



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica

Especialidad de Filosofía Práctica

Trabajo Fin de Máster

**Estado nación y Cosmopolitismo en el contexto de la  
Modernidad**

Autor: Martín Díaz Benito

Tutor: Francisco José Martínez Martínez

Madrid, 10 de septiembre de 2017

### RESUMEN

En el marco de la evolución de la modernidad, el presente trabajo trata de exponer los orígenes y perspectivas futuras del cosmopolitismo como concepto a desarrollar en un mundo condicionado por la globalización.

Siguiendo un hilo temporal, trataré fundamentalmente de tres aspectos: en primer lugar, partiendo de los orígenes de la modernidad, analizaré la gestación del cosmopolitismo durante la época de la Ilustración, prestando especial interés a los planteamientos de Kant encaminados a conseguir la «paz perpetua» entre las naciones. El segundo aspecto se centra en el Estado nación como antagonista de las ideas cosmopolitas y su papel a desempeñar en el contexto de los nuevos parámetros de la modernidad, y para finalizar expondré algunos de los principios sobre los que basar un nuevo orden internacional en coherencia con los planteamientos cosmopolitas.

### ABSTRACT

Within the frame of the evolution of modernity, this paper tries to explain the origins and future perspectives of cosmopolitanism as a concept to be developed in a world conditioned by globalisation.

Following a timeline, I will deal mainly with three aspects. Firstly, starting from the origins of modernity, I will analyse the beginning of cosmopolitanism during the Age of Enlightenment, focusing specially on the ideas of Kant, on the path to achieve «perpetual peace» between nations. Secondly, I will focus on the nation-state as the antagonist of cosmopolitan thinking and its role to play in the context of the new parameters of modernity. Finally I will explain some of the principles upon which we could base a new international order, consistent with a cosmopolitan approach.

**ÍNDICE**

1. INTRODUCCIÓN .....	4
2. HEREDEROS DE LA MODERNIDAD .....	6
2.1. La modernidad como ruptura.....	6
2.2. La Ilustración como madurez de la modernidad.....	9
3. COSMOPOLITISMO E ILUSTRACIÓN .....	11
4. EL COSMOPOLITISMO EN KANT .....	20
4.1. El proyecto de Paz Perpetua .....	22
5. LA CRÍTICA A LA ILUSTRACIÓN .....	29
6. EL ESTADO NACIÓN.....	33
6.1. Estado y nación .....	35
6.2. Fundamento del Estado nación desde la perspectiva demócrata liberal .....	41
7. KANT COMO PUNTO DE PARTIDA DEL COSMOPOLITISMO EN LA ACTUALIDAD.....	43
8. EL CONTEXTO: LA SEGUNDA MODERNIDAD .....	51
9. EL ESTADO NACIÓN EN EL CONTEXTO DE LA SEGUNDA MODERNIDAD.....	59
9.1. Estado nación y economía mundial .....	61
9.2. Estado nación y seguridad .....	63
9.3. Estado nación y sociedad civil.....	66
10. EL ESTADO COSMOPOLITA .....	67
11. PRINCIPIOS DEL ORDEN COSMOPOLITA .....	71
12. CONCLUSIONES .....	81
BIBLIOGRAFÍA .....	84

## 1. INTRODUCCIÓN

El cosmopolitismo es una idea antigua, cuyos precedentes los podemos encontrar ya en la Antigua Grecia, concretamente en Diógenes el Cínico quien respondió a la pregunta sobre sus orígenes diciendo: «soy ciudadano del mundo». Esta afirmación trasciende al hecho contingente del lugar de nacimiento y de la impronta cultural a él asociada, para alcanzar una identidad individual como ser humano que habita sobre la superficie del planeta. La filosofía estoica también recoge esta idea y así es célebre la frase de Marco Aurelio: «mi ciudad y mi patria, como Antonino que soy es Roma, como hombre, el mundo».

El cosmopolitismo es una idea que a lo largo de las distintas épocas históricas ha permanecido subyacente de diversas formas, pero adquiere especial entidad en la Ilustración. Los ilustrados, apoyados en la razón, buscarán aquellos elementos esenciales del ser humano que justifiquen las diversas formas de asociación, y es en esta búsqueda donde se van urdiendo los planteamientos y las reflexiones sobre la idea cosmopolita como una idea más justa y más enraizada en el ser humano para fundamentar la sociedad.

Acontecimientos históricos como la época de «el Terror» durante la Revolución Francesa o más tarde las dos guerras mundiales, quiebran la fe en la razón ilustrada. El primer caso trae como consecuencia un repliegue del individuo hacia concepciones más localistas y la aparición de lo que se ha dado en llamar antiilustración, y en el segundo, la posmodernidad. En el presente trabajo trataremos de describir estas críticas a la Ilustración a fin de contextualizar mejor la idea del cosmopolitismo y los movimientos de carácter opuesto.

Durante los siglos XVIII y XIX se produce el auge de los sentimientos nacionalistas y la aparición de los modernos Estados nación como estructura básica de toda acción política, social y económica. Mas el Estado nación presenta un problema desde su misma concepción pues su intención de identificar el Estado con la nación en un territorio claramente delimitado, resulta una aspiración prácticamente imposible. La realidad demuestra que tal pretensión es una ficción puesto que existen naciones que se reparten en varios Estados y Estados que incluyen a varias naciones, y esto genera

constantes disputas. El empeño homogeneizador del Estado nación supone una fuente de conflictos. Sin embargo, a pesar de todo, ha sido el elemento nuclear sobre el que se ha desarrollado el mundo tal y como ahora la concebimos.

Estado nación y cosmopolitismo conviven en una tensión permanente de tal forma que, en la actualidad, a medida que el papel del Estado nación pierde relevancia en el mundo globalizado e interconectado de una «nueva modernidad»<sup>1</sup>, lo va ganando la idea de una sociedad mundial organizada en torno a los principios cosmopolitas. La combinación del desarrollo del sistema capitalista y la idea de progreso asociada al desarrollo tecnológico, surgidas ambas de la modernidad, han hecho mutar sus paradigmas dando lugar a una «segunda modernidad» en la que los Estados nación pierden la centralidad en torno a la que se articulan las decisiones que afectan a sus propios ciudadanos.

La segunda modernidad, la globalización económica y los nuevos condicionantes hacen que el individuo aumente su libertad a costa de su propia inseguridad y su carencia de certezas, lo que conduce a la sociedad del riesgo. En el juego de la toma de decisiones aparecen nuevos actores como los consorcios económicos y las organizaciones de la sociedad civil. Estos nuevos actores interactúan en diversos campos con el Estado nación y entre ellos mismos, lo que da lugar a la disminución del poder de actuación del Estado nación. Esto produce un sentimiento de inseguridad en el individuo ya que el campo de las responsabilidades se diluye, y la relación entre quienes toman las decisiones y aquellos a quienes les afectan, es cada vez más lejana y difusa.

El cosmopolitismo, por tanto, intenta dar una respuesta a la nueva situación, evolucionando desde los planteamientos expuestos durante la Ilustración, que si bien permanecieron un tanto relegados, nunca desaparecieron por completo.

Podemos ver en dicha evolución bastante relación con las propuestas de Kant. Así, donde éste basaba un nuevo orden en el republicanismo como forma de gobierno de los

---

<sup>1</sup> En este sentido más que entrar en el debate de si estamos viviendo una época diferente a la modernidad o por el contrario seguimos bajo sus premisas pero de una forma distinta, lo que nos interesará es describir las características del momento actual independientemente de su denominación. A fin de englobar dichas características bajo un único término usaremos, tomándolo prestado de Ulrich Beck, el de «segunda modernidad».

Estados, el cosmopolitismo actual lo fundamenta en la democracia liberal. Cuando Kant hablaba de la federación de Estados, ahora se hace sobre la confluencia de diferentes niveles de toma de decisiones. Y finalmente vemos que la propuesta del derecho de hospitalidad, a todas luces limitado, supuso la primera piedra sobre la que construir un derecho de los individuos, en cuanto que tales, al margen de su pertenencia a los Estados. Derechos individuales que van a alcanzar su máxima importancia con la Declaración Universal de los Derechos Humanos y van a constituir la base práctica para establecer un régimen cosmopolita. Régimen cosmopolita que no prescinde del Estado sino que trata de aplicar sus principios en varios niveles de decisión en el que éste tiene un ámbito determinado, pero no ocupa ya un papel predominante. Régimen que tiene en la democracia y en la justicia social sus fundamentos esenciales.

## **2. HEREDEROS DE LA MODERNIDAD**

### **2.1. La modernidad como ruptura**

Comprender las características de la modernidad nos ayudará a comprender mejor y a contextualizar los fundamentos del cosmopolitismo. Esto es debido a que en la modernidad se produce una ruptura con las épocas anteriores cuyo rasgo más importante, para el tema que estamos tratando, es el de la autoafirmación del individuo pues dicha autoafirmación conlleva el reconocimiento del otro como sujeto que también busca su autonomía.

Entre los factores a analizar podemos comenzar por ver hasta qué grado la modernidad rompe con el pensamiento y la forma de vida de la época anterior, la Edad Media.

El hecho de que el cristianismo medieval adaptara creencias del mundo antiguo a su doctrina, mueve a algunos autores a pensar que muchas de las características de la Edad Moderna también podían derivarse de la secularización de principios, especialmente religiosos, de la Edad Media. En este sentido, Löwith piensa en la filosofía moderna de la historia como una secularización de la escatología judeo-cristiana, Schmitt en los conceptos políticos modernos como conceptos teológicos secularizados o Weber considera el éxito intramundano en la empresa capitalista como secularización de la *certitudo salutis* protestante.

Esto nos invita a pensar en una continuidad del desarrollo del pensamiento occidental a lo largo de sus tres épocas representativas, Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna. Pero si esa continuidad existe, ¿quiere decir que nosotros somos herederos del flujo de un pensamiento que en lo esencial no ha tenido grandes puntos de inflexión? ¿El momento actual puede ser considerado como una transición entre la modernidad y otra época diferente o se trata de una evolución de la propia modernidad?

Para analizar el grado de ruptura que supuso el advenimiento de la modernidad centremos nuestra atención en Hans Blumenberg. Este autor defiende que la modernidad no es esencialmente deudora de los planteamientos religiosos medievales sino que sus nuevos paradigmas constituyen por sí mismos una transformación profunda de los aceptados hasta el momento. Para él el cambio es de un calado mucho mayor del que se produjo en el tránsito de la Antigüedad a la Edad Media ya que en éste «las continuidades son muy notables: se produce la supervivencia de los dioses, así como la helenización del dogma cristiano que se ve a su vez anunciado gracias a lo que se consideran anticipaciones antiguas del cristianismo». (Martínez Martínez, 2015, págs. 17-18)

Esta idea de continuidad, sin embargo, no puede ser trasladada al tránsito entre la Edad Media y la Moderna y suponer que la modernidad es al cristianismo lo que éste fue para la filosofía antigua. Para Blumenberg la ruptura que supone la modernidad va mucho más allá de las analogías. Blumenberg admite una *continuidad funcional* en el sentido de que la modernidad «sigue intentando dar respuesta a las preguntas y problemas que en la época anterior fueron solucionadas por el saber teológico» (Rivera García, 2012, pág. 241) pero dichas respuestas anuncian la ruptura con dicho saber<sup>2</sup>. «Más que el producto de una secularización la modernidad es el resultado de una reocupación de posiciones que anteriormente ocupaban conceptos religiosos, trascendentes, por ideas mundanas, immanentes.» (Martínez Martínez, 2015, pág. 40)

El punto de inflexión o más bien de discontinuidad respecto de la Edad Media queda acentuado con las consecuencias que trajo la teología nominalista en la cual Dios «es

---

<sup>2</sup> Más adelante Nietzsche dará un paso más y anunciará la «muerte de Dios», y nos dice que ya no es la teología la encargada de dar respuestas a las preguntas trascendentales sino que es el hombre con sus propias armas el encargado de asumir dicho papel.

tan omnipotente que ya no sirve para cumplir la función de proporcionar seguridad a los hombres» (Rivera García, 2012, pág. 243) pues, siendo así, la voluntad divina puede tornarse voluble y arbitraria. Este concepto de omnipotencia divina llevó a la teología de la Reforma a formular el concepto de predestinación, según el cual la salvación de las almas no depende de las acciones del hombre sino de una voluntad divina que ya tiene decidido previamente quien será objeto de dicha gracia.

Por tanto al hombre le queda el camino de la resignación o la búsqueda del éxito mundano a través del trabajo como signo externo de haber sido elegido para la salvación. «La modernidad surge precisamente cuando el hombre comienza a actuar en el mundo “como si Dios no existiera”; actúa en la inmanencia sin atacar por ahora la trascendencia pero ignorándola en la vida cotidiana» (Martínez Martínez, 2015, pág. 42). En este sentido se puede hablar ya de una autoafirmación del hombre. Dicha autoafirmación abrirá «un nuevo campo para la curiosidad humana, para explorar y revelar todos los secretos naturales. En los tiempos modernos, la curiosidad deja de ser aquel vicio condenado por la teología medieval y se convierte en una de las mejores aliadas de la ciencia» (Rivera García, 2012, pág. 243).

