

COSMOPOLITISMO(S) Y MODERNIDAD(ES)*

*Jefferson Jaramillo Marín***
Pontificia Universidad Javeriana (Colombia)
jefferson.jaramillo@javeriana.edu.co

RESUMEN

El cosmopolitismo representa uno de los pilares ideológicos del proyecto cultural de la modernidad. La reflexión sobre él ocupa un lugar destacado en la historia del pensamiento occidental. En este artículo discuto, a partir de algunos pensadores clásicos y contemporáneos, tres aspectos básicos alrededor del tema. Primero, el cosmopolitismo como la base normativa e ideológica de un proyecto moderno que construye una imagen del mundo ordenado con la promesa de progreso para todos. Segundo, como proyecto cultural y político, el cosmopolitismo encierra profundas contradicciones y tensiones cuando la modernidad entra en crisis. Finalmente, que las sociedades contemporáneas deben buscar cosmopolitismos reflexivos y emancipadores.

PALABRAS CLAVE

Cosmopolitismo, modernidad, emancipación, reflexividad.

ABSTRACT

Cosmopolitanism is one of the ideological bases of the modern cultural project. The discussions about it have an important place in Western thought. Based on some classic and contemporary thinkers, I discuss in this article three main features about cosmopolitanism. First, cosmopolitanism is the normative and ideological base of the Modern project in which the idea of an ordered world that offers progress for everyone is promised. Second, as a cultural and political project, cosmopolitanism entails deep contradictions and tensions when modernity is in crisis.

Fecha de recepción del artículo: 21 de abril de 2008.

Fecha de aprobación del artículo: 27 de septiembre de 2008.

* Artículo que condensa los resultados del proyecto de investigación de aula titulado: "Cosmopolitismo(s) y modernidad(es)". La información se recogió y sistematizó en dos cursos electivos orientados durante 2007 y 2008 con estudiantes de sociología, comunicación social y psicología, de la Universidad Javeriana. Los cursos fueron: "Modernidad líquida" y "Sujetos locales y exclusiones globales".

** Sociólogo y magíster en filosofía política por la Universidad del Valle. Actualmente cursa estudios de doctorado en Investigación en Ciencias Sociales en la Flacso – México. Profesor asistente del Departamento de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Finally, I argue that contemporary societies should achieve a reflexive, emancipator cosmopolitanism.

KEYWORDS

Cosmopolitanism, modernity, emancipation, reflexivity.

INTRODUCCIÓN

Desde hace ya más de tres décadas las sociedades occidentales y no occidentales experimentan una intensificación a escala mundial de sus relaciones, interacciones y procesos sociales, políticos, económicos y culturales. Los impactos diferenciales, así como las características específicas de dichos procesos, han sido con detalle descritos por varios pensadores. Entre ellos Anthony Giddens (2000), Ulrich Beck (1998; 2005), Immanuel Wallerstein (2000), Arjun Appadurai (2001), Saskia Sassen (2001), Michael Hard y Antonio Negri (2002, 2004), Boaventura de Sousa Santos (1999) o Arturo Escobar (2005), por mencionar unos pocos. En todos ellos, el común denominador es hablar de globalización económica, mundialización cultural, cosmopolitización, globalismo imperial o colonialismo global. Nombres que describen las múltiples transformaciones del sistema o sistemas mundiales y las consecuencias derivadas de ellas para gran parte de la humanidad. Pero también etiquetas que dan cuenta de procesos bastante heterogéneos y con impactos desiguales y diferenciales para la mayoría de las sociedades y los individuos. Por ejemplo, procesos que van desde la expansión global de las economías de mercado y el aumento de las desigualdades

locales, hasta la democratización de los medios y tecnologías de información, pasando por la privación o manipulación para muchos sectores de población del acceso a ellas; procesos que involucran una expansión de la conciencia mundial sobre el cuidado del planeta, pero también un avance de las crisis ambientales y alimentarias con dimensiones planetarias; y procesos que traen consigo un afianzamiento de las democracias formales, y a su vez el resurgimiento de fundamentalismos políticos y religiosos, además de la emergencia de nuevas y viejas expresiones de terrorismo, y la radicalización de formas de neo-imperialismo político y jurídico.

Para Boaventura de Sousa Santos (1999) esos procesos revelan que

nos encontramos [hoy] frente a fenómenos polifacéticos con dimensiones económicas, sociales, políticas, culturales, religiosas y jurídicas, combinadas de las maneras más complejas.

Aun así, los fenómenos de globalización y cosmopolitización tienen una historia de larga duración, por varias razones. En primer lugar, aunque el debate sobre el tema adquiere fuerza en las décadas recientes, como proceso social la globalización y el cosmopolitismo están presentes desde los siglos XVII y XVIII ligados a la modernidad como proyecto hegemónico. Modernidad que implica no sólo una formación histórica y económica en un momento dado, sino todo un proyecto cultural que se extiende históricamente más allá de las sociedades europeas y que implica el tránsito de sociedades

cerradas a sociedades interdependientes. En segundo lugar, porque el proyecto cultural moderno se ha soportado y expandido sobre la base de arquitecturas de pensamiento teórico globales como las de Kant, Hegel, Smith, Tocqueville, Goethe, Herder, Humboldt o Karl Marx, que han pretendido, por una parte, la expansión de un ideario civilizador y homogeneizador basado en el ecumenismo cultural, la solidaridad mundial, la intensificación de los contactos, y las convergencias e isomorfismos culturales y sociales, pero que también han revelado con el tiempo la imposición y legitimación a escala global y local de la explotación económica, el exterminio global y la homogeneización cultural forzada. En tercer lugar, porque la experiencia de lo moderno hegemónico nos ha permitido mostrar que a escala global no asistimos a una única forma de ser modernos en el mundo, o al menos no en el sentido de la modernidad euro-americana o en el sentido de la “modernidad intraeuropea”, sino como ha dicho Escobar (2005: 24) ,a una modernidad que requiere ser reinterpretada para visibilizar “el lado oculto de la modernidad, esto es, aquellos conocimientos subalternos y prácticas culturales en el mundo que la modernidad misma ha suprimido, eliminado, invisibilizado y descalificado”. Es decir, la modernidad hegemónica ha revelado también su cara oculta igualmente global y son las modernidades subalternas.

En este artículo muestro que el proyecto cultural de la modernidad está significativamente atrave-

sado desde sus orígenes hasta hoy, por un ideario cosmopolitizador. Asumo con Ulrich Beck que la intención básica de este proyecto es la de *modificar de manera irresistible la naturaleza histórica de los mundos sociales y la relevancia de los Estados en estos mundos* (2005: 19). Este ideario cosmopolitizador de la modernidad, según Beck (2005), se manifiesta de tres formas. Por un lado, representa un proyecto filosófico o normativo que aboga por la armonía humana por encima de fronteras culturales y nacionales. Su exponente más conspicuo es el filósofo Emmanuel Kant. De otra parte, representa un proyecto sociológico o descriptivo-analítico que si bien concibe interdependencia de actores sociales más allá de fronteras nacionales, no oculta las secuelas que se imponen a esas acciones y decisiones humanas e institucionales. Sus mayores exponentes son Beck (2005), Bauman (2002; 2003; 2006) y Giddens (2000). Finalmente, representa un ideario institucionalizado en los movimientos sociales y los activismos estratégicos contemporáneos, que asumen el mundo como un gran foro de debates globales y de regímenes igualmente globales preocupados por cuestiones conflictivas transnacionales y formas de resistencia y emancipación contrahegemónica. Este cosmopolitismo ha sido elaborado de forma amplia por intelectuales como Boaventura de Sousa Santos (1999), Michael Hard y Antonio Negri (2002; 2004) y Arturo Escobar (2005).

Esa división resulta sugerente para mostrar varias cosas, que serán

objeto de debate del artículo. Primero, que el cosmopolitismo tiene tras de sí un acumulado teórico y reflexivo enorme, cuyo principal andamiaje filosófico en la modernidad es el kantiano. Este programa filosófico hace del cosmopolitismo la base normativa e ideológica del proyecto moderno bajo la imagen de un mundo ordenado y de progreso para todos que pretende la paz global y la supresión de la guerra entre las naciones. Segundo, que al hablar de cosmopolitismo es necesario entenderlo como un proceso multidimensional, empírico y reflexivo. En tal sentido, que hoy es necesario hablar de varios cosmopolitismos, que implican giros culturales, sociales y políticos y no de forma “unidimensional como la globalización económica y el globalismo [únicamente]” (Beck, 2005: 19). Tercero, que el imaginario filosófico sobre el cual se funda el cosmopolitismo, es decir un ideario de humanidad convergente, isomórfica, sin desigualdad e inequidad, es sumamente problemático. Esto es, que el cosmopolitismo es un marco de representación de la humanidad con amplias ambigüedades, tensiones y contradicciones, ligado a riesgos y consecuencias propias de una modernidad tardía, entre las cuales se cuenta la desazón, la inhumanidad y la distancia moral entre los seres humanos. Por último, que el cosmopolitismo hoy exige una visión emancipadora y reflexiva desde quienes afrontan biográficamente los riesgos e incertidumbres de una modernidad en crisis, así como sus múltiples secuelas.

