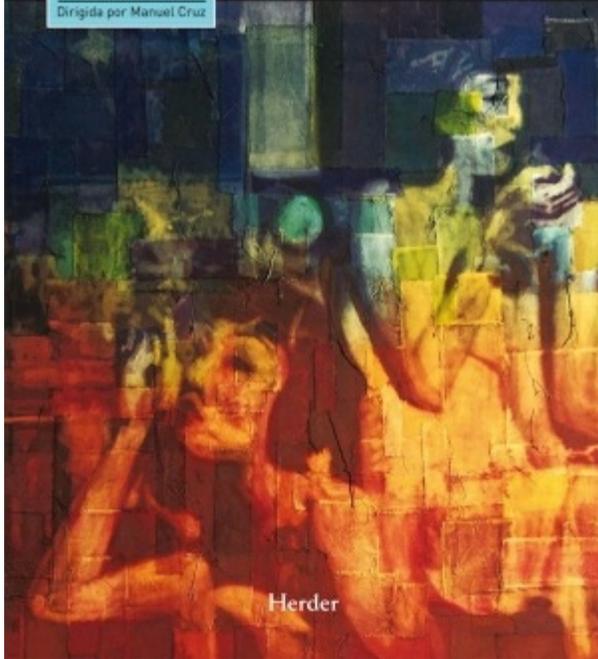
¿Para qué vivimos? La filosofía nace precisamente de este enigma y no ignora que la religión intenta darle respuesta. La tarea de la filosofía de la religión es meditar sobre el sentido de esta respuesta y el lugar que puede ocupar en la existencia humana, individual o colectiva.

La filosofía de la religión se configura así como una reflexión sobre la esencia olvidada de la religión y de sus razones, y hasta de sus sinrazones. ¿A qué se debe, en efecto, esa fuerza de lo religioso que la actualidad, lejos de desmentir, confirma?

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Byung-Chul Han
La sociedad del cansancio

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz



Herder

La sociedad del cansancio

Han, Byung-Chul

9788425429101

80 Páginas

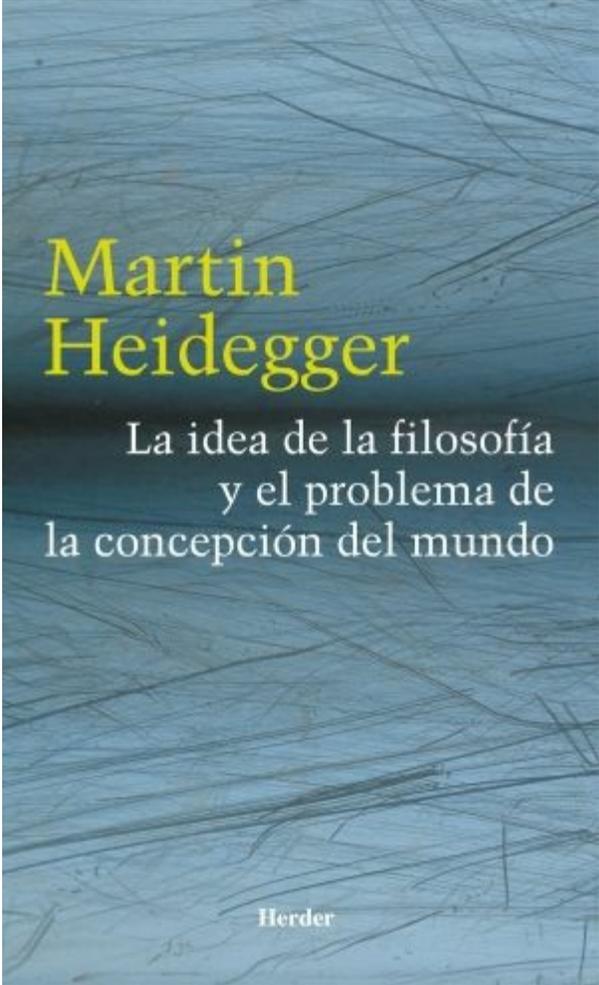
[Cómpralo y empieza a leer](#)

Byung-Chul Han, una de las voces filosóficas más innovadoras que ha surgido en Alemania recientemente, afirma en este inesperado best seller, cuya primera tirada se agotó en unas semanas, que la sociedad occidental está sufriendo un silencioso cambio de paradigma: el exceso de positividad está conduciendo a una sociedad del cansancio. Así como la sociedad disciplinaria foucaultiana producía criminales y locos, la sociedad que ha acuñado el eslogan Yes We Can produce individuos agotados, fracasados y depresivos.