Esto trae como consecuencia que el hombre fije su meta en un futuro más favorable al cual puede acceder gracias a la idea del progreso. Löwith, en *Meaning in History* hace una transferencia de la fe en la providencia a la fe en el progreso, cosa que resulta contradictoria con la propia idea de progreso ya que «el progreso genera confianza en las fuerzas de la humanidad y una concepción optimista del curso histórico, mientras que la fe en la providencia se halla a menudo en el origen de un marcado escepticismo» (Ibíd, pág. 240). Puesto que para el cristianismo el mundo terrenal no constituye sino el tránsito o hacia un mundo pleno que existe en el más allá, la idea de un futuro temporal mejor, que es el progreso, resulta extraña. Para la modernidad la idea de progreso «es más bien el producto de un desarrollo inmanente de la historia que es producto exclusivo de las acciones de los individuos humanos, únicos sujetos de la historia.» (Martínez Martínez, 2015, pág. 40)

Desde que el término «moderno» se empleó por primera vez en el siglo V «para distinguir el presente, que se había convertido oficialmente en cristiano, del pasado romano y pagano», se ha empleado fundamentalmente para «expresar la conciencia de



una época que se pone en relación con el pasado de la antigüedad para verse a sí misma como el resultado de una transición de lo viejo a lo nuevo.» (Habermas, 1998, págs. 87-88) Es decir, en mayor o menor medida, siempre se ha sido consciente, en su caso, de estar ante una época diferente en relación a un pasado muy ligado a la antigüedad.

Pero en el concepto de la modernidad como época que nos ocupa, esa comprensión de estar en un periodo transitorio entre lo viejo y lo nuevo va mucho más allá porque la modernidad toma conciencia de sí misma como época singular y no solamente como transición.

La modernidad se nos presenta así como una ruptura frente a la tradición en la que el hombre se autoafirma frente a Dios, lo cual no quiere decir que la religiosidad deje de existir, sino que ya no es el centro de la vida cotidiana de los hombres, lo que conlleva una idea autónoma de progreso apoyada en la razón y muy arropada por la naciente ciencia, que va a provocar

cambios tan acelerados que los individuos no son capaces de asimilarlos, los vivencian pero son incapaces de hacerlos objeto de la experiencia (...) La modernización y el modernismo se caracterizan ambos por su carácter profundamente revolucionario, ambos contribuyen a disolver las viejas creencias y formas de vida tradicionales y ambos embarcan a la humanidad en un proceso indefinido de cambio constante y acelerado. (Martínez Martínez, 2015, págs. 19-20)

Esta aceleración del tiempo histórico que tiene su causa en los descubrimientos, en el comercio y en el desarrollo de la ciencia y la tecnología provocará también un acercamiento respecto de los espacios ya que promoverá el conocimiento más a fondo de los países y el contacto con nuevos territorios y comunidades de los que anteriormente no se tenía constancia. Todo ello dará lugar a la reflexión sobre el mundo como una única patria del ser humano.

## **2.2. La Ilustración como madurez de la modernidad**

La modernidad constituye un periodo histórico que, con diversos antecedentes, podríamos fechar alrededor del siglo XVII en Europa occidental y que «alcanzó su madurez como proyecto cultural con el despliegue de la Ilustración y como forma de

vida socialmente instituida con el desarrollo de la sociedad industrial (capitalista y, posteriormente, también comunista)»<sup>3</sup>.

En este sentido podemos afirmar que la Ilustración constituye un paso más en la ruptura con el pasado puesto que si bien «el Renacimiento y la Reforma habían comenzado como un intento de recuperar algún pasado reverenciado, la Ilustración era más bien un ataque al pasado en nombre del futuro» (Pagden, 2015, pág. 7).

Si como hemos visto la modernidad supone la autoafirmación del individuo, podemos decir que la Ilustración es la encargada de dotarle de un arma con la que intenta dar respuesta a los antiguos interrogantes y esta arma no es otra que la razón.

La razón, concebida como facultad de conocimiento, se proyecta hacia el mundo para levantar un edificio arquitectónicamente sistematizado mediante leyes y volver transparentes el mundo y así misma. En efecto, el hombre moderno confía en que es capaz de reflejar la realidad porque se sabe poseedor de un poderoso instrumento cognoscitivo, que es la razón, y porque también sospecha que la naturaleza está escrita en caracteres racionales (Maidana, 2010, pág. 158).

La razón se erige como el instrumento para vencer a aquellas fuerzas como la superstición, el prejuicio o la religión, que no contribuían sino a mantener al hombre en la «minoría de edad civil» como señalaría Kant.

La fe en la razón y en la ciencia, avalada por los buenos resultados de la aplicación del método científico que profundizaban en la idea de progreso, provocó también que se considerara que al igual que se aplicaba la ciencia para el mundo natural, se pudiera crear una ciencia del hombre. Esta ciencia del hombre se convierte en un afán por encontrar la esencia del ser humano, es decir, aquellos factores que se han de compartir como miembros de una especie y que habrán de explicar y ser capaces de construir, desde el conocimiento, las relaciones sociales y de comportamiento. Así como las ciencias experimentales tienen a su disposición todos los elementos de la experiencia directa, Hume señala que las fuentes de las ciencias del hombre han de ser la historia, la sociología y la política.

---

<sup>3</sup> Bauman, Zygmunt. *Modernidad y ambivalencia*. En Beriain, Josetxo (Comp.) *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Pág.77

De tal forma que se podría afirmar que la finalidad última de la Ilustración será

...crear una ciencia humana históricamente fundamentada que facilitara la llegada de una civilización universal, capaz de hacer de los seres humanos individuos independientes, autónomos, libres de los dictados que vengan desde arriba o desde abajo, conocedores de sí mismos y dependientes sólo los unos de los otros para sobrevivir (Pagden, 2015, pág. 403).

No es extraño que en plena época de descubrimientos de territorios y de poblaciones, se tome a las comunidades indígenas como objeto de estudio de sociedades primitivas en las que captar los motivos y necesidades que puedan explicar los comportamientos sociales de los humanos. El mito del «buen salvaje» se convierte el centro de las más diversas teorías, y se hace referencia al «estado de naturaleza» como un hipotético estado originario del hombre antes de socializarse. De cómo se interprete ese estado surgirán las diversas explicaciones sobre el nacimiento de la sociedad y sus gobiernos. Ese deseo de indagar sobre el porqué de la necesidad de formar agrupamientos humanos y esa concepción «científica» de las características intrínsecas a todo ser humano ha de llevar, pasado el tiempo y una vez que el mundo se va haciendo más pequeño (aceleración del tiempo histórico) mediante el comercio y los viajes, hacia el advenimiento de la idea de una sociedad cosmopolita.

Por tanto procede establecer un análisis del concepto ilustrado de cosmopolitismo, para establecer después una relación con el actual concepto en el contexto de un «mundo globalizado». De esta manera podremos ver las convergencias y divergencias entre una idea que tiene sus orígenes en la antigua Grecia y su forma de materializarse en la actualidad.

### **3. COSMOPOLITISMO E ILUSTRACIÓN**

Los antecedentes de la idea cosmopolita los encontramos en la antigua Grecia cuando Diógenes el Cínico respondió a la pregunta sobre cuál era su lugar de procedencia afirmando que él era un «ciudadano del mundo». También en la cultura helena y más concretamente con los estoicos se intentará formular una fundamentación filosófica del cosmopolitismo y así, tanto Zenón de Citio como Crisipo, van transformando a la «polis» en «cosmos». Los estoicos consideraban que en cada uno de

nosotros conviven dos aspectos en nuestra relación con el mundo: por una parte todo lo relativo a la comunidad local donde hemos nacido y donde vivimos, y por otra la «comunidad del razonamiento y aspiraciones humanas, que es la verdadera comunidad humana» (Granja Castro & Leyva Martínez, 2009, pág. 7). Marco Aurelio en las *Meditaciones* afirma: «...mi naturaleza es racional y cívica; mi ciudad y mi patria, como Antonino que soy es Roma, como hombre, el mundo».

Así podemos apreciar que en el camino que lleva hacia la sociedad cosmopolita puede existir una secuencia lógica de fundamentación estoica que ellos describieron en forma de círculos.

Los tres primeros círculos afectivos atañen, todos ellos, a la familia, partiendo de la más cercana y querida hacia el menor afecto que sentimos por la más lejana. Inmediatamente después sigue el círculo de nuestros amigos cercanos, luego el que atañe al afecto tribal y el que sentimos hacia todos los habitantes de una misma localidad, seguido por el círculo que concierne al afecto hacia los habitantes de las localidades vecinas. Por fin, el último, el más difuso de todos, representaría el sentimiento hacia todo el género humano (Trueba, 2009, pág. 349)

Así expuesto vemos que ese sentimiento hacia todo el género humano, constituía el último nivel en cuanto a los afectos, pero en cuanto a una visión más amplia, desligada de los afectos, eran conscientes de que «en primer lugar eran seres humanos que vivían en un mundo de seres humanos y, sólo de manera incidental, eran miembros de la polis»<sup>4</sup>.

En todo caso la doctrina estoica asume que «todos los seres humanos merecen respeto y reconocimiento moral porque comparten con nosotros una capacidad moral y una racionalidad comunes» (Leyva Martínez, 2009, pág. 289) y esto no puede depender de la sociedad a la que se pertenece, pues al fin y al cabo no deja de ser un hecho contingente.

La influencia estoica también se dejó notar en el pensamiento cristiano pues en las obras de autores como San Agustín, Tomás de Aquino y Martín Lutero se encuentran conceptos como la universal dignidad del ser humano, la coexistencia humana pacífica,

---

<sup>4</sup> Barry, B. *Statism and Nationalism. A Cosmopolitan Critique*, en Held, D. *Cosmopolitismo*, p.49

el derecho natural, etc. Tampoco podemos dejar de señalar la aportación de Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria y Francisco Suárez al pensamiento clásico cosmopolita. Pero el resurgimiento del cosmopolitismo como doctrina se va a producir en la Ilustración con Kant como máximo exponente.

En la Ilustración se comienza analizando el salto de comunidad a patria. Constituye un salto complejo, cuya explicación se da por la imitación y la necesidad de los pueblos de un mutuo reconocimiento. Si a eso añadimos una lengua común y un territorio ya tenemos el embrión de la patria. Pero esta «patria ilustrada» ya no está asociada a una monarquía de origen divino. «La patria es el amor al bien común, no al monarca y está formada por el cuerpo de ciudadanos que disfrutan de una igualdad perfecta y de una perfecta fraternidad» (Pagden, 2015, pág. 337). Como veremos, en Rousseau la patria se encuentra estrechamente ligada al republicanismo.

Esta idea de patria será trasladada al fin último ilustrado de una patria común de la humanidad. Pero para llegar a esa comunidad universal resulta necesario, de modo semejante a la configuración de las diversas sociedades por grupos de individuos, buscar elementos comunes y de consenso entre las naciones.

Para encontrar y fundamentar los hechos que pudieran conducir a una organización cosmopolita, resulta necesario analizar y reflexionar sobre los propios orígenes de la sociedad tal y como los concibieron en la Ilustración, pues la analogía entre la formación de sociedades por los individuos y la futura y esperada formación de un orden cosmopolita entre los países es una constante en los planteamientos de los ilustrados.

Ya hemos señalado que se toma como punto de partida el llamado «estado de naturaleza». La interpretación que de este estado llevan a cabo Hobbes y Rousseau es muy diferente y, por la influencia que este último tuvo sobre Kant, merece la pena analizar los planteamientos del ginebrino al respecto.

Para Rousseau la idea de Hobbes de que los hombres en estado de naturaleza sufren la inseguridad de una guerra de todos contra todos y que para salvaguardar su supervivencia admiten ser gobernados por el más fuerte, es una idea errónea ya que Rousseau considera que el estado descrito por Hobbes es posterior a otro en el que los

seres humanos mantenían una existencia ingenua y sencilla presidida por la solidaridad y la compasión. Es más tarde cuando la idílica armonía se rompe debido a un hecho que Rousseau describe de manera un tanto simple pero eficaz: «Fue al primero, que tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y encontró personas lo bastante ingenuas para creerle, el verdadero fundador de la sociedad civil»<sup>5</sup>. Este planteamiento nos presenta el nacimiento de la propiedad privada que en el fondo, para Rousseau, no es más que la imposición de una minoría sobre la mayoría.

Es a partir de aquí cuando la sociedad se corrompe y puede tener sentido el planteamiento de Hobbes. Tras la aparición de la sociedad civil, en el sentido en el que Rousseau la concibe, ya será imposible regresar al primitivo estado de naturaleza por lo que sólo cabe reconstruir los cimientos sobre los restos de la moralidad que aún conserva la humanidad. Y esto pasa por un reconducir el amor propio por el amor a la comunidad.