Finalmente, este artículo es resultado de una revisión bibliográfica

sobre el cosmopolitismo como presupuesto del proyecto cultural moderno, cuyo objetivo principal es la discusión analítica y crítica con algunos de los planteamientos que realizan ciertos autores clásicos y contemporáneos de la filosofía y la sociología alrededor del tema. En este caso acudimos a pensadores como Jürgen Habermas, David Held, Luigi Ferrajoli, Ulrich Beck, Zygmunt Bauman, Boaventura de Sousa Santos, Michael Hard, Antonio Negri y Arturo Escobar.

1. EL COSMOPOLITISMO COMO ENSUEÑO FILOSÓFICO DE LA MODERNIDAD

En este artículo considero que el cosmopolitismo filosófico se fundamenta en una pretensión normativa e ideológica propia del proyecto clásico de la modernidad ilustrada: la imagen de un mundo ordenado e isomórfico, sustentado sobre una arquitectónica newtoniana y kantiana de la naturaleza humana. En tal sistema el hombre es una pieza ubicada en un jardín coherente, incapaz de escapar al orden natural de las cosas. Además, las acciones humanas al encontrarse condicionadas por leyes universales, aún sin advertirlo en la mayoría de los casos el mismo hombre, se ven constreñidas a desenvolverse progresivamente siguiendo un “plan de vuelo” histórico dictado por la gran artista del universo que es la naturaleza. Plan que, de una u otra forma, conduce no al hombre sino a toda la humanidad hacia una finalidad establecida, hacia una teleología clara, o sea, hacia

el desarrollo de sus disposiciones naturales: la razón y la libertad.

La imagen del cosmopolitismo se inserta entonces en una noción de la historia como “hilo conductor”, en la que se desarrollan y despliegan los planes y las disposiciones con los que la naturaleza dota al género humano y en los que indudablemente se ponen en juego la libertad de los sujetos o al menos sus aspiraciones de ser y de estar en el mundo. Esta forma de concebir el orden del mundo hace además que los filósofos modernos se consideren los fieles intérpretes de la teleología histórica y se nos muestren como lectores de signos históricos y pensadores que van desenredando la marcha y la trayectoria de lo que la naturaleza misma ayudó a fabricar y ordenar cuidadosamente según un cuidadoso plan.

Ahora bien, a los filósofos modernos como Kant les inquieta sobremanera responder al interrogante básico de la modernidad ilustrada y cosmopolita: ¿el género humano se encuentra en una marcha ascensional hacia la perfección, especialmente hacia la perfección moral y política, o por el contrario, está condenado al estancamiento o al retroceso? Esta pregunta, aunque difícil de responder, encierra algunas cuestiones importantes para los propósitos de nuestro artículo. En primer lugar, supone desde la óptica filosófica y moral un mundo que no es sólo el lugar de habitación, sino que se proyecta idealmente como acogedor para todos. En segundo lugar, concibe al hombre no como un sujeto ato-

mizado, sino una pieza clave de un gran engranaje que es la humanidad, entendiendo que dicha humanidad se concreta y manifiesta a través de todos y cada uno de los individuos. En tercer lugar, implica pensar que el género humano es proclive al avance moral y al desarrollo de ciertos valores culturales, entre ellos el más elevado de la ilustración: aprender a pensar por sí mismos. En cuarto lugar, y quizá lo más importante de cara al cosmopolitismo, concibe que la emancipación en el conocimiento es una condición primordial para que los hombres y los Estados puedan hacer uso de todas sus potencialidades vitales y políticas para aceptar como saludable, razonable y deseable, vivir juntos y en paz. Desde luego, al cosmopolitismo filosófico subyace la intencionalidad moral ilustrada que apunta a garantizar las condiciones suficientes y necesarias para una coexistencia regulada y justa entre los Estados y entre los hombres.

De todas formas, Kant reconoce que ese afán cosmopolita e ilustrado tiene que sortear algunos obstáculos. El principal, las grandes ambivalencias del género humano. Desde su perspectiva no hay evento humano ni propósito de la especie que no suponga el conflicto y el enfrentamiento de dos fuerzas antagónicas: protección de la especie o aniquilamiento de la misma; egoísmo o solidaridad; vida cómoda y satisfecha o llena de esfuerzos y penalidades, guerra o paz entre las naciones (Kant, 1958; 1998). Aun así, también es consciente de que en la naturaleza humana está contenido

Jefferson
Jaramillo Marín

el plan regulativo del conflicto y el antagonismo, lo que se traduce en el establecimiento gradual, por acuerdo voluntario de los hombres, de una sociedad civil capaz de administrar un derecho común, o una voluntad universalmente válida para todos sus asociados capaz de disciplinar las tendencias hostiles y agresivas sin llegar a creer que puede suprimirlas. Este hilo conductor de la historia humana no termina con el establecimiento de una sociedad civil como garantía política y moral de convivencia entre los hombres. La búsqueda ulterior tiene un propósito más amplio y es la perfecta unificación cosmopolita de la especie humana (Kant, 1958; 1998).

Pero ¿qué sentido y qué implicaciones tiene esa expresión “perfecta unificación cosmopolita de la especie humana”? Desde mi óptica esta expresión sólo se puede comprender si se detalla la visión política kantiana, que básicamente se resume en tres puntos. En primer lugar, la condición de unificación cosmopolita sólo se logra si los Estados internamente aceptan una forma de gobierno como el republicanismo mediante la cual un orden jurídico estable haga posible un orden de convivencia para todos y no únicamente para unos pocos. Por republicanismo entiende Kant una forma de gobierno no despótica (y en este sentido se permite asumir la democracia al igual que Tocqueville, como una “tiranía de la mayoría”) en la que “el *representante asume como voluntad* propia la voluntad del cuerpo común encargándose de cumplirla” (Kant, 2001: 17-18). A diferencia del despotismo, las

leyes republicanas no se ejecutan arbitrariamente y la Constitución está basada en tres principios reguladores básicos: la libertad de todos los miembros de la sociedad en tanto que hombres; la dependencia de todos bajo una única legislación común; y la igualdad de todos en tanto ciudadanos (Kant, 2001:15). En la argumentación de Kant, en el momento en que los Estados asumen una forma de gobierno republicana, se ven menos impelidos a agredirse y por tanto están más condicionados a garantizar la defensa de la convivencia mutua tanto en el plano nacional como internacional. En tal sentido, podemos afirmar que a Kant no le interesa cualquier forma de gobierno, ni a cualquier precio, ni por lo tanto cualquier esquema político y jurídico para lograr la paz, sino una paz internacional de alcances cosmopolitas, sustentada en un orden republicano internacional que limite gradualmente la hostilidad entre las naciones y entre los individuos, hasta garantizar una paz duradera y razonable entre los mismos.

En segundo lugar, el cosmopolitismo kantiano se soporta sobre el establecimiento de un orden mundial común, al estilo de lo que siglos después será la Sociedad de Naciones o la ONU (Habermas, 1999; Hoyos, 2004). Esto desde luego no significa la fundación de un Estado supranacional, sino simplemente una confederación de naciones, en tanto Kant asume como una tendencia general de los pueblos y los Estados a consolidar Constituciones internas de tipo republicano. Aun así la consolidación de estos organismos

supranacionales será garantía, según Kant, de que los conflictos aunque sean internos o externos puedan ser dirimidos por vías racionales globales. En tercer lugar, el cosmopolitismo kantiano aboga por la construcción de un derecho universal, donde cada hombre sea asumido como un ciudadano del mundo y miembro *de jure* y *de facto* de una comunidad global. Aquí sobresale un rasgo realmente innovador en la propuesta jurídico-política de Kant, pues además de completar el derecho político y el de gentes, expuestos también en *Metafísica de las costumbres* (1993), coloca en primer plano el presupuesto de que todos los hombres tienen derecho de propiedad sobre la superficie de la tierra que habitan y ninguno tiene más derecho que otro sobre ella. Además, más allá de las críticas que pueda revestir su proyecto filosófico de modernidad, concibe como una acción imprescindible de las naciones, hacer del derecho un instrumento de repercusiones cosmopolitas (un derecho público de la humanidad y para la humanidad), constituyéndose este en una condición de posibilidad para el desarrollo de todas las disposiciones originarias de la especie humana, especialmente en momentos de zozobra, incertidumbre y degradación del conflicto.