Según el autor, la resistencia solo es posible en relación con la coacción externa. La explotación a la que uno mismo se somete es mucho peor que la externa, ya que se ayuda del sentimiento de libertad. Esta forma de explotación resulta, asimismo, mucho más eficiente y productiva debido a que el individuo decide voluntariamente explotarse a sí mismo hasta la extenuación. Hoy en día carecemos de un tirano o de un rey al que oponernos diciendo No. En este sentido, obras como Indignaos, de Stéphane Hessel, no son de gran ayuda, ya que el propio sistema hace desaparecer aquello a lo que uno podría enfrentarse. Resulta muy difícil rebelarse cuando víctima y verdugo, explotador y explotado, son la misma persona.

Han señala que la filosofía debería relajarse y convertirse en un juego productivo, lo que daría lugar a resultados completamente nuevos, que los occidentales deberíamos abandonar conceptos como originalidad, genialidad y creación de la nada y buscar una mayor flexibilidad en el pensamiento: "todos nosotros deberíamos jugar más y trabajar menos, entonces produciríamos más".

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Martin Heidegger

La idea de la filosofía
y el problema de
la concepción del mundo

Herder

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

Heidegger, Martin

9788425429880

165 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Cuál es la tarea de la filosofía?, se pregunta el joven Heidegger cuando todavía retumba el eco de los morteros de la I Guerra Mundial. ¿Qué novedades aporta en su diálogo con filósofos de la talla de Dilthey, Rickert, Natorp o Husserl? En otras palabras, ¿qué actitud adopta frente a la hermeneútica, al psicologismo, al neokantismo o a la fenomenología? He ahí algunas de las cuestiones fundamentales que se plantean en estas primeras lecciones de Heidegger, mientras éste inicia su prometedora carrera académica en la Universidad de Friburgo (1919- 1923) como asistente de Husserl.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

JESPER JUUL



Decir no, por amor

Padres que hablan claro:
niños seguros de sí mismos

Herder

Decir no, por amor

Juul, Jesper

9788425428845

88 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El presente texto nace del profundo respeto hacia una generación de padres que trata de desarrollar su rol paterno de dentro hacia fuera, partiendo de sus propios pensamientos, sentimientos y valores, porque ya no hay ningún consenso cultural y objetivamente fundado al que recurrir; una generación que al mismo tiempo ha de crear una relación paritaria de pareja que tenga en cuenta tanto las necesidades de cada uno como las exigencias de la vida en común.

Jesper Juul nos muestra que, en beneficio de todos, debemos definirnos y delimitarnos a nosotros mismos, y nos indica cómo hacerlo sin ofender o herir a los demás, ya que debemos aprender a hacer todo esto con tranquilidad, sabiendo que así ofrecemos a nuestros hijos modelos válidos de comportamiento. La obra no trata de la necesidad de imponer límites a los hijos, sino que se propone explicar cuán importante es poder decir no, porque debemos decirnos sí a nosotros mismos.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Índice

Cubierta	2
Portada	3
Créditos	4
Índice	5
I. Introducción	7
Valoración ambivalente de la globalización	7
La globalización como fenómeno histórico	8
Filosofía de la globalización y filosofía práctica	11
Cosmópolis, un viejo ideal filosófico	13
Propósito de este libro	15
II. Describir la globalización	18
¿Es el Estado todo?	18
¡Menos Estado y más sistemas!	21
Marx y la globalización	26
La globalización como red	30
Diversidad cultural e interculturalidad	35
Conclusión: globalización y relaciones	39
III. Ética de la globalización	43
¿Qué significa reflexionar sobre ética?	43
Las tres formas fundamentales de una ética de la globalización	45
Dimensiones globales de la justicia	52
Las ópticas de la ética de la virtud y de la ética de las instituciones	57
Conclusión: entre universalismo y particularismo	59
IV. Modelos de política mundial	63
Del Estado mundial a la hegemonía. Las opciones de Kant	63
Realismo político: lucha de Estados	65
La república mundial federal como versión de un Estado mundial	67
Teoría de sistemas, Marx y política mundial	71
Global governance. Gobernar el mundo sin un gobierno mundial	74
Posibilidades y límites del derecho	77
Conclusión: ¿qué modelo de política mundial convence?	83

V. Los filósofos y la globalización	85
Globalización y justicia (John Rawls)	85
La constelación posnacional (Jürgen Habermas)	89
La ironía liberal en el contexto global (Richard Rorty)	94
El universalismo reiterativo (Michael Walzer)	99
La democracia por venir (Jacques Derrida)	103
VI. Facetas de una filosofía de la globalización	108
El 11 de Septiembre, la «guerra justa» y la cuestión de la paz	108
Filosofía y economía. Ideas para una reforma de la Organización Mundial del Comercio	116
La responsabilidad de las empresas transnacionales	125
¿Solidaridad global a través de la comunicación mundial?	134
Cambio climático y vulnerabilidad	139
Las religiones como actores globales	146
África y Europa. Perspectivas de cooperación	153
VII. Cosmopolitismo. ¿Hacia dónde?	160
Referencias bibliográficas	163
Índice onomástico	168
Nota	170
Información adicional	171