Surge así el concepto roussoniano de la «voluntad general» concepto que debe ser entendido como

... de naturaleza moral, si bien su función es política. En lugar de obligar al hombre a ser social por medio de las cadenas de la explotación, el abuso, la fuerza o la conquista (o bien, las cadenas de la adoración de falsos valores, el prestigio, el éxito económico, el poder, el reconocimiento de los demás, etc.); se le puede obligar *moralmente*, esto es, el hombre puede renunciar a su libertad natural, siempre y cuando, todos los demás también renuncien a ella; puede someterse a una ley, siempre y cuando todos los demás también se sometan. De esta manera, la desigualdad de riquezas y posición, deja de ser fundamental porque todos se igualan al contraer el mismo compromiso. Al someterse a todos, nadie se somete a alguien en particular, ya no hay un amo y un esclavo, también el amo ha quedado comprometido a obedecer las normas sociales como parte de esa «voluntad general» (Santiago, 2009, pág. 216)

Estos son los planteamientos iniciales en los que Rousseau se basará para dar validez a distintas formas de gobierno y como vemos disiente con Hobbes al considerar que de la fuerza no surge el derecho. Es, en suma, una descripción del pensamiento republicano. Cuando la ley surge del compromiso entre los ciudadanos, el hecho de su

<sup>5</sup> Rousseau, Jean Jaques, en Santiago, T. “El ideal cosmopolita ¿Kant vs Rousseau?”. *Cosmopolitismo*. Ed. Granja castro y Leyva Martínez. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial, 2009. 213

incumplimiento supone la violación del pacto de la voluntad general. De esta manera Rousseau pretende recuperar parte de la moralidad que los hombres tenían en el primitivo estado de naturaleza.

Por tanto nos presenta unas sociedades organizadas en torno a la idea de repúblicas en el sentido virtuoso del término pues preocupadas por su propio bienestar no envidiarán a las demás. Pero, sin embargo, una vez establecido ese ideal, no aborda de forma concluyente el asunto de la relación entre los Estados.

Podemos decir que tropieza con una realidad en la que «los Estados mantienen relaciones en las cuales unos se aprovechan de su fuerza para someter a otros (...) porque el propio sistema estatista reproduce las relaciones de abuso y esclavitud que se dan a nivel doméstico» (Ibíd., pág 219).

Por tanto, y en esto coincide con Kant, hasta que el orden mundial no esté articulado en torno a repúblicas virtuosas, las guerras y el ansia de dominio presidirán el marco internacional ya que en él no existen las normas y los estados están en un estado de naturaleza muy cercano al concebido por Hobbes para los individuos.

En este sentido, al considerar el mundo exterior hostil, aboga por el «patriotismo» como medio para aglutinar la voluntad general, así los hombres crean vínculos más fuertes dentro de sus comunidades. En suma, para Rousseau

Una sociedad basada en relaciones de opresión y esclavitud no puede plantearse como ideal serio el amor a la humanidad, ni la formación de una sociedad cosmopolita, mientras no se replantee un cambio radical al interior de los estados (Ibíd, pág 227).

Como vemos deja en suspenso la idea de un desarrollo cosmopolita de las sociedades puesto que para él resulta más apremiante una organización social de carácter republicano que erradique el despotismo.

Pero dentro de la lógica de la Ilustración y de su intención de crear una «ciencia del hombre» la consecuencia no podía ser otra que el planteamiento de un horizonte cosmopolita. Pensar en una comunidad universal debía pasar necesariamente por considerar los elementos comunes que podían aglutinar a todos los seres humanos y, con las correspondientes matizaciones, podemos considerar tres factores esenciales. El

primero se basa en el egoísmo y en la necesidad de poseer bienes que nos diferencien del resto de seres humanos, el segundo en la necesidad de seguridad como garantía de bienestar y un tercero de carácter moral que nos obliga hacia el resto de la humanidad como miembros de la misma especie.

Si analizamos el primero de ellos vemos que no sólo Rousseau sino que David Hume también coloca el origen de la sociedad en el deseo de poseer bienes individualmente, es decir; en la propiedad privada. Aunque en este caso no juzga si las consecuencias de este hecho son positivas o perniciosas como señala Rousseau. Hume nos dice que la asociación de los individuos

...incrementa nuestro *poder* al permitir la unión de la fuerza de diferentes individuos en la realización de un mismo proyecto; aumenta nuestra *habilidad* en tanto que, mediante la división del trabajo, hace posible la especialización de cada persona en una tarea determinada, y, por último, en función de la ayuda mutua que dentro de ella pueden prestarse los hombres, nos ofrece *seguridad* contra los avatares de la fortuna y los accidentes de la vida. (López Sastre, 2010, pág. 89)

Hume considera así que la colaboración entre los seres humanos tiene por objeto satisfacer las necesidades y aumentar las propiedades privadas. Y para esto en una evolución de la relaciones es esencial el desarrollo del comercio. «La vida social sólo es posible, entonces, gracias a la institución de la propiedad privada, del intercambio por mutuo acuerdo y de las promesas o contratos» (Ibíd, pág 95).

Tal y como señala el propio Hume «Las ventajas, por lo tanto, de la paz, el comercio y el socorro mutuo hacen que extendamos a los diferentes reinos las mismas nociones de justicia que tienen lugar entre los individuos»<sup>6</sup>.

En este sentido, el comercio resulta ser un poderoso aliado del cosmopolitismo pues mediante su actividad se establecen contactos entre las naciones, se eliminan barreras y prejuicios, y se contribuye a un aumento de la acumulación de bienes privados. Como podemos ver, estas ideas están muy en consonancia con el auge de la burguesía.

Es por tanto muy deseable desde un punto de vista egoísta que todas las naciones alcancen un buen nivel de desarrollo porque eso favorece los intercambios y la

---

<sup>6</sup> Hume, David. En López Sastre, G. (2010). David Hume, liberalismo y cosmopolitismo, p.96



prosperidad de todas. Poco puede prosperar una nación si no tiene con quién intercambiar y negociar sus productos en el caso de que las demás no estén en condiciones de hacerlo. Resulta por tanto indispensable regular las relaciones internacionales evitando conflictos armados para garantizar el progreso material que ha de redundar también en el progreso moral de las naciones y sus individuos.

«Al combatir y eliminar prejuicios de carácter étnico o nacional en la medida en que los hombres y sociedades que comercian entre sí, interactúan en otros planos más allá del estrictamente comercial, y así se comunican y comprenden mejor». (Leyva Martínez, 2009, pág. 288)

El segundo factor sobre el que fundamentar un orden cosmopolita es la necesidad de seguridad como garantía del bienestar, lo que se traduce de manera inmediata como la búsqueda de la paz, que obviamente ha de resultar un deseo universal. Como podemos intuir, la paz facilita el comercio y a su vez el comercio facilita la paz, siendo por tanto elementos que se retroalimentan como sustento del cosmopolitismo.

Encontramos en Saint Pierre al primer referente que entre los ilustrados muestra su preocupación por evitar las guerras. Su experiencia diplomática le había hecho ver que la mayor parte de los tratados eran sistemáticamente incumplidos en muchos casos por la voluntad variable o intereses espurios de los gobernantes de los diferentes países de Europa. Aboga entonces por la constitución de un organismo europeo con poder coercitivo para los países que, incumpliendo acuerdos o tratados, trataran de romper el equilibrio en Europa. «Pensaba que el comercio, fruto de la paz mantenida por una entidad política superior y permanente, iba a traer mucha más prosperidad a cada uno de los Estados que las posibles conquistas territoriales mediante la guerra» (Espinosa Antón, 2010, pág. 35)

Concibe dicho organismo como un Consejo General con cuatro representantes por estado sin distinción entre estados grandes y pequeños y lo concibe como «un tribunal para dirimir los conflictos que puedan surgir entre los estados, y debe tener poder suficiente contra cualquier estado que se oponga a sus veredictos» (Ibíd, pág 35). Un aspecto a destacar dentro de la nueva concepción de Europa de Saint Pierre es que todo ciudadano europeo pudiera vivir en el Estado que más se ajustara a sus ideas e intereses.

Supone de esta manera que los estados de corte republicano serían más demandados y así progresar en la debilitación de los despóticos. En principio, Saint Pierre concibe su propuesta para los países europeos de religión cristiana, pero guarda para más adelante, una vez consolidado el proyecto, la inclusión de países de religión islámica como Turquía.

Rousseau es crítico con Saint Pierre ya que para él no tiene en cuenta que los monarcas nunca iban a aceptar ceder parte de su poder y que hubiera un ente al que debieran estar sometidos. Para Rousseau la guerra no constituía sólo un intento de dominio hacia un país extranjero sino que también constituía un arma de dominio sobre los propios súbditos. De esta manera no es extraño que muchos de sus contemporáneos consideraran las ideas de Saint Pierre como ingenuas aunque bienintencionadas.

También en Inglaterra surgieron otros proyectos de paz entre los que cabe destacar a los promovidos por William Penn (1644-1718) y John Bellers (1694-1725). El primero coincide con Saint Pierre en organizar una confederación de estados con poder de coacción sobre aquellos que incumplieran los acuerdos, pero en este caso la diferencia estriba en que los diferentes Estados tendrían un número de representantes proporcional a su poder económico. La ausencia de guerras proporcionaría un mayor poder económico a los Estados de forma que pudieran invertir en obras para mejorar la calidad de vida de los individuos.

John Bellers resulta un poco más audaz pues propone

la creación de un estado europeo mediante un parlamento donde diputados venidos de toda Europa resuelvan los conflictos entre los príncipes. También propone la creación de un concilio de todas las confesiones cristianas europeas que, respetando la diversidad, logre acuerdos entre ellas para que la religión no vuelva a ser jamás causa de guerra (Ibíd, pág 38).

Pero no deja de ser un proyecto poco definido muy influenciado por las constantes guerras sufridas en Europa y movido por la búsqueda del bien para el conjunto de la humanidad.

En una Europa cansada de tantas guerras no es extraño que abundaran ideas y tratados en busca de una solución pacífica y de entendimiento entre las naciones.

Bentham también aportó algunas ideas al respecto pero no se basaban en una confederación de naciones obligadas por un mandato superior, sino que su idea partía de unas relaciones igualitarias entre todas que siguiendo su ideal utilitarista lograra «el mayor bien posible para el mayor número de individuos».

Fue, sin embargo, Kant quien desarrolló el proyecto de mayor proyección, al cual nos referiremos en el siguiente capítulo, principalmente a través de su tratado escrito en 1795 titulado *Hacia la paz perpetua*.

Pero existe también un tercer factor: el carácter moral del cosmopolitismo por el que se reconoce que todos los hombres pertenecen a una comunidad global que les obliga para con sus semejantes independientemente de su nacionalidad, religión o etnia.

La lealtad se debe, en primer lugar, a la esfera moral de toda la humanidad, no a las agrupaciones contingentes de nación etnia o clase. Las deliberaciones y la resolución de problemas deben centrarse en lo que es común a todas las personas como ciudadanos de la razón y del mundo (...) esta postura no exige que los individuos renuncien a las preocupaciones locales y afiliaciones con familiares, amigos y compatriotas, sino que implica que deben reconocerlos como moralmente contingentes y que sus obligaciones más importantes son con la humanidad en su conjunto y con sus necesidades generales de desarrollo (Held, 2010, págs. 48-49).

Se concibe entonces a la humanidad como un único cuerpo en el que el mayor aglutinante es la dignidad del ser humano. El problema es que este cosmopolitismo moral no está articulado en torno a una normativa político-jurídica y por lo tanto hay que plantearse la necesidad de hacer efectivo, a partir de la moral, un cuerpo jurídico que promueva y regule los derechos humanos para así la crear una comunidad internacional cuya finalidad sea la supresión de las guerras como primer paso para conseguir el desarrollo del bienestar de la humanidad. Como veremos, Kant fue el principal impulsor de la articulación del cosmopolitismo de forma jurídica.

Este cosmopolitismo político-jurídico se presenta bajo dos vertientes, por una parte se plantea una institucionalización política en forma de federación de estados y por otra una forma jurídica, para las personas, que constituya la base de un Derecho cosmopolita.

La articulación de la federación de estados tiene un factor fundamental que es el ejercicio de la capacidad coercitiva sobre los mismos. Así Gustavo Leyva señala que en función de esa capacidad coercitiva se puede distinguir un cosmopolitismo político jurídico fuerte y otro débil, recorriendo entre ambas posturas varios estadios intermedios

En su versión débil apuesta sólo por la formación de una liga o federación de estados sin un poder coercitivo, y la de Kant pertenece a esta modalidad; por el contrario, en su forma fuerte, esta variante del cosmopolitismo apunta al establecimiento de una liga o federación con autoridad suficiente como para hacer cumplir la ley federal interestatal. (Leyva Martínez, 2009, pág. 290)

#### **4. EL COSMOPOLITISMO EN KANT**

Entre las dos versiones que presentan Rousseau y Hobbes sobre la aparición de la sociedad en el primitivo estado de naturaleza, Kant afirma que el conflicto aparece debido a una contradicción propia de la naturaleza humana. Por una parte el individuo necesita vivir en sociedad para satisfacer gran parte de sus necesidades, pero por otra su egoísmo y la rivalidad con sus semejantes le mueve a saltarse con frecuencia las normas y disposiciones de la vida en comunidad. Es lo que definió en su *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita* como la «insociable sociabilidad del hombre».

Considera que este concepto sirve tanto para las relaciones de los individuos como para las relaciones entre los Estados. En el caso de los individuos supone la fuerza interna para conseguir sus fines y en el caso de los Estados, esta analogía con el egoísmo individual, se dirime mediante la guerra. En realidad se trata de un conflicto entre la razón y las pasiones. Conflicto que, en el caso de los individuos, sólo puede resolverse por medio del derecho político (de Julios-Campuzano, 2004). El problema reside en que en el ámbito internacional hay una carencia de normas en la que impera la ley del más fuerte. La reflexión crítica sobre la guerra será una de las ocupaciones de Kant quien además de procurar establecer unas bases para evitarla, también apunta una serie de planteamientos objetivos sobre el papel que la guerra desempeña en la evolución de la humanidad.