Desde luego, el asunto de la consolidación de un derecho global encierra dificultades más allá de la simple regulación y potenciación del conflicto humano, lo que por supuesto Kant en su época no alcanzó a avizorar, como más adelante nos mostrará Habermas y otros autores que revisaremos. De

todas formas el mismo Habermas (1999) reconoce en la propuesta kantiana una apuesta clara por una paz apoyada en una formación multilateral de la voluntad anclada en el núcleo universal de la democracia y de los derechos. Esta paz resulta a la larga más duradera que la coyuntural imposición unilateral a sangre y fuego. Otros autores, como es el caso de Beriain (2005) reconocen que la propuesta kantiana de cosmopolitismo es expresión de una ética de la hospitalidad global que demarca una de las tantas posibilidades de la modernidad para enfrentar la violencia transnacional.

Ahora bien, al tratar de entender el cosmopolitismo filosófico kantiano es necesario dejar claro que este emerge como un proyecto político orientado básicamente a la búsqueda de la consolidación de paz entre Estados, sustentada en un imperativo político para los gobernantes y en un imperativo moral para todos los seres humanos. En tal sentido, no sólo es un proyecto filosófico sino también un imperativo práctico. De esto deja muestra clara su texto *Sobre la paz perpetua* (2001). Aquí su preocupación es cómo garantizar la convivencia entre las naciones, frente a una situación política internacional incontrolable, marcada por unos Estados europeos que a lo largo de varios siglos optaron por la guerra como experiencia política de construcción de sus proyectos nacionales, al punto de considerarla una estrategia justa de supervivencia política.

Ante tal situación histórica de conflicto latente entre Estados, varios

Jefferson
Jaramillo Marín

fueron los teóricos de la política y del derecho que antecedieron o siguieron a Kant en su manifestación sobre el sentido que la guerra y la consecución de la paz cobraba para el desarrollo cultural y económico de Europa, otorgando por supuesto respuestas muy disímiles al respecto. Entre esos pensadores encontramos al abate Saint-Pierre, a Jean Jacques Rousseau y a Saint Simon y Thierry (Bobbio, 1997). Sin embargo, el trabajo más celebrado de la época fue, sin duda, el opúsculo de Kant (Truyol, 1998). Pero aunque en todos esos autores emerge la preocupación por la conformación de organismos supranacionales que diriman los conflictos, Kant destaca sobre ellos, ya que aborda el problema desde un punto de vista más amplio, al realizar una reflexión profunda sobre la guerra: primero, al considerarla como un mal intolerable e inexcusable al que había que buscarle solución de una vez y para siempre; segundo, al mostrar que es un asunto de difícil tránsito y con no poco esfuerzo y costo político para la naciones; tercero, al leerla como opuesta al derecho internacional en tanto mecanismo irracional de los hombres para prevalecer sobre los otros hombres y su dignidad.

Adicionalmente, el cosmopolitismo filosófico kantiano también permite entender la necesidad de la apuesta por una paz sostenible en la modernidad de los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, los Estados y naciones desde aquel entonces siguen funcionando bajo la lógica amigo-enemigo en el plano de las relaciones políticas internacionales,

que no son para nada idílicas. Al respecto vale la pena citar a Bobbio (1997) y a Aron (1985) para mostrar que el afán cosmopolitizador no ha sido más que expresión de un *equilibrio del terror* cuyo fundamento es una paz sustentada en el *temor recíproco* a la amenaza de cada uno de los países que han pactado o se han visto obligados a pactar acuerdos de paz. Incluso, para pensadores más radicales como Schmitt (2002), la visión más cercana a la realidad actual es la que considera que lo que está en juego en la política internacional es saber tomar decisiones efectivas en situaciones de crisis. Saber que existen amigos y enemigos y que llegado el caso de una confrontación absoluta o “guerra total” podría traducirse en un exterminio existencial del otro. Desde esta óptica la fuerza política de un Estado radicaría en su capacidad de defenderse y no renunciar nunca a “estar alerta”. Un pueblo que lo hace, pensando que el mundo puede ser benigno con él, que puede respetarse la humanidad del enemigo, que el mundo es solidario y acogedor y que existe respeto por la soberanía, está siempre dispuesto a desaparecer (Cfr. Beriain, 2005; Sampson, 2002; Habermas, 1999).

De otra parte, el cosmopolitismo kantiano no sólo está atravesado por una visión jurídica de las relaciones internacionales, sino que precisa unos principios de ética de estricto cumplimiento, tales como la inviolabilidad de la soberanía y la autonomía de los Estados, la proscripción del exterminio, el

voto de confianza en la mentalidad del enemigo y la motivación racional del enemigo (Kant, 2001). En suma, su cosmopolitismo está pensado para convertirse en un mecanismo ético que garantice que la guerra no pueda convertirse en un medio político legítimo para violentar esa soberanía. En tal sentido, Kant será partidario de defender con insistencia lo que más tarde Hannah Arendt (1997) también ratificará, y es la preponderancia dentro de las relaciones internacionales, del espacio ético y político entre los Estados, entre los combatientes y entre los pueblos. En el fondo es un voto de confianza para que el mundo de acciones y afectos interhumanos no se convierta en un desierto y, lo que es peor, no termine imperando la ley del desierto (la de los “señores de la guerra”) que termina “arrastrando a la ruina a un mundo entero con toda su riqueza de relaciones” (Arendt, 1997: 129-130).

Finalmente, el cosmopolitismo filosófico es una declaración de principios que, como demostraría la Historia, abusa por exceso del optimismo moral en cuanto al género humano se refiere. En el siglo XX la humanidad tendría que ponerlo a prueba encargándose de otorgar precisamente una gran cuota de escepticismo frente a organismos como las Naciones Unidas y conflictos armados como los de Somalia, Kosovo e Irak, o la emergencia del terrorismo global. En este punto Habermas permitirá profundizar más en las luces y sombras de dicho optimismo.

2. LUCES Y SOMBRAS DEL COSMOPOLITISMO FILOSÓFICO: UNA APROXIMACIÓN DESDE JÜRGEN HABERMAS

Después de realizar una aproximación al cosmopolitismo kantiano estaría uno tentado a preguntar si es aún posible una propuesta de construcción de un orden mundial cosmopolita en medio de la incertidumbre bélica de un siglo como el XX, o incluso de nuestro siglo. Un gran conocedor de la obra de Kant, como es Jürgen Habermas (1999) encuentra esto posible, sólo con la condición de que su proyecto sea revisado y reformulado radicalmente en algunos aspectos. Precisamente porque la propuesta de un orden cosmopolita que pueda asegurar internacionalmente la abolición de la guerra y en consecuencia una paz sostenible sobre la base de un orden jurídico cosmopolita, tal y como lo pensaba Kant, está plagada de dificultades conceptuales, además de que resulta poco apropiada para nuestras experiencias históricas.

En primer lugar, Habermas encuentra discutible que un orden legal supranacional pueda sustentarse sobre la base de la premisa moral de la eliminación de la guerra. La historia se ha encargado de desmentir y sepultar esta premisa. Posiblemente la deseabilidad moral de dicho orden tenga un referente político para su época: las guerras de exterminio y de sometimiento, las que implican mercenarios, devastación y horror entre los Estados, así como

Jefferson
Jaramillo Marín

también el estancamiento cultural, el espionaje y la falsa propaganda. En tal sentido, la garantía de un orden legal entre las naciones estaría sustentada precisamente en el imperativo moral de la terminación de guerras como estas y en el mantenimiento respetuoso, en lo sucesivo, de un proyecto asociativo de paz. No obstante, los conflictos bélicos desde los cuales habla Kant son bastante limitados espacial y políticamente, y tienden a excluir valoraciones morales, como es el caso de las guerras mundiales y civiles “tecnológica e ideológicamente ilimitadas” propias del siglo XX.

En segundo lugar, Habermas considera una dificultad mayor en el proyecto filosófico cosmopolita: ¿cómo garantizar el respeto sostenible de cada Estado a lo pactado internacionalmente mediante un derecho cosmopolita, sin caer en la tentación instrumental de violar la soberanía individual? Para Habermas la garantía kantiana de que los Gobiernos se autovinculen moralmente a lo pactado, resulta ingenua y peligrosa. Es imposible mantener un pacto sólo con el compromiso moral y racional de cumplirlo. Siempre será necesario que exista una *obligación jurídica* y un mínimo de autoridad coercitiva para garantizar que dicho principio sea operativo y efectivo (Habermas, 1999; Ferrajoli, 2004). Al respecto vale la pena citar a Ignatieff (1999), quien de manera clara muestra la ineficacia operativa de organismos cosmopolitas como las Misiones de Paz de la ONU o la misma Cruz Roja Internacional, que amparados en algunos principios que les impiden violar la soberanía “al no tomar partido” (artículo 2.7 de la Carta de

las Naciones Unidas) terminan, en algunos casos, por ser actores silenciosos y cómplices de asesinatos selectivos y en masa como los sucedidos en Srebrenica (los de musulmanes por serbio-bosnios). En este caso su presencia humanitaria global no tiene mayor efecto real y vinculante “en derecho” frente al terror local.

En tercer lugar, es importante resaltar que si bien la idea kantiana de la vinculación moral de los Estados a los pactos tuvo en su momento unas razones y creencias fuertes, entre ellas la creencia en la naturaleza pacífica de las relaciones públicas de los Estados con Constituciones republicanas, la confianza en la fuerza asociativa del mercado mundial, y, finalmente, la esperanza en una función sostenida de la esfera pública política, con el tiempo estas tendencias han sido falseadas históricamente en su contenido. Examinemos una por una esas razones. Por una parte, la consolidación de los llamados Estados democráticos liberales no los ha hecho más pacíficos en su relación con los vecinos. Al contrario, se ha acrecentado el sentimiento nacionalista de la guerra en una espiral de violencia similar o peor a la ejercida por los Estados autocráticos dinásticos a los cuales pretendieron remplazar. Incluso el concepto de soberanía, tan defendido por Kant, ha terminado participando de esa connotación, llegando a ser movilizador de intereses de liberación, los cuales según Habermas han desencadenado en “una época de guerras de liberación devastadoras e ideológicamente ilimitadas”

(Habermas, 1999: 154). Las guerras no han desaparecido, sino que han transformado su carácter, sus móviles y su racionalidad.

De otra parte, la fuerza asociativa del mercado mundial, o al menos la economía mundial, para utilizar el término de Braudel o Wallerstein, si bien se ha ampliado desde la época de Kant, llevando consigo que los Estados establezcan nexos globales en razón de la ampliación de sus medios de comercio y de comunicación, de sus sistemas tecnológicos y de la intensificación de sus relaciones simbólicas y sociales en contextos de globalidad, también es cierto que se han incrementado y complejizado las amenazas de paz, debilitándose con ello las presuntas disposiciones pacíficas y de soberanía de las sociedades liberales tanto interna como externamente, ya sea por las luchas de clases que se han tornado más complejas, la multiplicación de los conflictos civiles locales y los intereses expansionistas de las transnacionales o la desnacionalización de las economías. A esto se suma que, en un mundo desbocado por los procesos de globalización, como lo discutiremos más adelante con algunos autores como Boaventura de Sousa Santos, los límites entre lo interno y lo externo en los llamados Estados soberanos ya no son tan fácilmente identificables, llevando aparejado esto una transformación del modo de hacer la política, de planear la guerra y de pensar las vías hacia la paz (Habermas, 1999).

Adicionalmente, la intención kantiana de que al interior de las repúblicas existiera una esfera pú-

blica ilustrada, en este caso liderada por los filósofos, cuya misión fuera la de ejercer de tribunal de la razón frente al legislador, exponiendo libremente, siempre que fuera necesario, sus argumentos y quejas, aunque por convicción, como cualquier otro ciudadano, deban obedecer, ha devenido problemática. Para Habermas, si bien en la época de Kant aún era posible encontrar cierta probidad y convicción en una “capa de intelectuales burgueses”, en nuestra época esa capa además de que ha ido desapareciendo –o al menos se ha hecho rara– también los cambios estructurales de la esfera pública burguesa, debido al impacto que sobre ella han operado las tecnologías de la información, han desencadenado que la opinión pública sea menos ilustrada frente a los asuntos fundamentales del cosmopolitismo.

No obstante, Habermas reconoce que allí donde está la debilidad del argumento de Kant sobre la esfera pública ilustrada, también se encuentra una anticipación enorme a su época y es que dicha esfera, por efecto de los cambios estructurales de las sociedades, se ha vuelto global, posibilitando que los problemas fundamentales (pobreza, ecología, clima, salud, guerra, paz) tengan un alcance e impacto planetario, al menos en lo que concierne a “un llamamiento a la opinión mundial”. Esto último además nos conecta con un tema que es importante en la óptica de reformular el cosmopolitismo filosófico, y es el del establecimiento de una cultura política cosmopolita.

Jefferson
Jaramillo Marín

Pero, una vez esgrimidas desde Habermas las fisuras y sombras del cosmopolitismo filosófico kantiano, ¿cómo hacer para reformular su propuesta en procura de ser adaptada a los marcos actuales de la situación mundial contemporánea? Habermas propone tres perspectivas interesantes. Inicialmente habría que considerar que la propuesta de una asociación de naciones a largo plazo compatible con el respeto absoluto por la soberanía interna de los Estados no es consistente hoy frente al desolador panorama mundial. Para lograr efectividad internacional es necesario que el derecho cosmopolita se institucionalice, no como hasta ahora ha sucedido, con regulaciones ambiguas y simbólicas como las de las Naciones Unidas, que dependen de la “cooperación voluntaria” de sus miembros. Al contrario, se necesita evitar o hacer menos probables los *crímenes de lesa humanidad* o los desmanes de las llamadas *zonas de seguridad*, es decir, que el derecho global tenga efectos realmente vinculantes para cada Estado, sea el que sea.

Adicionalmente, la noción de derecho que aparece en la propuesta kantiana, ha sido notablemente ampliada y superada en nuestra época. En un mundo globalizado, cada sujeto es ciudadano nacional pero también ciudadano del mundo, incluso no sólo como presupuesto filosófico, sino con todas las implicaciones jurídicas que esto tiene. En tal sentido, hoy no sólo es posible hablar de la responsabilidad jurídica de los Estados en los crímenes de guerra, sino también de la responsabilidad penal de personas en ellos. Una

de las expresiones más dicientes de esto ha sido la creación de la Corte Penal Internacional, que ha llevado a considerar, como argumenta Habermas a propósito de los tribunales internacionales de Nuremberg y Tokio, la protección de los derechos humanos más allá del poder soberano de los Estados nacionales (Habermas, 1999).

Y por último, pensar hoy en un proyecto cosmopolita de naciones, con miras a hacer efectiva la idea de humanidad común, tal y como lo pensó Kant en su época, o la intención de “vivir juntos” en una misma “aldea global” como lo han pensado sociólogos como Touraine (2000) o antropólogos como Hannerz (1998), implicaría, por una parte, comprender que aún subsisten las diferencias históricas, políticas y sociales entre los países, que las luchas de clases se han polarizado en unos más que en otros, que las sociedades del llamado Tercer Mundo están amenazadas por conflictos irregulares que atraviesan lo social, lo étnico, lo religioso o lo político; y que las del llamado “Primer Mundo” no son tan democráticas en la solución de sus conflictos y en las propuestas que hacen o imponen a otros países, y que aunque, en algunos casos, son más conscientes de la concertación y del respeto a la normatividad internacional, siguen jugando a la lógica del expansionismo global y al despotismo democrático.

Para concluir esta parte es necesario señalar que pese a la revisión crítica y realista que realiza Habermas del cosmopolitismo filosófico, él mismo no alcanza a superar

el optimismo kantiano al asumir que a nivel internacional y específicamente en los países desarrollados existe una “sensibilidad y confianza” frente al derecho internacional. De todas formas, esta posición va a variar en un artículo publicado en 2003 (citado en Beriain, 2005), a propósito del ataque a las Torres Gemelas el 11 de septiembre y la subsiguiente cruzada estadounidense contra los terroristas, al considerar que en la medida en que la sociedad mundial se ha hecho tan compleja para ser gestionada desde los centros tradicionales del poder hegemónico, el poder de decisión ya no puede estar en manos únicamente de los países denominados potencias (*Cfr.* Borradori, 2003; Habermas, 2003, citado en Beriain, 2005). Implica ello un proyecto de gobernanza cosmopolita que trascienda la esfera de la simple intención internacional y se convierta en una tarea ético-jurídica y ético-estatal de comunidades transnacionales como la Comunidad Económica Europea (Hoffe, 2003).