Resulta interesante tomar en consideración el concepto que Kant desarrolla en el suplemento primero de su tratado de 1795 *Hacia la paz perpetua*<sup>7</sup> acerca de la guerra como un medio de la naturaleza para expandir a la especie humana por toda la Tierra, llegando a manifestar que, de no ser por la guerra y el conflicto, no se hubiesen poblado las regiones remotas con la consiguiente riqueza de diversidad que ello aporta al conjunto del planeta.

Habiendo cuidado la naturaleza de que los hombres puedan vivir sobre la tierra ha querido también, y de manera despótica, que deban vivir, incluso contra su inclinación, sin que este deber presuponga al mismo tiempo un concepto de obligación que los uniera a tal efecto o mediante una ley moral, sino que para lograr este fin la naturaleza ha elegido la guerra como medio. (Kant, 1999, pág. 103)

Para Kant la humanidad tiene un último destino que consiste en «constituirse aquello que la naturaleza alberga como intención suprema: un *estado cosmopolita* universal en cuyo seno se desarrollen todas las disposiciones originarias de la especie humana» (Kant I. , 2009, pág. 47) y en este proceso la guerra interviene en un doble sentido; por una parte contribuye a la dispersión y a los asentamientos del ser humano por todo el globo terráqueo y por otra parte sus consecuencias trágicas y rechazables, sirven de catalizador para un entendimiento que acelere el logro del fin propuesto.

En el camino hacia ese fin último al que, según Kant, nos lleva la naturaleza, se hace imprescindible terminar con las guerras. Por eso podemos considerar el ensayo, anteriormente mencionado, como un intento de estructurar jurídicamente una situación deseable y necesaria para lograr ese fin último propuesto por la naturaleza. Que la naturaleza nos conduce a ese objetivo de forma irremediable, con mayor o menor tardanza, lo describe de una forma simple pero eficaz cuando se refiere al derecho de hospitalidad como el

que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no pueden extenderse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, teniendo que soportarse unos junto a otros y no teniendo

---

<sup>7</sup> Es de resaltar la ironía del título pues el mismo Kant explica que lo tomó del nombre de una posada holandesa que tenía junto al rótulo la imagen dibujada de un cementerio

nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra. (Kant I. , 1999, pág. 95)

Otro aspecto que fomenta la visión cosmopolita es el comercio pues de la misma manera que la naturaleza, al no disponer de sus recursos repartidos de forma homogénea a lo largo del globo terráqueo, se vale de la guerra para expandir a la especie y crear estados diferentes, se vale de esta actividad para evitar los conflictos y unir a los pueblos.

Se trata del *espíritu comercial* que no puede coexistir con la guerra y que, antes o después, se apodera de todos los pueblos. Como el *poder del dinero* es, en realidad, el más fiel de todos los poderes subordinados al poder del Estado, los Estados se ven obligados a fomentar la paz (por supuesto, no por impulsos de la moralidad). (Ibíd, pág 107-108).

Vemos cómo ya intuye las causas de un mundo globalizado tal y como se ha desarrollado con posterioridad.

#### **4.1. El proyecto de Paz Perpetua**

Kant desarrolla su proyecto de paz para las naciones, cuyo logro resulta imprescindible para el continuo progreso de la humanidad, sobre tres ejes principales que dio en llamar artículos definitivos.

El primero de ellos tiene por título *La constitución civil de todo Estado debe ser republicana*. Para Kant esta constitución republicana se ha de basar en el «imperio de la ley» de manera que los gobernados acepten el cumplimiento de la misma como fuente legítima del poder político, y por otra parte, los gobernantes también sometan sus acciones al dictado de las leyes, pues el cumplimiento de éstas tanto por parte de gobernados como de gobernantes supone la garantía de las libertades individuales.

Como vemos existe una clara inspiración en el pensamiento de Rousseau quien aboga por un libre consentimiento de los seres humanos que reconocen la dependencia de todos con respecto a una ley común que ha de ser igual para todos.

La libertad y la igualdad jurídicas se comprenden así sólo en el marco de una asociación entre los hombres, justamente la república, bajo leyes susceptibles de un

reconocimiento universal y de las cuales ellos se consideren a la vez como autores y como sometidos a ellas (Leyva Martínez, 2009, pág. 310).

En estas circunstancias

La constitución republicana, además de tener la pureza de su origen, de haber nacido en la pura fuente del concepto de derecho, tiene la vista puesta en el resultado deseado, es decir en la paz perpetua. Si es preciso el consentimiento de los ciudadanos (como no puede ser de otro modo en esta constitución) para decidir «si debe haber guerra o no» nada más natural que el que se piensen mucho el comenzar un juego tan maligno, puesto que ellos tendrían que decidir para sí mismos todos los sufrimientos de la guerra. (Kant I. , 1999, págs. 84-85)

La división de poderes en poder legislativo, ejecutivo y judicial es consustancial al estado republicano y para Kant es compatible con la soberanía absoluta siempre y cuando uno de los poderes tenga una autoridad suprema sobre los otros (Pogge, 2009, pág. 143). El poder legislativo constituye, en este caso, el poder dominante pues es el que ordena la acciones de los otros dos. El gobernante debe someterse al legislador.

Y el requisito de Kant de la separación de poderes gubernamentales es por lo tanto o una demanda extra-legal sobre el soberano, que debe limitarse a la legislación General delegando el tiempo las decisiones judiciales y administrativas respecto casos particulares en los oficiales y las agencias ejecutivas y judiciales (Ibíd, pág 143)

En consecuencia Kant es partidario de la soberanía popular como fuente del poder legítimo, pero siempre que las decisiones sean ejercidas a través de sus representantes, pues en el caso de que el pueblo ejerza los poderes directamente, la democracia es

en el estricto sentido de la palabra- necesariamente despotismo, porque funda un poder ejecutivo en el que todos deciden sobre uno y hasta a veces contra uno -si no da su consentimiento-; todos, por tanto, deciden, sin ser en realidad todos, lo cual es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad (Kant I. , 1999).

Defiende que cada Estado debe asumir la forma de una constitución republicana, «según los principios de la *libertad* de los miembros de la sociedad en cuanto hombres, la *dependencia* de todos respecto o a una única legislación común, en cuanto súbditos, y la *igualdad* de todos los súbditos en cuanto o ciudadanos» (Cortina Orts, 2005, pág.

386) y así, partiendo de la asociación de varios estados con constitución republicana, los demás irán asumiendo esa forma de gobierno e integrándose en un organismo superior.

Así como Rousseau utiliza la legitimidad republicana para establecer un patriotismo que una a los individuos de una misma sociedad, de manera que las diversas naciones, orgullosas de su acuerdo, no envidien ni sean envidiadas por otras semejantes y, de esta manera, se consiga una paz duradera, Kant presenta dicha legitimidad de forma que no sea esa especie de aislamiento lo que propicia la paz, sino la asociación entre las naciones con los mismos fundamentos jurídicos.

Es posible representarse la posibilidad (realidad objetiva) de esta idea de federación, que debe extenderse paulatinamente a todos los estados y conducir así a la paz perpetua. Pues y la fortuna dispone que un pueblo poderoso e ilustrado pueda formar una república (...) ésta puede ser el centro de la asociación federativa para que otros estados se unan a ella, (...) extendiéndose siempre, de esta manera, poco a poco, mediante diversas uniones (Kant I. , 1999, pág. 322).

El segundo artículo definitivo afirma que *el derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres* que concibe como la fase final de un proceso histórico del que la humanidad ha aprendido a base de tragedias y destrucciones.

Para Kant la paz no es solamente la ausencia de guerra sino que una paz duradera debe basarse en el cumplimiento de «una obligación *a priori* que todo ser humano tiene con sus iguales y todo estado tiene con todos los hombres, con sus conciudadanos, pero también, al mismo tiempo, con los no ciudadanos, con los extranjeros» (Leyva Martínez, 2009, pág. 312) . Dicha obligación debe expresarse jurídicamente en las relaciones que mantienen los Estados, y para ello es necesario buscar un fundamento universal. Según Adela Cortina:

la comunidad política no se crea para defender el bienestar individual, sino para proteger la libertad como único derecho innato. Una libertad que es tanto negativa como positiva y que, en su dimensión positiva, es capacidad de querer lo universal a través de las generaciones, cumpliendo con ello ese destino de la especie, que se sustancia en una comunidad cosmopolita sea cual fuere su forma jurídica (Cortina Orts, 2005, págs. 390-391)



Afirma Kant que el contrato por el que los ciudadanos de un Estado articulan su estatus jurídico queda incompleto si no se ve amparado por otro contrato de carácter internacional entre los Estados.

Del mismo modo que miramos hoy con profundo desprecio el apego de los salvajes a la libertad sin ley, con la lucha continúa en lugar de la sumisión a una fuerza legal constituyente por ellos mismos, y la preferencia de una libertad desenfadada sobre la racional, considerando tal como barbarie, primitivismo y degradación animal de la humanidad, consideramos obligado pensar que los pueblos civilizados (reunidos cada uno en un Estado) tendrían que apresurarse a salir cuanto antes de una situación tan infame (Kant I. , 1999, pág. 89)

En este punto Habermas señala una contradicción en su justificación de la asociación de países por analogía con el contractualismo de Hobbes o Rousseau para que los individuos salieran de su estado de naturaleza. El contrato en este caso lo establece entre países como antes se había establecido entre individuos que necesitaban una gobernanza que fuera fuente de su seguridad y progreso. Dicha contradicción consiste, para Habermas, en que el sujeto del derecho son los individuos y no los Estados como sugería Kant. Los Estados «no están obligados moralmente a salir del estado de naturaleza, puesto que ya poseen una “constitución interna jurídica”» (Cortina Orts, 2005, pág. 97). Esta última idea concuerda mucho mejor con su concepción de derecho cosmopolita expresada en el tercer artículo definitivo del que hablaremos más adelante.

Tal y como hemos señalado anteriormente, al plantear la estructura de un orden mundial, y siguiendo la clasificación de Gustavo Leyva, podemos analizar dos posibilidades; por una parte del llamado «cosmopolitismo débil» que estaría representado por la opción de una Federación de Estados en la que cada Estado sigue teniendo su propio soberano y los problemas se solucionan mediante el arbitrio y el consenso, y por otra el «cosmopolitismo fuerte» representado por la idea de una República Mundial con poder coercitivo y con un único soberano al frente.

A lo largo de su obra Kant presenta textos que en cierto modo son contradictorios ya que se puede deducir que en ocasiones defiende a la Federación de Estados y en otras a la idea de la República Mundial.

Los argumentos a favor de la Federación de Estados se basan sobre todo en preservar la soberanía. La realidad le dice que ningún Estado asumiría una pérdida de soberanía. En este sentido Kant no quiere caer en la ingenuidad de Saint Pierre. Por lo tanto sólo ve factible una federación de Estados que en este caso no tendría elementos coercitivos para hacer valer las resoluciones que se tomaran en el ámbito de sus competencias. Para Kant es más bien una asociación de carácter moral «cuya cohesión no se debe ni a una autoridad jurídica ni a una sanción legítima, sino exclusivamente a una suerte de vínculo moral que los gobiernos se imponen a sí mismos pero que no es jurídicamente vinculante» (Leyva Martínez, 2009, pág. 317)

Por otra parte considera que sería difícil que una República Mundial no cayera en el despotismo ya que aun previendo una clara división de poderes que controlara a un hipotético soberano absoluto, al tratarse de un poder superior a los Estados, la soberanía popular en la que éstos se fundamentan quedaría ciertamente mermada.

Otro argumento que incide a favor de la Federación de Estados es que la extensión de la hipotética comunidad republicana internacional podría no hacer efectivo el cumplimiento de las leyes. Estos argumentos hacen que Kant finalmente se decante por la Federación de Estados.

La defensa de la República Mundial la podemos encontrar precisamente en la forma en que una Federación de Estados podría resolver los conflictos entre los mismos. En este caso se apela a la intervención de una corte internacional, corte internacional que sólo podría tener condición jurídica plena en el caso de poder influir e intervenir en las decisiones de los diferentes Estados, lo cual afectaría directamente a la soberanía de los mismos y por lo tanto tendría como horizonte la institución de la República Mundial.

Esto queda reflejado de forma muy diáfana al final del desarrollo de este segundo artículo definitivo

Los estados con relaciones recíprocas entre sí no tienen otro medio, según la razón, para salir de la situación sigue leyes, que conduce a la guerra, que el de consentir leyes públicas coactivas, de la misma manera que los individuos entregan su libertad salvaje (sin leyes), y formar un estado de pueblos que abarcaría finalmente a todos los pueblos de la tierra. Pero si por su idea del derecho de gentes no quieren esta solución, con lo que

resulta que lo que es correcto *in thesi* lo rechazan *in hypothesi*, en este caso el raudal de los instintos de justicia y enemistad sólo podrá ser detenido en vez de por la idea positiva de una república mundial, por el sucedáneo negativo de una federación permanente y en continua expansión, si bien con la amenaza constante de que aquellos instintos estallen (Kant I. , 1999)

Como vemos para Kant existe un ideal, en cierto modo utópico, cuyo fin es la República Mundial con un soberano sujeto a la división de poderes, pero considera más realizable la Federación de Estados que aún con sus limitaciones resulta muy superior al estado de naturaleza en el que se encuentran las naciones.