3. OTRAS MIRADAS Y VOCES CRÍTICAS FRENTE AL COSMOPOLITISMO EN LA ACTUALIDAD

Al pasar revista a las propuestas de Kant y Habermas sobre el cosmopolitismo como presupuesto de un proyecto moderno emancipador y unificador, queda la sensación, pese a las variaciones que se encuentran en uno y otro autores, de un vacío frente a las múltiples transformaciones del mundo actual. Más aún cuando asistimos a lo que algunos autores

contemporáneos han planteado como la crisis de fundamentos del proyecto moderno (Bauman, 2005). Surgen entonces las siguientes preguntas: ¿resulta aún vigente una apuesta por el cosmopolitismo en el marco de un mundo en crisis y de una modernidad que ha fracasado en sus intentos universalistas y homogeneizantes?, y ¿qué características debe tener esta alternativa para nuestras sociedades, que ya no responden a los presupuestos básicos de la modernidad tradicional, como el orden, el diseño, la administración, sino también a las consecuencias y desechos generadas por este proyecto? El punto de arranque aquí es el de que el cosmopolitismo debe entenderse en la actualidad desde miradas y voces diversas y críticas, en aras a responder a un momento histórico y cultural en el que no sólo se estaría cuestionando la supuesta racionalidad de la sociedad, sino que se estaría llamando a rendir cuentas a la teoría social.

En tal sentido, me propongo mostrar en esta parte del artículo que son cada vez más los autores que conceptúan sobre la importancia de los cosmopolitismos, eso sí como alternativas revisadas y ajustadas que den cuenta realista de las tendencias y problemas del mundo actual. Tal es caso de las propuestas de Luigi Ferrajoli y Boaventura de Sousa Santos de unos cosmopolitismos jurídicos, emancipadores y ecuménicos que permitan enfrentar sistemáticamente la violación de los derechos humanos a escala global. O el caso de la propuesta de David Held, de la consolida-

Jefferson
Jaramillo Marín

ción de democracias cosmopolitas, como antídotos frente al impacto negativo de los fundamentalismos locales y del terrorismo global. O las versiones del cosmopolitismo sociológico de Beck y Bauman, que permitan transitar del ensueño filosófico o la banalidad cosmopolita a una teoría crítica de la sociedad del riesgo global que posibilite una mirada sobre las incertidumbres y costos globales que ha producido la modernidad, además de las consecuencias perversas para los proyectos biográficos de los individuos. Examinemos esto con más detenimiento.

Para el jurista italiano Luigi Ferrajoli (2004) el cosmopolitismo es necesario entenderlo hoy en el marco de la disolución de las soberanías democráticas internas y el avance de los cosmopolitismos imperiales. En ello estarían contribuyendo, de una parte, los impactos de las distintas formas de globalización, y de otra, la imposición de poderes imperiales que asimétricamente pasan por encima de las decisiones internas de las naciones o de los organismos internacionales encargados de velar por los acuerdos. Desde su óptica una alternativa viable al cosmopolitismo imperial sería “abrir el espacio de discusión para una política orientada no sólo a la defensa de la ONU, sino a un perfeccionamiento de su ordenamiento [jurídico] que facilite el establecimiento de un Estado de derecho internacional” (Ferrajoli, 2004:75). Su propuesta estaría entonces orientada a la consolidación de una especie de constitucionalismo global, no de tipo vertical (como el que hasta ahora se vive, que básicamente es

un gobierno mundial tutelado por cinco o seis naciones poderosas y en lo que posiblemente derivó el derecho cosmopolita kantiano) sino horizontal, que maximice la autonomía de los pueblos y que confíe exclusivamente a la ONU funciones esenciales a las dinámicas mundiales, como por ejemplo el recurso a la fuerza cuando sea debido, o la generación de políticas de desarrollo y de distribución de recursos con un enfoque claro de respeto por los derechos básicos y fundamentales (Ferrajoli, 2004).

Boaventura de Sousa Santos (1999) muestra, igualmente, cómo surge una cultura jurídica cosmopolita en el período de posguerra y en particular en las últimas tres décadas, ligada tanto a una transnacionalización del campo jurídico como a unos procesos de globalización mundial. Esta cultura jurídica cosmopolita

crece a partir de un entendimiento transnacional del sufrimiento humano y de la constelación transnacional de acciones sociales progresistas (jurídicas, políticas, humanitarias) creada para minimizarlo (1999: 177).

Sin embargo, de Sousa muestra que

dicha cultura ha evolucionado en forma gradual hacia un régimen de derechos humanos respaldado por coaliciones diversas (ONG locales, nacionales y transnacionales) que han venido creciendo dramáticamente en número y variedad (1999: 177).

Desde luego, en las dos últimas décadas así como han crecido

nuevas dimensiones transnacionales del sufrimiento también ha crecido el potencial para la transnacionalización de la resistencia.

Lo interesante de la propuesta de De Sousa Santos es que entiende esta cultura jurídica cosmopolita, así como la internacionalización de los derechos humanos como

parte de una política emancipadora a la altura de los nuevos desafíos, riesgos y oportunidades inherentes a una sociedad mundial crecientemente globalizada e interdependiente, pero también cada vez más injusta y ecodpredadora (1999:179).

Además un cosmopolitismo de tipo emancipador

contribuiría a la transformación de la conceptualización y la práctica de los derechos humanos, de un localismo globalizado a un proyecto cosmopolita (1999: 198).

David Held (1997), desde una óptica más política aunque no ajena a la discusión jurídica, aboga por un cosmopolitismo que en esencia fortalezca la democracia no desde arriba, ni desde abajo, sino desde “dentro” de las comunidades y las asociaciones civiles y desde “fuera” mediante agencias y asambleas regionales e internacionales. Un ejemplo de ello serían los movimientos transnacionales básicos con claros objetivos regionales o transnacionales, como la protección de recursos naturales, la lucha contra la pobreza y la defensa de los derechos humanos. La confianza de este analista sobre un modelo como estos, recaería en que concibe esa comunidad cos-

mopolita en un nuevo complejo institucional de alcance global

que siempre y cuando esté avalado por el derecho democrático básico y lo respete, implemente y ejecute, puede adquirir el estatus de gobierno (Held, 1997:283).

Lo sugestivo en la propuesta de Held está precisamente en las condiciones que enuncia como necesarias para llevar a cabo un cosmopolitismo político o una democracia cosmopolita. En primer lugar, que se consolide un derecho cosmopolita democrático que sea respaldado por los Parlamentos y Asambleas a nivel nacional e internacional, haciendo extensiva la influencia de las Cortes internacionales. Aspecto que ya está operando en el mundo con el llamado Tribunal Penal Internacional. En segundo lugar, que se promueva la creación de un poder legislativo y un poder ejecutivo transnacionales, efectivos en el plano regional y global, cuyas actividades estén reguladas por ese derecho cosmopolita. Implicaría ello crear Parlamentos regionales en América Latina y África y afirmar más los existentes (Parlamento Europeo). En tercer lugar, la formación de una nueva Asamblea que reúna a todos los Estados y agencias democráticas y esté dotada de poderes reales. Aquí supone no sólo la presencia de la Asamblea General de la ONU, sino de una Asamblea reformada o un cuerpo complementario. En suma, implicaría una Asamblea independiente de los pueblos democráticos que cobije a otras naciones, pensada además

Jefferson
Jaramillo Marín

no sólo para dirimir conflictos bélicos sino también con alcances sociales más globales como la deuda del Tercer Mundo, el calentamiento global, la distribución de alimentos y el desarme nuclear, entre otros (Held, 1997).

Por su parte, el sociólogo alemán Ulrich Beck (2005) considera radicalmente que el cosmopolitismo no puede ser evaluado única y exclusivamente como un sueño de filósofos, sino una realidad social que es preciso analizar hoy desde las ciencias sociales. Ha propuesto, como mencionamos al principio de nuestro texto, diferenciar analíticamente tres tipos de cosmopolitismo. El primero, al que considera el filosófico o normativo, caracterizado por la defensa de ciertos principios universales, propios de una modernidad sólida y nacional, encaminados al logro de la armonía y la paz entre las naciones venciendo los obstáculos de las fronteras culturales y nacionales. El segundo, llamado el sociológico o descriptivo-analítico que reconoce reflexivamente los riesgos globales de un mundo en crisis, haciendo eco de la ambivalencia de la modernidad sólida, o para decirlo en palabras de otro contemporáneo, Zygmunt Bauman (2005), de las “amenazas y promesas” del ser moderno, concentrándose específicamente en ciertos actores sociales (desempleados, *homeless*, *underclass*, refugiados, desplazados internos) que tanto en sus fronteras nacionales como más allá de ellas ven cómo se imponen secuelas involuntarias y ocultas de acciones de Estados y grupos de dominio que pretenden ser “cosmopolitas” en sentido normativo, pero que niegan u ocultan

el realismo de las consecuencias de la modernidad sólida. Finalmente, el institucionalizado, expresado en el surgimiento de foros de debate globales, de organismos como las ONG igualmente globales, que se preocupan tanto por los riesgos de interdependencia ecológicos que se producen a partir de dinámicas globales, como por los riesgos de interdependencia económica que se individualizan y nacionalizan, además de los riesgos de interdependencia territorial que conectan lo local con lo global. A estos últimos exponentes del cosmopolitismo les preocupa sobremanera el cambio climático, la pobreza global, los derechos humanos, la justicia global, y por supuesto, la imposición de la democracia, y los despotismos en nombre de la libertad. Es decir, su lucha se concentra en aquellos riesgos que ya no toman en consideración las fronteras del Estado nacional ni ningún otro tipo de fronteras.

Lo interesante de la propuesta de Beck es que examina críticamente el cosmopolitismo filosófico que surge en el marco de una modernidad nacional, bajo la impronta de un ideario de propósitos normativos de ordenamiento del mundo. Y, además, el cosmopolitismo sociológico, mejor aún, la cosmopolitización sociológica, expresión de una experiencia descriptiva del mundo actual, donde lo común es la desfronterización real de los países, la incertidumbre política, la inhumanidad, en suma, la indiferencia moral del mundo contemporáneo, que ha convertido lo cotidiano en cosmopolita, pero de una manera banal. Este cosmopolitismo banal estaría liga-

do de manera estricta a todas las formas de consumo actual. Un examen de él permitiría entender que la decisión de ser cosmopolita no es una elección consciente y voluntaria sino forzada e incluso elitista. Volverse cosmopolita se impone como una elección forzada o como una secuela de decisiones inconscientes. El volverse forastero o extranjero no opera de manera voluntaria sino que es la consecuencia de las circunstancias, por ejemplo, huir del hambre, de la persecución política, o la imposición del mercado.

De otra parte, también Beck señala que los cosmopolitismos reales no son otra cosa que cosmopolitismos deformados. Sin embargo, eso no es óbice para aspirar a un cosmopolitismo no deformado que surja del

sentimiento de formar parte de un experimento civilizador de la humanidad, de poseer una lengua propia y unos símbolos culturales propios, así como de participar, con acciones propias, en la lucha contra los peligros globales, es decir, de contribuir a la cultura universal (Beck, 2005: 34).

Desde luego, en esta lectura de Beck es necesario diferenciar entre cosmopolitización, que sugiere mezcla (forzosa) de culturas, la cual no es nueva en la Historia, de una mirada cosmopolita, es decir autoconsciente, reflexiva y que apuesta por el reconocimiento público mundial de las nuevas realidades. Esta mirada cosmopolita ofrece según Beck la posibilidad de una

crítica de lo nacional no nostálgica del derecho internacional, de las

instituciones internacionales, del viraje hacia nuevas guerras que amenazan con borrar y dar al traste con los principales dualismos entre lo nacional y lo internacional, en la línea de una *cosmopolitan critical theory* (Beck, 2005: 38).

Esta mirada cosmopolita sugiere poner en entredicho los pilares básicos de la representación de la sociedad y la política. Por ejemplo, el convencimiento de que la sociedad y la política modernas sólo pueden existir si se organizan al modo del Estado nacional, además de las perspectivas de observación científica que han sido permeadas por esta mirada nacional.

La apuesta de Beck desde la sociología es descubrir las ambigüedades fundamentales y los modos de uso equivocado del cosmopolitismo. En tal sentido, eso que Beck llama la mirada cosmopolita para ser considerada realista no puede cerrarse a los sueños y a las pesadillas, o mejor aún, “a las buenas intenciones [o] a las catástrofes imprevisibles” del mundo de hoy. Para Beck

quien quiera fundar y esbozar una ética y una políticas cosmopolitas, deberá en primer lugar tratar de descubrir los abusos del poder ideológicos que inaugura el cosmopolitismo bienintencionado: autocrítica ideológica, he aquí el criterio de bondad del nuevo cosmopolitismo (2005:66).

De igual forma, la propuesta de cosmopolitismo realista de Beck previene contra el universalismo, el relativismo, el nacionalismo, el etnicismo y el multiculturalismo. Respecto al universalismo, parti-

Jefferson
Jaramillo Marín

cularmente por los rasgos totalitarios y etnocéntricos que anulan las diferencias, igualando y uniformando toda condición cultural bajo los parámetros del universalismo occidental. Frente al relativismo, en tanto tendencia que tolera la alteridad, pero absolutizándola. Contra el nacionalismo, ya que al intentar producir la igualdad bajo la integración nacional niega los derechos a otras naciones o pueblos. Respecto al etnicismo, porque al defender la diferencia se levantan fronteras étnicas. Y, finalmente contra el multiculturalismo, porque al pretender el rechazo del esencialismo de la homogeneidad nacional en busca de la defensa de los derechos de las minorías, termina cayendo en las trampas del esencialismo (Beck, 2005). Precisamente, para contrarrestar los riesgos latentes de confundir el cosmopolitismo realista con alguna de esas versiones antes consideradas, Beck señalará que es importante someterlo a un test de realidad que cobije al menos estos tres requisitos:

El primero está relacionado con la condición de que el cosmopolitismo realista no se exprese por lo que quiere, sino por lo que no quiere, es decir, en contra de la violación de unos mínimos universalistas. El segundo aspecto tiene que ver con la condición procesal, esto es, son necesarios y deseables en espacios transnacionales determinados procesos e instituciones de regulación de los conflictos. Finalmente, el tercer aspecto tiene que ver con el reconocimiento de la contingencia tanto de lo contextual como de lo universal. En tal sentido, un cosmopolitismo contextual podría ser un antídoto contra la negación de la otredad por el universalismo; pero

un universalismo básico podría también ser un antídoto contra el absoluto relativismo contextualista.

De otra parte, para el sociólogo Zygmunt Bauman (2003; 2006; 2007) la pretensión de consolidar un panorama global integrador, o un proyecto cosmopolita, no es sino una falacia más del discurso contemporáneo. Para justificar su argumento examina de forma crítica la idea bastante divulgada contemporáneamente por los medios y por las tendencias neoliberales, de que estamos asistiendo a una nueva forma de sociedad en la que se pretende consolidar transnacionalmente la inclusión social y la redistribución de la riqueza y el bienestar para todos. Al contrario, según él, estamos frente a una crisis de independencia global expresada en la emergencia de una “sociedad del riesgo mundial”. El cosmopolitismo vigente ya no es más el de los filósofos o políticos, sino el de las nuevas élites culturales que no expresa una nueva síntesis de cultura global y menos aún un afán por la recuperación del sentido de la seguridad y la libertad para todos.

En tal sentido, según Bauman, asistimos a una sociedad donde los nuevos cosmopolitas son los accionistas, los ejecutivos e incluso los intelectuales, que esgrimen el discurso de lo global-comunitario, que además viven y trabajan en un mundo hecho de viajes y consumos entre los principales centros comerciales e instituciones metropolitanas globales, e interactúan con “otros globalizadores”. Ello, lejos de in-

tegrar, lo que estaría propiciando es la construcción de verdaderas burbujas socioculturales. Estos nuevos cosmopolitas serían cosmopolitas banales, insulares y segregadores, en tanto su cosmopolitismo globalizador estaría hecho sólo para ser selectivo. Promoviendo un modo de vida que no está hecho ni pensado para la imitación masiva, con una comunidad global que termina por estar fuera del alcance de la gente ordinaria, es decir, un cosmopolitismo bajo la forma de un capitalismo liviano “*con equipaje de mano, un simple portafolio, un teléfono celular y una computadora portátil*” (Bauman 2001:64).

Este tipo de cosmopolitismo se afanaría, en esencia, por la construcción de “comunidades cerradas” donde los “otros-extraños”, los parias, los advenedizos, los “extraterritoriales” estarían en segundo plano, o peor aún, serían “invisibles”, aquello que se da por supuesto o lo que no vale la pena siquiera tomar en cuenta. Por tanto, antes que construir comunidad global lo que estarían haciendo es levantar zonas de interdicción y protección de sus nichos.

Este nuevo cosmopolitismo, según Bauman, abogaría por la creación de una red de vínculos fugaces y lealtades con fecha de caducidad. Este tipo se ajustaría más a las comunidades *Facebook* o *Hi5*, donde al conectarse por la Internet el individuo se encuentra con el otro no en una densa red de obligaciones comunitarias, como las que suponía una modernidad sólida, sino en comunidades donde la integración

solo opera al momento de la conexión virtual con el otro, por espacios cortos y fugaces. Luego, al desconectarse, se desintegra la responsabilidad para con el otro. En este tipo de comunidad global e interconectada, es cierto que se construye un sentido de mundo con el otro, pero de forma rápida y gaseosa. Aquí los conectados serían, desde luego, mucho menos en comparación a los desconectados-excluidos. Aun así, según Bauman, los cosmopolitas estarían encontrando esto verdaderamente ventajoso, ya que para ellos la idea de comunidad en cuanto más flexible, menos permanente y demandante sea, tanto mejor. Esta comunidad de los globalistas y cosmopolitas se nos aparece entonces como una metáfora que debe ser inventada y experimentada pero levemente, “construida”, sin esfuerzos críticos y compromisos solidarios de largo aliento (Jaramillo, 2007).