En este sentido Thomas Pogge afirma que:

Me inclino más por adscribirle la idea de que una condición jurídica plena, específicamente una República Mundial, puede ser posible y de que por lo tanto tenemos el deber de trabajar de cara a su realización. Si esto es cierto, entonces el apoyo de Kant a una liga de estados pacíficos es de tipo estratégico: como una mejora respecto al statu quo que al mismo tiempo también facilitaría la implementación de una república mundial (Pogge, 2009, pág. 151).

Este terreno intermedio en el que se queda Kant provoca en Habermas el interrogante de si no concibió una organización universal con órganos comunes y fuerza coercitiva y optó por una solución en la que «la paz queda en el terreno de lo contingente, de la voluntad moral de los Estados y no en el de la necesidad jurídica» (Cortina Orts, 2005, pág. 389)

A esto Adela Cortina responde que

La mejor aportación de Kant consiste precisamente en no ofrecer un solo camino, que es lo que suele entusiasmar a quienes quieren pensar el universal concreto, sino en ofrecer una *brújula* en vez de un mapa de carreteras (...) sin duda es preciso contar con ambos para orientarse hacia la construcción de la paz, tanto con la brújula como con los mapas, pero, sean cuales fueren los trazados, lo que es indudable es que es racional seguir la brújula, trabajar por la paz (Ibíd, pág 389-390)

En el tercer artículo definitivo Kant va a desarrollar su concepto de derecho cosmopolita. En el mismo título nos refleja la argumentación del mismo: *el derecho*

*cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal.* Los individuos están sujetos a dos tipos de orden jurídico: por una parte el derecho político que regula las relaciones de las personas dentro del mismo Estado y el derecho internacional (derecho de gentes) que hace lo propio con la relaciones de los Estados.

Centrándonos en el individuo, el derecho político es obvio que se refiere a la relación del individuo con su propia comunidad y se corresponde con la dimensión local estoica (recordemos a Marco Aurelio: «mi ciudad y mi patria, como Antonino que soy es Roma, como hombre, el mundo»). Hay que dotar por tanto de derechos a la dimensión del individuo como ciudadano del mundo, y aquí es donde aparece el derecho cosmopolita. Derecho político, derecho de gentes y derecho cosmopolita forman un «esbozo completo de la teoría del derecho público» (Santiago Juárez, 2009, pág. 8).

Kant parte del hecho de que las relaciones entre individuos de diferentes Estados son constantes y fluidas y es necesario regularizarlas para poder asentar una paz duradera. Fundamenta su idea en que existe un «...*derecho de visita*, derecho a presentarse a la sociedad, que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra» (Kant I. , 1999, pág. 95).

De este modo el ser humano que se encuentra en un Estado extranjero, tiene el derecho de visita y «debe ser recibido con hospitalidad porque necesita de un suelo para su propio cuerpo y debe ser tratado, además, en forma digna y sin humillación de ningún tipo porque tiene honor». (Leyva Martínez, 2009, pág. 321)

Como vemos se introduce aquí el concepto del derecho de toda persona a su dignidad y autonomía sólo por el mero hecho de serlo independientemente del país en el que viva o resida.

La idea que un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa necesariamente el código no escrito del derecho político y del derecho de gentes en un derecho público de la humanidad, auxiliando en el camino de la paz perpetua, a la que no es posible aproximarse de modo continuado sin esa condición. (Kant I. , 1999)

Podemos decir que Kant no concreta, solo esboza, ese derecho en el marco de una Federación de Estados y así, expresado como mero derecho de hospitalidad, resulta

insuficiente como para establecer sobre él la articulación de una ciudadanía cosmopolita.

Pero aun con todo, tal como sostiene Adela Cortina

llevaba razón Kant al afirmar que lo más valioso que puede ofrecer la filosofía práctica es una brújula para orientar la acción; el trazado de las carreteras ha de ir fijándose según los tiempos, pero sin perder el Norte. Ese Norte viene indicado a priori por la razón práctica con su veto irrevocable «no debe haber guerra», que exige respetar la libertad de cada uno en una comunidad que los trate como iguales e independientes (Cortina Orts, 2005, pág. 395)

## 5. LA CRÍTICA A LA ILUSTRACIÓN

Podemos decir que la crítica al pensamiento ilustrado ha estado presente casi desde su misma génesis. Podemos, incluso, considerar a Rousseau como uno de sus primeros críticos pues contrariamente a la convicción, tan propia de la Ilustración, en la fe en el progreso de la humanidad, éste ataca al materialismo y al empirismo y «postula la existencia de una “voz” de nuestra conciencia moral, a la que hemos dejado de escuchar embrutecidos como estamos, y que no es sino la voz de Dios hablando a sus criaturas» (Santiago, 2009, pág. 211)

Pero será tras el Terror de la Revolución francesa cuando afloren las reflexiones sobre una filosofía que dejando todo en manos de la razón fue desdeñando toda tradición. El resultado fue una concepción del pueblo en cierto modo desarraigado de su historia y de sus valores antiguos. Los críticos con la Ilustración incidieron en que, sin tener en cuenta las condiciones históricas y sociales de un pueblo, no se puede construir un Estado completamente nuevo.

Al respecto y porque nos puede ayudar a comprender mejor el auge de los nacionalismos de finales del XVIII y principios del XIX es interesante analizar las posturas de algunos a los que se ha dado en llamar anti-ilustrados.

Joseph de Maistre (1753-1821) considera que la razón es un instrumento válido cuando se aplica a la ciencia o a la tecnología pero que aplicada al ámbito político o religioso pierde su valor y más bien se convierte en un instrumento destructivo.

Las Luces han transformado la especulación filosófica en fuerza social, fuerza paradójica en la medida en que la pretendida impotencia teórica de la especulación filosófica se convierte en poder negativo, destructor de las tradiciones seculares en nombre de una nueva concepción del hombre (Charles, 2010, pág. 124).

Para los anti-ilustrados el error de base es considerar que hay que establecer un nuevo orden social partiendo de una supuesta libertad e igualdad originaria de los individuos. Según la lógica ilustrada la libertad y la igualdad provocan el acatamiento de las leyes de forma voluntaria por parte de los individuos. Es la voluntad general la que rige las normas y éstas son aceptadas como una consecuencia de la suma de los intereses generales de los individuos.

Este argumento es rebatido desde las posiciones contrarias ya que para ellos rompe la sociedad, pues se habla de un conjunto de individualidades y no de un cuerpo social. Los anti-ilustrados o contrarrevolucionarios fundamentan ese cuerpo social en los sentimientos y consideran que las leyes no deben ser producto de acuerdos sino que deben ser producto de la historia y las costumbres. «No es entonces el Gobierno ni la asamblea ni incluso la soberanía los que hacen las leyes, y menos aún las leyes fundamentales. Son las costumbres. Es decir, ese pueblo singular con sus costumbres, sus valores, su genio» (Ibíd, pág 127).

El hombre es un animal social y por tanto no es nada sin el contexto en el que se desarrolla y este contexto está plagado de creencias y prejuicios que se han ido construyendo a lo largo de la historia. Por tanto y en contraposición radical al pensamiento ilustrado

la ausencia de prejuicio dismantela el espíritu, lo vacía de su sustancia sin poder llenarlo de una moral racional. La envoltura sentimental es más importante que el núcleo racional, porque el hombre, como ser social, es antes que nada, y en su mayor parte, un ser de afectos (Ibíd, pág 129).

Criticán también el concepto de soberanía popular ya que en última instancia no puede ser el pueblo quien dicte las leyes sino un grupo de individuos concretos que se dedican a ello y el pueblo simplemente obedece con lo cual deja de ser soberano.

En realidad, como vemos, los anti-ilustrados ponen en cuestión las principales premisas del liberalismo e incluso conciben la incipiente democracia liberal como el poder de los mercaderes.

Si fuera necesario encontrar un lazo de unidad detrás de sus divergencias en este movimiento intelectual, podríamos decir que es su intuición filosófica profunda, alrededor de la cual se ordenan los sistemas, de que no hay pueblo sin aristocracia. Un pueblo sin aristocracia no es más que una masa de intereses que combaten. (Ibíd, pág 134)

Su ataque al liberalismo se vuelve a centrar en la democracia burguesa, surgida de la modernidad y de la Ilustración, que representa la peor de las aristocracias posibles como es la basada solamente en las riquezas. Ellos abogan por una aristocracia de la dignidad. Para Bonald la aristocracia deseable sería la formada por cuerpos administrativos de élite cuya misión fuera la de servir al pueblo. «No hay pueblo sin un soberano que lo trascienda porque expresa la propia estructura. No hay pueblo sin una aristocracia que se dedique a su protección, a su servicio, a su elevación» (Ibíd, pág 135).

Si las críticas a la Ilustración comenzaron a raíz de las consecuencias provocadas por el periodo del Terror revolucionario, más adelante se vuelven a recrudecer debido a la influencia que tuvieron en el pensamiento de la segunda mitad del siglo XX las dos grandes guerras mundiales. Estas pusieron de manifiesto el «incumplimiento de las promesas de la modernidad» lo que desató el desencanto y una profunda crisis. Podemos centrar la crítica a la Ilustración en los trabajos de la escuela de Frankfurt especialmente en la obra *Dialéctica de la Ilustración* llevada a cabo por Horkheimer y Adorno en 1944. Estos autores, siguiendo, en cierto modo, la estela de los pensadores anti-ilustrados, defienden que la fe en la razón condujo al desastre porque la modernidad queda en cierto modo traicionada al transformar la razón objetiva en razón instrumental.

Si la Ilustración pretendía, tal como decía Kant, «sacar a la humanidad de su minoría de edad» y la razón objetiva era el instrumento del que se servía para lograrlo, la razón instrumental obedece a la lógica de la consecución de los fines, sin plantearse la validez de los mismos. Son fines que no están sometidos a ningún proceso de cuestionamiento.

Para Horkheimer y Adorno este es precisamente el error: pervertir la razón utilizando sólo su sentido instrumental, pues de esta manera la razón instrumental se convierte en una herramienta de dominio sobre la naturaleza y sobre el hombre. «La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres: las conoce en la medida en que puede manipularlas, someterlas» (Horkheimer & Adorno, 1998, pág. 64)

Puesta entonces la razón al servicio del dominio es consecuente, con un sistema capitalista, que al final todo el potencial de la razón se encuentre al servicio de los intereses económicos. Pero Horkheimer y Adorno no fueron autores que consideraran superada la modernidad, y la Ilustración como su máxima expresión, sino que señalaban que había habido una «desviación» de origen más profundo que era necesario corregir. En palabras de Juan José Sánchez en la introducción al libro citado:

Lo que Horkheimer y Adorno denuncian no es la Ilustración, sino su perversión en razón instrumental, identificadora y cosificadora. La diferencia, ahora como antes, está en que en la *Dialéctica de la Ilustración* esa perversión es situada en el *origen* mismo del proceso ilustrado. Lo nuevo está en que Horkheimer y Adorno desligan la perversión del modo de producción capitalista y la hacen arrancar de un *olvido originario* en los albores de la razón occidental. Porque ésta *olvidó* su originaria unidad con la naturaleza —y el mito—, se configuró desde entonces según el principio del dominio y con ello puso en el proceso el germen de su propia perversión (Ibíd, pág 31).

Como vemos las críticas a la modernidad y por ende a la Ilustración se centran en el uso dado a la razón. Pero así como algunos autores piensan que lo que hay que hacer es una rectificación y encauzar de nuevo el camino comenzado por la modernidad, otros abogan por la ruptura. Éstos consideran que la modernidad no cumplió su objetivo ni lo cumplirá, que ha fracasado en su propósito de autoafirmación de la humanidad y por tanto es inútil seguir persiguiendo sus fines. Hay que hacer por tanto un ejercicio de adaptación a las nuevas circunstancias en las que casi todo lo anterior se ve como meras quimeras. La caída del muro de Berlín como símbolo y la desaparición de hecho de la utopía socialista marcan el nuevo tiempo. Nace la posmodernidad en el sentido más estricto.

La modernidad se ha caracterizado por el idealismo, es decir, por la sumisión de la vida a las ideas abstractas. Este idealismo abstracto ha sido la base del utopismo, la



creencia de que existe y se puede conseguir una organización social perfecta mediante la revolución. Por eso la posmodernidad se define, entre otras cosas, por su antiutopismo, por su realismo radical y un poco cínico, así como por ser la época del ocaso de las revoluciones, en palabras de Ortega (Martínez Martínez, 2015, pág. 39).

La postmodernidad muestra tal desencanto con la razón que ya no hablará de «verdad» sino de «verdades» impregnando todo de un relativismo en el que todo es interpretable.

Pero a pesar de la generalización de muchos de los presupuestos posmodernos resulta indudable que de una u otra manera la Ilustración como fruto de la modernidad sigue latente, pues «no es posible superar la modernidad porque precisamente la superación incesante de un estadio por otro es lo que define la modernidad» (Ibíd, pág 37). Y no tenemos más que observar cómo «en nuestra época actual, posmoderna, la búsqueda incesante de estímulos cada vez más potentes y continuos y de cambios sorprendentes es una necesidad imprescindible para la mayoría de los individuos» (Ibíd). De hecho se ha llegado a decir de forma un tanto exagerada que «en cada década se inaugura un nuevo siglo».