4. COSMOPOLITISMO EN CLAVE DE EMANCIPACIÓN

En esta última parte del artículo es importante contribuir al debate sobre el cosmopolitismo en clave de emancipación por varias razones. La primera es que asistimos hoy a una multiplicidad de sujetos que resisten, desde sus luchas y acciones colectivas (movimientos estudiantiles, ambientalistas, feministas, homosexuales, colectivos artísticos, movimientos de víctimas) a procesos locales y globales de exclusión, o a viejas y nuevas formas de explotación. La segunda es que en un mundo donde la desigualdad se ha radicalizado,

Jefferson
Jaramillo Marín

un cosmopolitismo emancipador implicaría una deconstrucción de la idea de que las alternativas globales hegemónicas son buenas y deben ser iguales para todos: para los no integrados, para los inmigrantes ilegales, para los desconectados o para los consumidores fallidos. Un cosmopolitismo emancipador cuestiona el surgimiento de una modernidad integradora y más bien revela que ella se encuentra plagada de desechos, producidos por esos mismos designios globales. Pero exige que esos mal llamados “desechos” de la globalidad tengan el derecho a la emancipación y a la resistencia global. Aquí es importante entonces acudir a los planteamientos de algunos autores que han abordado el asunto de forma interesante. Nos referimos a Boaventura de Sousa Santos (1999), Michael Hard y Antonio Negri (2002) y Arturo Escobar (2005).

A lo que ya habíamos comentado de Boaventura de Sousa Santos arriba se suma su visión del cosmopolitismo como una “forma intersticial, en los márgenes del sistema capitalista mundial, [una forma] práctica y contrahegemónica” (1999: 59).

Lo interesante del planteamiento es que si bien el término cosmopolita tiene un origen modernista, a diferencia del credo modernista, el cosmopolitismo de hoy, según él, es cada vez más

alcanzado por coaliciones progresistas entre clases o grupos oprimidos y otras clases que se asocian con ellos o que actúan en su nombre o en su interés. En este sentido,

el cosmopolitismo puede ser una resonancia de la creencia de Marx en la universalidad de quienes bajo el capitalismo lo único que tienen por perder son sus cadenas (1999:59).

Sin embargo, de Sousa Santos considera que habría que distinguir el cosmopolitismo del universalismo de la clase trabajadora encadenada de Marx porque, entre otras razones, la situación descrita por Marx es bastante diferente de la que estamos viviendo hoy. Quizá se parezca más lo que plantea de Sousa Santos a lo que proponen Hard y Negri, cuando hablan de las nuevas multitudes. Hoy nos encontramos con sectores de clases trabajadoras pero también con grandes poblacionales alrededor del mundo que no tienen siquiera cadenas, ni son suficientemente fuertes o útiles. En este sentido, para de Sousa,

las condiciones cosmopolitas pretenden luchar por la verdadera liberación de las clases oprimidas pero también de las clases obreras y de las múltiples víctimas de diversas formas de discriminación.

Además para de Sousa

el cosmopolitismo de hoy no tiene una base de clase y está formada a lo largo de líneas que no corresponden a clases, tales como la etnia, el género, la nacionalidad (1999: 60).

Este cosmopolitismo de hoy es inestable y problemático, no hace un llamado a la uniformidad y al derrumbe de las diferencias y las identidades locales. Aboga por la generación de “una red de luchas locales progresistas con el fin de

maximizar su potencial emancipador a través de conexiones trans-locales y locales” (1999: 60).

Además, el autor lusitano defiende incluso trascender el debate sobre universalismo y relativismo cultural en óptica cosmopolita, ya que como debate es “inherentemente falso” y va en detrimento de una concepción emancipadora de los derechos humanos. Todas las culturas son relativas y tienen aspiraciones y preocupaciones por valores universales. Para de Sousa, la fórmula contra el universalismo es “proponer diálogos interculturales sobre preocupaciones isomórficas” (1999: 198).

Y contra el relativismo, la propuesta es

desarrollar criterios procedimentales interculturales para distinguir las políticas progresistas de las reaccionarias y la emancipación de la regulación (1999: 198).

En tal sentido,

no se debe defender ni el universalismo ni el relativismo, sino más bien el cosmopolitismo, es decir, la globalización de las preocupaciones morales y políticas y las luchas contra la opresión y el sufrimiento humanos (1999:198).

Un cosmopolitismo además que, como forma de resistencia transnacional,

[se organice bajo] principios opositores concebidos de manera amplia, que enfrente la lógica hegemónica y las jerarquías del sistema mundial en nombre de grupos sociales e intereses dominados, explotados (1999:264).

De otra parte, autores como Hard y Negri (2002) han planteado que la resistencia ante los cosmopolitismos imperiales está emergiendo desde dentro de los mismos dominios imperiales. En tal sentido,

el imperio crea un potencial para la revolución mayor que el que crearon los regímenes modernos de poder porque nos presenta, junto con la maquinaria de mando, una alternativa: el conjunto de todos los explotados y sometidos, una multitud que se opone directamente al imperio, sin que nada medie entre ellos (2002:341).

Esa multitud que resiste al imperio “se apropia del espacio y se constituye en un sujeto activo” (2002:344), se convierte en un poder político cuando “comienza a enfrentarse de manera directa y con una conciencia adecuada a las operaciones centrales del imperio” (2002:346).

En tal sentido, el cosmopolitismo emancipador que emana de ellas,

cruza y viola los límites y las segmentaciones impuestas [...] resiste y empuña concertadamente contra los centros nerviosos del mando imperial (2002:346).

Pero, ¿a través de que prácticas se realiza ese cosmopolitismo emancipador? Para Hard y Negri esto se lleva a cabo a través de un programa político global que implica varias demandas para la multitud. La primera, una ciudadanía global, demanda que no es utópica o poco realista como han pensado muchos, o un simple sueño filosófico, sino que

Jefferson
Jaramillo Marín

sencillamente implica que se reforme la condición jurídica de la población (inmigrante mundial) al ritmo de las transformaciones económicas de los últimos años (2002:346).

En tal sentido,

esta demanda es radical, por cuanto se opone al aparato fundamental de control que el imperio impone sobre la producción y las vidas de las personas. La ciudadanía global es el poder que tiene la multitud de recuperar el control sobre el espacio y trazar así una nueva cartografía (2002:347).

La segunda estrategia es el derecho a un salario social y un ingreso garantizado que se

extiende mucho más allá del ámbito de la familia a la multitud en su totalidad, incluso a los desempleados, porque toda la multitud produce y su producción es necesaria desde el punto de vista del capital social total (2002:349).

Con el tiempo este salario social terminaría convirtiéndose en un salario ciudadano, cuando la ciudadanía se extienda de hecho a todos y no sólo sea un artificio *de jure*. Finalmente, la tercera estrategia sería el derecho a la reapropiación, “que es ante todo el derecho a la reapropiación de los medios de producción” (2002:351),

que ya no es sólo libre acceso a las máquinas y los materiales de producción, sino que implica

tener libre acceso al conocimiento, a la información, a la comunicación y a los afectos y poder controlarlos, porque estos son algunos de los medios esenciales de producción biopolítica (2002:352).

Finalmente, en el planteamiento de Arturo Escobar (2005), muy cercano a la visión de Boaventura de Sousa Santos, emerge una propuesta interesante para pensar la deconstrucción del cosmopolitismo modernizador desde el programa de investigación modernidad/colonialidad. Desde esta óptica se trata no sólo de cuestionar la modernidad como proyecto unificador, sino mostrar cómo la globalización neoliberal y la globalidad imperial es resistida desde lugares y categorías poscoloniales, no sólo por aquellas retóricas de lo postmoderno, sino básicamente por

los movimientos locales, nacionales y transnacionales que pueden ser vistos como constituyendo una forma de globalización contrahegemónica (2005:42).

Además, según Escobar,

estos movimientos no sólo retan la racionalidad de la globalización neoliberal en muchos planos, sino que también proponen nuevos horizontes de significado (claramente en casos como el de los zapatistas con sus énfasis en la humanidad, dignidad y respeto de la diferencia) y concepciones alternativas de economía, naturaleza y desarrollo, entre otras (como es el caso del movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano y muchos otros) (2005:42).

En este sentido, el cosmopolitismo emancipador implica una globalización contrahegemónica que propicie el

mutuo entendimiento e inteligibilidad entre movimientos que confluyen en redes, pero con

La alternativa para resistir con fortaleza estaría precisamente en identificar lo que es común en la diversidad de un proyecto emancipador.