## **6. EL ESTADO NACIÓN**

Hemos visto que tanto el cosmopolitismo ilustrado como la propia Ilustración fueron objeto de severas críticas. De tal forma que incluso se llegaron a considerar los excesos de la Revolución Francesa y las posteriores guerras napoleónicas consecuencia de la dictadura de la razón promovida por la Ilustración.

En el espacio que antes ocupaba un rico potencial para la expresión humana, donde sentimiento y capacidad de pensar habían sido complementarios, la Ilustración sólo había dejado las estériles claridades del mundo cosmopolita y las insaciables demandas del «imperio de la razón» (Pagden, 2015, pág. 420).

El Romanticismo, al poner el foco en el sentimiento dará buena cuenta de todas estas críticas, de manera que se rechaza mucho de lo que tiene que ver con la Ilustración y con ella; el cosmopolitismo. La consecuencia es una vuelta a los valores tradicionales en los que el nacionalismo y sus sentimientos asociados van a desempeñar un papel muy importante.

Un ejemplo lo encontramos en Herder, quien concibe al pueblo como el producto de un pasado colectivo con una lengua, una cultura común, y especialmente una religión común que arrojan al individuo configurando el sentido de sus vivencias. Fuera de esto el individuo se encuentra perdido, por lo que se considera que la opción cosmopolita es una opción rayana con lo amoral, pues le despoja de sus raíces y le obliga a luchar sólo en el mundo. De ésta manera la conquista de la libertad individual se convierte prácticamente en una quimera y así el individuo necesita de sus iguales para encontrar su propia libertad. En palabras de Hegel

Mis intereses esenciales y particulares en tanto que individuo está preservados y contenidos en los intereses y los fines de otro (en este caso el Estado) y en la relación de éste último conmigo en tanto que individuo. En consecuencia ese otro inmediatamente deja de ser otro para mí y yo, en mi conciencia de este hecho, soy libre (Ibíd, pág 424).

El cosmopolitismo ilustrado tuvo en la aparición y desarrollo de los nacionalismos su contrarréplica. Por tanto para ayudar a entender la evolución del cosmopolitismo es necesario detenernos en la reflexión sobre la gestación y el concepto de Estado nación pues va a configurar la principal organización social, política y económica hasta nuestros días y son, junto con la sociedad civil y los consorcios económicos, uno de los actores fundamentales del actual mundo globalizado.

La mayoría de los politólogos han dado por sentado que las teorías que desarrollan deben operar dentro de los límites del Estado nación. Cuando desarrollan principios de justicia para evaluar sistemas económicos se centran en las economías nacionales; cuando desarrollan principios jurídicos para evaluar Constituciones se centran en Constituciones nacionales, cuando desarrollan un conjunto de virtudes apropiadas e identidades requeridas para una ciudadanía democrática se preguntan lo que significa ser un buen ciudadano en un Estado nación; cuando discuten lo que puede o debe significar «comunidad política» están indagando en qué sentido los Estados nación pueden verse como comunidades políticas...

...La presunción de que las normas políticas se aplican el marco de los Estados nación, concebidos como simples sociedades integradas es tan aceptada que muchos teóricos ni siquiera ven la necesidad de explicarla. (Kymlicka & Straehle, 2001, págs. 37-38)

No se puede deducir de lo expuesto hasta ahora que el surgimiento de esta forma de organización política proceda solamente del rechazo a las posiciones ilustradas sino que, como vamos a ver, en su propia naturaleza conviven elementos ilustrados y las tendencias alentadas por el movimiento contrarrevolucionario y anti-ilustrado que tuvo su reflejo en el romanticismo. Por tanto podemos decir que a pesar de las crisis y de los conflictos surgidos en la Revolución Francesa, sobre todo durante la época de «el Terror», de las imposiciones de las guerras napoleónicas y del advenimiento de los nacionalismos tan contrarios a las ideas del cosmopolitismo, los logros de la Ilustración siempre permanecieron latentes de modo que no se conciben los regímenes demócratas liberales, que regulan muchos de los estados-nación actuales, sin la base intelectual aportada por los filósofos del XVIII.

### **6.1. Estado y nación**

Cabe decir que existe un proceso que nos lleva desde el primer concepto de Estado hasta el marco actual constituido por estados-nación de corte demócrata liberal.

El Estado moderno surge como consecuencia de la crisis de legitimidad que sufrió la concepción del poder fundamentado en los principios cristianos y más concretamente de la Iglesia católica. En este sentido la Reforma contribuyó a poner en cuestión lo que hasta entonces había justificado el poder del soberano.

Los conceptos teocráticos de autoridad que habían dominado la Europa medieval fueron puestos en tela de juicio como secuela de la Reforma. La Reforma no se limitó a cuestionar la jurisdicción y autoridad papales a lo largo de Europa; planteó interrogantes enteramente nuevos acerca de la obligación y la obediencia políticas (Held, *La democracia y el orden global*, 1997, pág. 59).

Así como las monarquías absolutas buscaron su legitimidad en el «origen divino» para que el monarca pudiera ejercer su poder, ahora, en la modernidad es el Estado quien debe buscar su fuente de legitimidad, y ésta ha de encontrarla en el concepto de soberanía.

David Held distingue entre dos conceptos de soberanía; por una parte la soberanía estatal y por otra la soberanía popular. El concepto de soberanía estatal está basado en las propuestas de Bodin y Hobbes.

Para Bodin «la soberanía es el poder ilimitado e indivisible de hacer leyes. Es el poder supremo sobre los súbditos; “el derecho general a imponer leyes a todos los ciudadanos independientemente de su consentimiento”» (Ibíd, pág 62). Mientras que para Hobbes los hombres consienten en otorgar su derecho autogobernarse a una autoridad superior, el soberano, con la finalidad de adquirir paz y seguridad en su existencia. En ambos casos la legitimidad del poder la obtiene en función de su «cargo otorgado» pero no en función de su persona.

Locke y Rousseau fundamentan la soberanía popular. En el caso de Locke el poder del soberano es legítimo en cuanto que se le otorga para defender la vida, las libertades y la propiedad.

La autoridad política es transferida por los individuos al gobierno, con el propósito o de que promueva los fines de los gobernados; y si estos fines no son adecuadamente representados, el juez último es el pueblo, que puede destituir a sus delegados y, si es necesario, cambiar la forma de gobierno (Ibíd, pág 66).

Rousseau es todavía más radical ya que para él la soberanía reside totalmente en el pueblo y éste sólo está obligado cumplir las leyes que han surgido de la «voluntad general».

En todo caso podemos decir que el Estado moderno adquiere la categoría de sujeto y se constituye como una institución superior de poder por encima tanto de gobernados como de gobernantes.

Para David Held el tránsito del Estado moderno hacia el Estado nación se produce en torno a tres factores<sup>8</sup>: la guerra y el militarismo, la emergencia del capitalismo y la lucha por la ciudadanía. Estos factores no deben verse de forma aislada puesto que su confluencia es la que produce la evolución del Estado moderno hacia el Estado nación y ponen las bases del Estado nación democrático liberal.

Los Estados buscan su seguridad dedicando recursos humanos, económicos y materiales a la creación de entidades militares que por una parte atiendan las tareas

---

<sup>8</sup> Obviamente existe un cuarto factor: el nacionalismo, pero su especial importancia en el contexto del presente trabajo será objeto de un análisis posterior.

hacia el exterior en forma de protección o conquistas y por otra las propias del mantenimiento del orden interno. La participación de los súbditos y organizaciones en las funciones militares del Estado lleva a la exigencia de una reciprocidad entre aquellos que solicitan dichos servicios y sacrificios, es decir; los gobernantes y aquellos que nos prestan; los gobernados.

Cuanto mayor era la reciprocidad, mejores serán las oportunidades de los sectores subordinados para ejercer influencia sobre sus gobernantes. Más aún, en la medida que era involucrada en los preparativos para la guerra y en las batallas, la gente comenzaba a tomar conciencia de su pertenencia a una comunidad política y de los derechos y las obligaciones que esa pertenencia puede implicar (Ibíd, pág 81).

Esta conciencia además de ser un factor de la formación del Estado nación influirá también, en algunos países, en el siguiente paso del desarrollo de esta organización política que es el Estado nación democrático liberal pues llevó al crecimiento de las instituciones representativas.

El segundo factor de influencia es la emergencia del capitalismo. En un momento dado los intereses del Estado y del capitalismo confluyen ya que los gobernantes vieron en el desarrollo de la economía capitalista un modo de financiación, pues podrían incrementar los ingresos por impuestos y aranceles. Se establece así lo que Weber<sup>9</sup> llamo una «alianza» entre capitalismo moderno y el Estado moderno emergente pues de esta manera se podía luchar contra el enemigo común, que suponía el poder todavía presente de la nobleza y el clero, que interfería en los intereses tanto del Estado como de la burguesía.

Pero también el capitalismo vio con recelo la intervención del Estado dado que las normas reguladoras a menudo ponían trabas a su actividad, por lo que trataron de salvaguardar sus intereses buscando un mayor grado de representatividad o influencia en las acciones promovidas por el Estado. Todo esto seguía contribuyendo a cohesionar el Estado como territorio jurídico donde se realizaban las actividades económicas y a implementar mecanismos de representación donde defender intereses particulares.

---

<sup>9</sup> En (Held, La democracia y el orden global, 1997, pág. 89)

El tercer factor lo constituye la lucha por la ciudadanía. «La ciudadanía es un *status* que, en principio, atribuye a los individuos iguales derechos y deberes, libertades y restricciones, poderes y responsabilidades»<sup>10</sup>. Es, en suma, la garantía de la autonomía individual en el seno de una comunidad política, y esa garantía tiene que estar expresada en forma de derechos políticos, por lo que la lucha por estos derechos se convierte en la lucha por la autonomía individual, es decir, por «la libertad personal, la libertad de palabra, pensamiento y creencias, el derecho a la propiedad y de suscribir contratos, y la igualdad ante la ley». Por tanto el gobernante tiene que respetar estos derechos, y es entonces cuando surge el sufragio y la democracia como instrumentos para rechazar a los gobiernos en el caso de que las aspiraciones de los ciudadanos no se hayan visto cumplidas.

Para Held, hay un factor muy determinante que explica el éxito de la democracia tal y como ahora la concebimos dentro de los Estados nación y éste es el concepto de ciudadanía y de derechos políticos entre los que se incluye

el derecho de ciudadano a postularse como representante no fueron extendidos a la esfera del trabajo y, por lo tanto, la lógica de la política no fue extendida directamente a la industria; el capitalismo podía progresar codo a codo con la consolidación del gobierno representativo. De ese modo, la democracia representativa es una democracia «inofensiva» para el mundo moderno y, en particular para la economía capitalista moderna (Ibíd, pág 94-95).

El origen de los Estados nación es diverso. Habermas distingue entre la génesis de tres tipos de Estado: por una parte aquellos que ya existían antes de que surgiera el concepto de nación, por otra los Estados que surgieron como producto de «una conciencia nacional adelantada y difundida con medios propagandísticos» (Habermas, 1999, pág. 81) y finalmente aquellos Estados resultado del proceso de la descolonización producido después de la segunda guerra mundial, sobre todo, en África y Asia. Estos últimos presentan numerosas incongruencias debidas en parte a la artificiosidad de su creación.

El concepto de Estado nación presenta ya desde su propia denominación tensiones entre sus dos términos así

---

<sup>10</sup> T.H. Marshall en (Held, La democracia y el orden global, 1997, pág. 91)

«Estado» es un concepto definido jurídicamente que en el orden material hace referencia a un poder estatal soberano tanto interna como externamente; en términos espaciales, se refiere a un territorio claramente delimitado; y, socialmente, a la totalidad de los miembros, es decir, al «pueblo propio de un Estado (Ibíd, pág 83).

Se trata por tanto de un concepto jurídico y político necesario para hacer realidad la soberanía de la nación. Por otra parte

...«nación» tiene el sentido de una comunidad política conformada a partir de una procedencia común, al menos, a partir de una lengua, una cultura y una historia común. Un «pueblo propio de un Estado», se convierte en «nación», con este sentido histórico, tan sólo mediante la figura concreta de una forma de vida especial (Ibíd, pág 84).

Pero además del componente cultural (lengua, historia, religión, usos y costumbres) a la nación también la define un componente natural basado en la etnia y en el territorio y una conciencia o sentimiento nacional de pertenencia de los individuos que tiene un importante carácter subjetivo.

Vemos entonces que el origen de los Estados nación es diferente. Por una parte tenemos a los que se configuran porque la nación se crea dentro del Estado ya existente y es promovida por juristas, diplomáticos y militares que formaban lo que podríamos llamar el «consejo asesor de los monarcas». Es el caso de los primeros Estados modernos como Francia, España o Gran Bretaña. Por otra parte tenemos a los Estados que surgen de la nación promovido por historiadores, escritores o intelectuales que realizan una labor propagandística de un imaginario nacional común como es el caso de Italia o Alemania en el siglo XIX. Ese imaginario nacional común podría ser definido en palabras de Hegel como un «espíritu del pueblo» (*Volksgeist*) que habría de configurar las estructuras e instituciones de la nación.

Por su parte Zygmunt Bauman centra la diferencia más que entre estado y nación entre republicanismo y nacionalismo. Afirma que estos términos «se necesitan mutuamente, pero les resulta difícil cohabitar en paz y espantosamente difícil negociar y conciliar sus diferencias» (Bauman, 2002, pág. 171)

La idea de nación constituye un bien en sí mismo y formar parte de ella requiere un siempre renovado voto de lealtad. En palabras de Ernest Renan es «un plebiscito

diario». La pertenencia a la nación se debe ganar día a día y necesita de una historia narrada que es «fruto de un trabajo de selección y transfiguración del pasado llevado a cabo colectivamente» (Ibíd, pág 173) en el que anclar el sentimiento de pertenencia. En esencia el nacionalista asume la frase «mi país siempre, equivocado o no».

Por su parte la idea republicana se puede relacionar con el concepto de Estado y no tiene en cuenta todos los condicionantes que para el nacionalismo son básicos. El republicanismo tiene como objetivo el *bien común* y para ello se concibe la república como una institución (Estado) que dota a sus ciudadanos de una libertad positiva que les capacita para elaborar, consensuar y acatar las leyes reconocidas por todos que están encaminadas a lograr el objetivo del *bien común*.

La república es una institución que intenta –siempre de manera inconcluyente pero con constante celo y vigor- lograr un equilibrio entre la libertad del individuo de toda interferencia y el derecho de los ciudadanos a interferir. Ese derecho de los ciudadanos a interferir, a participar de la construcción de las leyes que definen el orden que los abarca a todos, es la respuesta republicana a la sangre, el suelo y el legado histórico de la nación (Ibíd, pág 175).

La frase que puede resumir el espíritu republicano es: «es mi país mientras esté en lo cierto y no se niegue a reparar las equivocaciones que ha cometido». Esas dos almas, republicanismo y nacionalismo, son las que tienen que convivir en el Estado nación y esa dicotomía se trasladará a la actual globalización en la que los Estados deben compatibilizar el espíritu republicano con el respeto a las diversas identidades «nacionales» como veremos más adelante.

Podemos decir que hay que mantener las raíces y cultura de los individuos sin eliminar el factor cosmopolita republicano. Algo que ineludiblemente nos recuerda a los planteamientos de los estoicos.

En todo caso la combinación Estado nación que surge a finales del siglo XVIII y principios del XIX «representaba en su época una convincente respuesta al desafío histórico consistente en encontrar un equivalente funcional para las formas de integración social de la modernidad temprana que habían entrado en decadencia» (Habermas, 1999, pág. 82).



## 6.2. Fundamento del Estado nación desde la perspectiva demócrata liberal

Will Kymlicka y Christine Straehle en su ensayo *Cosmopolitismo, Estado nación y nacionalismo de las minorías* señalan que la democracia liberal se basa en tres conceptos que sólo pueden tener sentido dentro del Estado nación. Dichos conceptos son: la justicia social, la democracia deliberativa y la libertad individual.

La justicia social, entendiendo por ella la igualdad de oportunidades y la garantía de cubrir las necesidades mínimas de los individuos, requiere unas altas dosis de solidaridad pues para lograrla resulta necesaria la distribución de los recursos. Esto resulta mucho más fácil que se produzca mediante los vínculos que se establecen a través de la nación. La solidaridad y la ayuda a un semejante con el que se comparten cultura y valores hacen que, en un momento dado, se pueda esperar una reciprocidad por parte de los conciudadanos, en los que el individuo se ve reflejado.

La democracia deliberativa da como resultado unas decisiones legitimadas pues son producto del debate en un sistema que genera confianza al ser aceptado por todos. Lógicamente el Estado nación, que para fundarse, tiene en la lengua uno de sus principales elementos aglutinadores permite la facilidad del contraste de ideas en un idioma común. De tal modo que se llega a afirmar que «la política democrática es política en lengua vernácula» (Ibíd, pág 53). En este sentido es de destacar que la alfabetización y la democratización contribuyeron a crear identidades fuertes, ya que durante mucho tiempo lo habitual fue un distanciamiento por parte de las élites respecto al pueblo mediante el uso de una lengua diferente.

Respecto la libertad individual, tan respetada por los demócratas liberales, se considera que puede tener un mejor encaje y desarrollo dentro del Estado nación, ya que este proporciona al individuo elementos de seguridad, como la cultura propia, sobre los que desarrollarla. Esto implica además un profundo respeto hacia la identidad nacional por parte de los individuos.

En palabras de Margaret Canovan, la nacionalidad es el motor que hace funcionar a los Estados democrático liberales. En la medida en que estos argumentos nacionalistas liberales resulten convincentes, se explica por qué, como señala Tamir, «la mayoría de los

liberales son nacionalistas liberales», y por qué la liberalización y la nacionalización de la vida política en occidente han ido de la mano (Ibíd, pág 59).

Tal y como hemos señalado con anterioridad el Estado nación es el producto de políticas deliberadas de construcción, tanto en el caso de que el Estado preceda a la nación como cuando el sentimiento nacional genera al Estado. Por eso, a veces se nos escapa que el sentimiento de pertenencia a una nación no es algo que haya existido siempre por lo que podemos decir que es un sentimiento relativamente reciente. «La difusión exitosa de una identidad común es, en muchos países, un logro contingente y vulnerable –un proceso en marcha, no un hecho consumado» (Ibíd, pág 62).

Si tenemos en cuenta, que tal y como señala Miguel Carbonell en el estudio introductorio al ensayo citado, en los poco más de ciento noventa estados que existen en el mundo, habitan alrededor de 5000 grupos étnicos, los cuales se comunican en cerca de 600 lenguas vivas<sup>11</sup>, nos daremos cuenta de la artificiosidad que tienen los Estados nación como modelos de gobernabilidad y de la importancia que tienen las minorías dentro de dichos estados.

En su deseo de que el estado y la nación coincidan, el Estado nación predominante tiende a asimilar a las minorías para lo cual utiliza diversas estrategias que tratan de evitar la vulneración de los derechos humanos. Así nos encontramos con formas de construcción nacional como son las migraciones internas que pretenden «colonizar» los territorios de las minorías a fin de provocar que los autóctonos sean minoría en su propio suelo. Otra forma consiste en modificar las fronteras de manera que se pueden dividir los territorios de las minorías en entidades más pequeñas, integrar a las minorías en unidades políticas en las que pierdan su peso cultural y demográfico o la inhabilitación de sus instituciones propias. Tampoco es inusual utilizar el arma de la marginación del lenguaje minoritario dentro del Estado nación predominante.

La construcción nacional autogobernada de las minorías al lado del grupo nacional dominante también puede estar abocada al fracaso ya que en nada disminuye el arraigo nacionalista. Es más, las políticas de respeto hacia las identidades nacionales, a menudo

---

<sup>11</sup> Carbonell, Miguel. En Kymlicka, W., & Straehle, C. (2001). *Cosmopolitismo, Estado nación y nacionalismo de las minorías*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

lo que hacen es potenciarlas y fomentarlas, ya que el sentimiento nacionalista sea mayoritario o minoritario tiene la misma raíz.

Los nacionalistas liberales estiman que es muy necesario que las naciones y los Estados coincidan pero las políticas de asimilación, en suma, no hacen sino generar tensiones de muy difícil solución y esto, aun en el caso, como hemos señalado, de intentar ser respetuosos con los derechos humanos. Por tanto no sería desdeñable la idea de que «El Estado tenga que renunciar para siempre a la aspiración de convertirse en un “Estado nación” y, en su lugar, aceptar que es y continuará siendo, un “Estado multinacional”» (Ibíd, pág 71).

Aquí se está anticipando la superación del Estado nación al menos tal y como se ha concebido hasta ahora pues, independientemente de sus bondades, se necesitan «instituciones políticas internacionales que trasciendan las barreras lingüísticas y nacionales. No sólo para afrontar la globalización económica sino también por los problemas medioambientales comunes y las cuestiones de seguridad internacional» (Ibíd, pág 79).

La conclusión a la que llegan Kymlicka y Straehle es que «no podemos seguir tomando al Estado nación en el contexto único o dominante de la teoría política. Necesitamos una concepción más cosmopolita de la democracia y de la gobernabilidad que atienda explícitamente a estas cuestiones» (Ibíd, pág 81).

## 7. KANT COMO PUNTO DE PARTIDA DEL COSMOPOLITISMO EN LA ACTUALIDAD

En 1995, al cumplirse de 200 años de la publicación de la obra de Kant *Hacia la paz perpetua*, que como hemos visto, se considera una de las bases intelectuales del cosmopolitismo, se produce una revisión y actualización de sus principales postulados a la luz del momento presente. Los análisis vertidos con ocasión de este segundo centenario nos van a servir de punto de partida a la hora de analizar la vigencia y las expectativas de la idea cosmopolita una vez entrado el siglo XXI.

A la hora de interpretar a Kant en la actualidad debemos tener en cuenta el contexto histórico, ya que en su tiempo los nacionalismos todavía estaban por alcanzar su máximo auge y, además, el filósofo no podía ni imaginar cómo el alto grado de

desarrollo tecnológico iba a tener como consecuencia la enorme facilidad de acceso a la información y los procesos de globalización tal y como hoy los conocemos.

Estos factores modifican los planteamientos básicos de Kant en varias direcciones al tiempo que podemos considerar el pensamiento kantiano sobre un orden global como los «fundamentos intuitivos» sobre los que basar el desarrollo del cosmopolitismo en la actualidad.

En primer lugar analizamos su primer artículo definitivo recogido en el opúsculo *Hacia la paz perpetua* en el que se considera condición necesaria para un acuerdo entre las naciones que éstas se constituyan en regímenes republicanos ya que, entre otras virtudes, al ser los ciudadanos partícipes de la elaboración de las leyes, éstos serían el principal obstáculo para las declaraciones de guerra.

Esta consecuencia ha sido desmontada por el paso del tiempo ya que tras la Ilustración aparecieron con gran fuerza los movimientos nacionalistas, y no fueron precisamente los individuos que abrazaron dichos movimientos los que rechazaron la posibilidad de la guerra como contraria a la razón y a sus propios intereses, sino que la idea de «amor a la patria» y el sacrificio por ella contribuyeron a contradecir los planteamientos kantianos.

Desde el punto de vista de los movimientos nacionales, la clásica autoafirmación del Estado soberano adquiere la connotación de libertad e independencia nacional. Por eso la conciencia republicana de los ciudadanos debía probarse en la disposición a luchar y morir por el pueblo y la patria (Habermas, 1999, pág. 154).

Pero además es conveniente ahondar en la concepción republicana de Kant. Este concibe el republicanismo como una forma de gobierno en la que tanto gobernados como gobernantes están sometidos al cumplimiento de las leyes. Esta obligación sólo puede ser garantizada mediante la separación de poderes y, por tanto, esta separación va a constituir la diferencia fundamental entre el republicanismo y el despotismo. Consecuentemente Kant no se opone a la aristocracia o a la autocracia siempre que se cumpla el requisito de la separación de poderes. «La distinción entre republicanismo y despotismo es independiente de la forma de soberanía del estado, de tal modo que,

puede ser despótica o republicana tanto la democracia como la aristocracia o la autocracia» (López de Lizaga, 2007, págs. 93-94).

En este contexto se produce la separación, ya mencionada en el apartado *El proyecto de paz perpetua* del presente trabajo, entre republicanismo y democracia. Kant considera que «la democracia impide la separación de poderes: al ser todo el pueblo al mismo tiempo legislador y gobernante, la democracia puede derivar fácilmente en una tiranía de la mayoría» (Ibíd, pág 94). Por tanto el ideal kantiano consiste en que el poder lo ejerza un soberano sometido al imperio de la ley, cuyo juicio y actuaciones estén en consonancia con los intereses de los ciudadanos. Y no solamente esto, sino que el soberano debe anticiparse a la formulación de dichos intereses. Vemos entonces que estas ideas están muy próximas al despotismo ilustrado.

Todo esto choca, por tanto, con la argumentación de que puesto el poder en manos de la ciudadanía, ésta difícilmente va a consentir la participación en los conflictos bélicos pues, en este caso, sería el gobernante la última instancia de decisión ya que es éste quien interpreta los intereses de los súbditos.

Hegel dará una vuelta de tuerca a esta argumentación al afirmar que desde el punto de vista de las relaciones internacionales «el Estado es una unidad excluyente, un individuo que se autoafirma frente a los otros Estados mediante el poder militar»<sup>12</sup>. En consecuencia para él «la guerra contiene un “momento ético”, en el que la máxima manifestación de la soberanía del Estado coincide también con la realización, por parte del individuo, del supremo deber del sacrificio» (Ibíd, pág 98).

Así podemos concluir que tanto los acontecimientos históricos como un análisis más detenido de su argumentación llevan a contradecir la esperanza kantiana de una paz fundamentada en la voluntad del pueblo.