CONCLUSIONES

En este artículo he transitado desde una visión filosófica y normativa del cosmopolitismo, propia de una modernidad paradigmática y poco realista que concibe un mundo ordenado, administrado y perfectible, hacia unas miradas y voces más plurales sobre los cosmopolitismos, particularmente con el objetivo de colocar en entredicho los fundamentos y límites mismos del proyecto cultural moderno. Es decir, defendí la idea de que una reflexión sobre el cosmopolitismo y sobre los cosmopolitismos pasa indefectiblemente hoy por la puesta en escena de los embates de los procesos de modernidad cosmopolita kantiana y los efectos perversos, o consecuencias perversas, que ella ha producido. Lo anterior significa que asumimos una visión crítica sobre las múltiples crisis y las pretensiones ambiguas o reales de los procesos de radicalización de ese proyecto y de esa experiencia histórica y cultural “para todos”, que ya había previsto Kant.

Con las lecturas críticas de filósofos como Jürgen Habermas y Luigi Ferrajoli y politólogos como David Held traté de señalar que un proyecto cosmopolita y global a nivel jurídico y político es posible

si logramos, pese a las tensiones sociales y desigualdades económicas de las distintas regiones del mundo, acuerdos normativos mínimos internacionalmente, sustentados en democracias cosmopolitas, pero con eficacia local, sobre la base de la protección de los derechos humanos. Acuerdos que no dejen de lado un problema fundamental y es pensar qué tipo de paz y bienestar global es al que se aspira, sin olvidar las causas sociales que han servido de caldo de cultivo a los conflictos y teniendo en cuenta que hay naciones y culturas que se encuentran en desventaja cultural, política, económica y social frente a la negociación que imponen las naciones hegemónicas. Esto último, desde luego era imposible de aceptar en el optimismo liberal de un filósofo como Kant. Sin embargo, tampoco aún se ha logrado consolidar una visión de este tipo en el mundo contemporáneo.

Con las lecturas sociológicas de Ulrich Beck y Zygmunt Bauman mostré algunas pistas para pensar los cosmopolitismos en el marco de lo que ellos denominan sociedades del riesgo global y modernidad líquida. Es decir, formas sociales en las que se coloca en entredicho el consenso frente al progreso, el optimismo frente al control político del Estado, la conservación del planeta, el goce pleno de las libertades sociales y políticas, el ejercicio de la ciudadanía, el goce laboral y las seguridades sociales “para todos”. Esta sociedad del riesgo y esta modernidad líquida han llevado aparejadas una nueva modalidad de comprender nuestros tiempos.

Jefferson
Jaramillo Marín

A esto Beck y Bauman lo llaman modernidad reflexiva, cuya característica central es la autoconfrontación con las consecuencias perversas y los “daños colaterales” que se han venido gestando. El cosmopolitismo deja de ser una ensoñación filosófica y se convierte en un asunto reflexivo.

Lo anterior ha significado un reto mayúsculo para las ciencias sociales y humanas, dado que, desde hace ya varias décadas, han tenido que enfrentar esa nueva forma de comprensión de nuestro mundo, que ya no es lineal sino que tiene que ver con escenarios más relativos, más contorneables, más ambiguos. No necesariamente posmodernos, aunque probablemente sí modernos de otra forma. O sea, las ciencias humanas y sociales se estarían enfrentando a unas modernidades en las que no sólo basta preguntar ¿cómo lograr la distribución de los bienes sociales?, o ¿cómo hacer que las democracias sean más cosmopolitas?, sino también, ¿cómo distribuir los males inherentes a las mismas modernidades y a los mismos procesos cosmopolitizadores?

Finalmente, desde autores como De Sousa Santos, Hard, Negri y Escobar señalé la importancia de pensar los cosmopolitismos en

clave emancipadora en medio de sociedades que asisten a la disolución de los contornos y soportes institucionales que protejan las biografías asediadas de los individuos. En tal sentido, la emancipación supone una reacción de los mismos individuos asediados que se organizan y resisten localmente a los desafíos y riesgos de un capitalismo globalizado, de economías globalizadas y de culturas mundializadas que intentan homogeneizar a cualquier costo. Pero también individuos que utilizan las herramientas de un localismo globalizado o de un cosmopolitismo institucional (los foros sociales globales, las redes globales de resistencia, los movimientos de redes) en sus luchas por ampliar la participación de múltiples sectores sociales excluidos de la justicia globalizada, la democracia globalizada, defendiendo las particularidades locales y los ritmos específicos de las sociedades y los grupos menos aventajados. En suma, unos cosmopolitismos que permitan también la reconstrucción de procesos adecuados a las situaciones problemáticas de nuestras sociedades del riesgo y que garanticen la emancipación de los individuos y los colectivos antes que la subordinación.

BIBLIOGRAFÍA

APPADURAI, Arjun, *La modernidad desbordada, dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires: Trilce, 2001.

ARENDT, Hannah, *¿Qué es la política?*, Barcelona: Paidós, 1997.

ARON, Raymond, *Paz y guerra entre las naciones*, Madrid: Alianza, dos volúmenes, 1985.

- BAUMAN, Zygmunt, *La postmodernidad y sus descontentos*, Madrid: Akal, 2001.
- . *En busca de la política*, México: F. C. E., 2002.
- . *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI Editores, 2003.
- . *Vida Líquida*, Barcelona: Paidós, 2006.
- . *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona: Anthropos, 2005.
- . *Miedo Líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Barcelona, Paidós, 2007.
- BECK, Ulrich, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998.
- . *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Barcelona, Paidós, 2005.
- BERIAIN, J., *Modernidades en disputa*, Barcelona, Anthropos, 2005.
- BOBBIO, Norberto, *El tercero ausente*, Madrid, Cátedra, 1997.
- BORRADORI, Giovanna. *La filosofía en una época de terror: diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Bogotá, Taurus, 2003.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia/ Instituto Latinoamericano de Servicios Legales, 1999.
- ESCOBAR, Arturo, *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Universidad del Cauca, 2005.
- FERRAJOLI, Luigi, *Razones jurídicas del pacifismo jurídico*, Madrid, Trotta, 2004.
- GIDDENS, Anthony, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus, 2000.
- HABERMAS, Jürgen, “La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años”, en Habermas, J., *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós. 1999, pp. 147-188.
- HANNERZ, Ulf. *Conexiones transnacionales; cultura, gente, lugares*, Madrid, Cátedra, 1998.
- HARD, Michael y NEGRI, Antonio, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- . *Multitud. Guerra y Democracia en la era del imperio*, Barcelona, DeBolsillo, 2004.
- HELD, David. *La democracia y el orden global*, Buenos Aires, Paidós, 1997.

Jefferson
Jaramillo Marín

HOFFE, Otfried. 2003. *Justicia política. Fundamentos para una filosofía crítica del derecho y del Estado*, Barcelona, Paidós, 2003.

HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo, “Las Naciones Unidas a la luz del pensamiento de Kant”, en *Revista Javeriana*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, vol. 140, No. 704:18-27, 2004.

IGNATIEFF, Michael, *El honor del guerrero: guerra étnica y conciencia moderna*, Barcelona, Taurus, 1999.

JARAMILLO MARÍN, Jefferson, “Las metáforas de lo comunitario. A propósito de una lectura crítica del sentido de lo comunitario en la óptica de Zygmunt Bauman”, en *Revista Reflexión Política*, Universidad Autónoma de Bucaramanga, Año 9, No. 18:20-31, 2007.

KANT, Immanuel, *Ensayo sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 2001.

_____. “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, en Kant, E., *Filosofía de la Historia*, Bogotá, F. C. E., 1998.

_____. *Metafísica de las Costumbres*, Barcelona, Altaya, 1993.

_____. “Idea de una Hhistoria universal en sentido cosmopolita”, en Kant, E., *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires: Lozada, 1958.

SAMPSON, Anthony. “Estado, violencia y guerra según Freud: el impacto de la Primera Guerra Mundial sobre el pensamiento freudiano, en Grupo Praxis, *Los filósofos, la guerra y la política*. Cali: Universidad del Valle, 2002, pp. 143-168.

SCHMITT, Carl. *El Concepto de lo Político*, Madrid: Alianza, 2002.

SASSEN, Saskia. *¿Perdiendo el control? la soberanía en la era de la globalización*, Barcelona: Bellaterra, 2001.

TOURAINE, Alain. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, Bogotá: F. C. E., 2000.

TRUYOL Y SERRA, Antonio. *Historia del Derecho internacional público*, Madrid: Taurus, 1998.

WALLERSTEIN, Immanuel. “¿La globalización o la era de la transición? Una visión a largo plazo de la trayectoria del sistema-mundo”, en *Revista Casa de las Américas*, No. 219, abril-junio de 2000, Cuba, pp. 14-25.