Pero la idea de la democracia como base esencial de una futura ordenación cosmopolita ha sido retomada en la actualidad. Así Rawls en *El derecho de gentes* coincide con Kant en la necesidad de que la articulación de un marco jurídico internacional debe estar fundamentada en una concepción republicana de los Estados pero en este caso, y a diferencia del filósofo de Königsber, dando a la democracia la

---

<sup>12</sup> Hegel, *Filosofía del Derecho* en López de Lizaga 98

primacía sobre otras formas de ejercer el poder. La argumentación queda expuesta de la siguiente manera:

En las «sociedades bien ordenadas» la creencia en la legitimidad de los principios democráticos se ha desligado de la religión o de las concepciones generales del mundo, la sociedad o el hombre. Los ciudadanos de estos regímenes pueden, pues, convivir en base a unos principios que aceptan con independencia de cuáles sean sus creencias religiosas o sus convicciones «metafísicas» acerca del mundo, de la historia o de sí mismos. La secularización y la disposición a la tolerancia, entendida como la capacidad de aceptar un *pluralismo* de formas de vida y concepciones del mundo distintas de las propias, priva de su fuerza de movilización a muchas de las causas tradicionales de la guerra. Si Kant pensaba que los ciudadanos de una verdadera república rechazarían la guerra por razones prudenciales, Rawls cree que el pacifismo de los regímenes liberales y democráticos se relaciona más bien con la disposición de sus ciudadanos a la tolerancia ya convivir de acuerdo con principios que consideran moralmente aceptables. Es decir: el pacifismo es una consecuencia del sentido de la justicia de los ciudadanos de los estados democráticos (Ibíd, pág 102).

Lo que Rawls plantea es una transformación del actual estado de las relaciones internacionales basado en equilibrios de poder. El fundamento del orden político internacional debe provenir de la ciudadanía de los pueblos, es decir; alejar a la burocracia de los Estados y poner en el centro a los ciudadanos. Argumenta que desde hace dos siglos las democracias liberales establecidas no han luchado entre sí, y que cuando «estos regímenes que se proclaman liberales y democráticos han llevado a cabo sus innumerables acciones de expansión imperialista han tenido que hacerlo en cierto modo *de espaldas* a sus ciudadanos» (Ibíd, pág 103).

Habermas considera que este optimismo de Rawls sobre los conflictos entre Estados democráticos, no tiene en cuenta la influencia de los nacionalismos al igual que le sucedía a Kant, si bien en el caso del alemán se debía a que todavía no se había producido la eclosión de los mismos.

Sostiene Habermas que hay que dar un giro al concepto nacionalista y así como hasta ahora la idea de nación supone un particularismo que

atribuye al individuo una identidad naturalizada y prepolítica capaz de distinguirlo de quienes pertenecen a otras naciones (...) nada impide que las identidades colectivas se sustenten sobre el otro elemento constitutivo de la ideología del estado nacional, es decir, sobre la aceptación de los derechos humanos y el ejercicio de los derechos políticos (Ibíd, pág 104).

Así expresado, podemos detectar un planteamiento erróneo en la exposición de Kant, siempre bajo la perspectiva del tiempo transcurrido, pues éste fue alejándose de la idea de un Estado Mundial ya que concebía al Estado como organización de una entidad nacional. Entidad nacional que no veía posible a escala internacional. Habermas atisba un posible nexo común para la construcción del Estado o república mundial al cambiar el concepto de identidad colectiva basado en la nacionalidad por otro que denomina *identidad postnacional* que tiene como fundamento una ciudadanía política que es consciente de sus derechos y que los ejerce.

...buena parte de los ciudadanos de los estados democráticos antepone hoy su condición de tales a su la adscripción prepolítica a una comunidad cultural; y sobre todo, puede confiarse en que estarían dispuestos a dar prioridad a su identidad política sobre su identidad nacional en caso de conflicto entre ambas (Ibíd, pág 105).

Dos son por tanto los pilares sobre los que construir el edificio comenzado por Kant, ahora transformado: la democracia como heredera del concepto necesario de Estado con constitución republicana expresado en el primer artículo definitivo y la *identidad postnacional* que encuentra en los derechos de la ciudadanía y en el ejercicio de los mismos más arraigo que en las bases del nacionalismo.

Otro aspecto a considerar en esta adecuación de los postulados kantianos al mundo actual lo encontramos en el desarrollo de su segundo artículo definitivo del libro ya citado en el que expresa que *el derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres*. Ya hemos apuntado que Kant establece dos opciones para la articulación jurídica del cosmopolitismo; por una parte el que se ha denominado cosmopolitismo fuerte (Estado único mundial) y por otra el cosmopolitismo débil (Federación de Estados sin pérdida de soberanía). Parte entonces de una incompatibilidad entre las dos opciones que para autores como Thomas Pogge no debe ser expresada de una forma tan radical.

Existe un paradigma intermedio que Kant no consideró posible: un esquema multinivel en el que la autoridad política suprema esté verticalmente dispersa. En este esquema, existiría, de hecho, un gobierno mundial con agencias centrales que cumplirían ciertas funciones legislativas, ejecutivas y judiciales. Pero también habría unidades políticas más pequeñas –como la Unión Europea, Gran Bretaña, Escocia y la ciudad Edimburgo- cuyas agencias gubernamentales también tendrían cierta autoridad política definitiva sobre los asuntos internos de esa unidad y sobre sus relaciones con otras unidades de cualquier tipo (Pogge, 2009, págs. 158-159).

Estas unidades políticas más pequeñas podrían constituir contrapesos ante el peligro de derivar el poder hacia formas despóticas que constituye uno de los problemas del cosmopolitismo fuerte.

Por otra parte, este esquema multinivel contribuye a paliar la objeción de Kant sobre la pérdida de soberanía de los Estados. Adela Cortina, consciente de que muchas de las objeciones que se hacen a Kant provienen del hecho de que éste carecía de referencias al actual proceso de globalización, manifiesta al respecto que los Estados no tienen por qué perder identidad cuando comparten la soberanía. Simplemente se trata de «compartir competencias con organizaciones más amplias». Idea que coincide con los planteamientos de Ulrich Beck, como veremos más adelante.

Otro aspecto importante que Kant proponía para justificar la necesidad de un orden cosmopolita de paz universal era la idea de que el comercio y su regulación debían constituir un obstáculo para las guerras puesto que de la actividad comercial no cabía sino beneficios para las partes involucradas. En este caso, y a la luz del devenir histórico, Habermas considera que tropezó con la realidad de las contradicciones de la modernización capitalista, pues el desarrollo del progreso acentuó las diferencias de clases y su lucha, provocando en muchos casos que los gobiernos promovieran guerras exteriores para evitar y controlar las presiones internas.

Sólo cuando los nacionalismos pierden vigencia y fuerza como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial, se produce la necesidad de construir un Estado social en el que «la interdependencia económica entre las economías nacionales pudo conducir a aquel modo de “sometimiento de la política internacional a los imperativos de la



economía”, a la que Kant había asignado correctamente una eficacia pacificadora» (Habermas, 1999, pág. 156)

Kant intuyó también que el control de un poder global podía depender de la existencia de una esfera pública y no sólo de la acción de los Estados.

Es imprescindible que los reyes... no permitan que desaparezca, ni que sea acallada, la clase de los filósofos, sino que puedan éstos hablar públicamente para la clarificación de sus asuntos, pues la clase de los filósofos, incapaz de banderías y alianzas de club por su propia naturaleza, no es sospechosa de difundir una *propaganda* (Kant I. , 1999, pág. 110)

Lo que no podía ni tan siquiera imaginar era el desarrollo actual de dicha esfera pública con la virtualización, el desarrollo electrónico, la inmediatez e incluso la manipulación creciente del lenguaje. Para Habermas el embrión de la esfera (opinión) pública mundial surge especialmente con la guerra del Vietnam, y se ha ido desarrollando poco a poco en el marco de la ONU bajo la estructura de diversas cumbres mundiales que han intentado influir en las decisiones de los gobiernos sobre diversas problemáticas de carácter global tales como la pobreza, el clima, la demografía o la ecología.

Pero no existe todavía una estructura de opinión pública global sino que la presión se ha de ejercer a través de las esferas públicas nacionales.

No obstante, el papel central que juegan las organizaciones de nuevo cuño, a saber, las organizaciones no gubernamentales como *Greenpeace* o Amnistía Internacional... en la producción y movilización de opiniones públicas supranacionales, representa al menos un síntoma de la creciente influencia publicística de determinados actores que se enfrentan a los Estados como si ya constituyeran una sociedad civil trabajada internacionalmente (Habermas, 1999, pág. 159)

Aboga Habermas por la forja de una opinión pública mundial, ahora en estado embrionario, que habría de llevar hacia el establecimiento de un derecho cosmopolita que dotara de herramientas reales a aquellos ciudadanos que en la actualidad ven en peligro el ejercicio de sus derechos en sus respectivos países. En este sentido se podría empezar a hablar de la superación del estado de naturaleza entre Estados, pero no como

acuerdos o contratos entre ellos si no a través de una «sociedad mundial». Y en esta sociedad mundial aparecen más actores que los Estados: la economía mundial, representada por los consorcios, y la sociedad civil.

Habermas establece una reformulación de la idea kantiana de paz perpetua a la luz del momento actual. Para él es necesario que los Estados pierdan soberanía en función de un organismo supranacional. El derecho cosmopolita hacia el que evolucionan los Estados desde el derecho internacional debe vincularlos. Por tanto se deben reforzar las instituciones internacionales y dotarlas de poder ejecutivo, lo que implica dotarlas de una fuerza militar con capacidad para intervenir llegado el caso (cosmopolitismo fuerte). Pero para que todo esto tenga una legitimidad suficiente resulta imprescindible que sean las sociedades con cultura política republicana liberal, democrática y pacifista las que configuren el núcleo fundamental de un sistema al que se vayan adhiriendo nuevas sociedades. De esta manera la esfera pública coadyuvará al mantenimiento de políticas no agresivas.

Esta idea hace presuponer un cierto liderazgo o supremacía moral de los valores occidentales, pero, consciente de esta objeción, Habermas argumenta que existen elementos que configuran valores universales a proteger como son la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1945), y el núcleo común de las diferentes religiones universalistas del planeta, que trascienden los valores tradicionales de occidente, y es en estos elementos donde debe fundamentarse la acción común de las naciones.

Por otra parte el desarrollo normativo internacional no sólo responde a las concepciones de occidente, sino que da respuesta en muchos casos a los desafíos que la modernidad ha impuesto en todo el planeta. En opinión de Habermas el derecho moderno occidental con sus normas coercitivas y garantistas trasciende la ética particular y es un aparato técnicamente universal.

Para terminar hay que señalar algunas críticas a la propuesta kantiana en palabras de Adela Cortina. Para ella la propuesta resulta insuficiente al menos en tres aspectos: no indaga en las causas de las guerras, por lo que ofrece una idea negativa de la paz, es decir; hay que pasar de «la prohibición de dañar a los seres humanos a la *obligación de*

*empoderarles»* (Cortina Orts, 2005, pág. 393). La paz no sólo consiste en la ausencia de guerra sino también en luchar contra el hambre, la incultura, la enfermedad, la desigualdad o la injusticia y para ello hay que dotar de herramientas a las personas. Lo cual está en consonancia con la idea kantiana de que el hombre es un fin en sí mismo.

El segundo aspecto se refiere a la prevalencia de la perspectiva occidental, algo en lo que coincide con Habermas y que ya hemos expuesto anteriormente al referirnos a la necesidad de encontrar elementos comunes interculturales y especialmente en el ámbito de las religiones.

Y finalmente señalar que el cosmopolitismo es «valioso por sí mismo» porque en sus mismos fundamentos conlleva la idea de una justicia redistributiva mundial. Podemos decir que Kant lo intuye, pero no lo expresa, pues hay que recordar que en el tercer artículo definitivo habla del derecho que asiste a todos los hombres como habitantes de un mismo suelo que es el planeta, de lo que indudablemente se debía concluir alguna alusión al reparto justo de los bienes del mismo.

## **8. EL CONTEXTO: LA SEGUNDA MODERNIDAD**

Tras todo lo expuesto anteriormente cabe preguntarse por la vigencia de la idea cosmopolita en el mundo actual. Para ello resulta imprescindible establecer el marco en el que se puede afianzar y desarrollar.

El hecho histórico clave que para muchos autores marca el nacimiento de una «nueva modernidad» es la caída del muro de Berlín. Hasta entonces, tras la Segunda Guerra Mundial, occidente vivió tres décadas de desarrollo económico y de implantación de medidas de bienestar social, que contribuyeron a establecer la percepción de un entorno dotado de un alto grado de seguridad y «solidez».

Resulta paradójico que a raíz de la caída del comunismo y en ausencia de un antagonista, «el desvaído capitalismo socio-estatal y democrático tiende a quebrarse» (Beck, 2011, pág. 224), algo que es debido a la propia lógica y desarrollo de la modernización pues

el agotamiento de los fundamentos y recursos de la modernización industrial tiene lugar por la modernización industrial, no es imputable a enemigos exteriores contra los

que movilizarse y poder intensificar y subrayar la común identidad y la filiación, sino que debe ser atribuida a los actores y garantes de la seguridad interior (Ibíd, pág 225).

Surge así la necesidad de establecer una nueva definición del concepto de modernidad motivado por la desaparición del bloque comunista, la propia dinámica de la modernidad y el desarrollo acelerado de la globalización, especialmente en su vertiente económica. A los efectos del presente trabajo, hablaremos de primera y segunda modernidad tomando prestada la denominación de Ulrich Beck pero teniendo en cuenta que en dicha denominación se engloban también conceptos que corresponden a los conceptos de «modernidad sólida» y de «modernidad líquida» de Zygmunt Bauman.

Esta segunda «segunda modernidad» es el resultado de una «modernidad que se moderniza a sí misma», es decir la «modernidad reflexiva» que da lugar a la aparición de nuevas identidades, actores, estilos políticos, modelos de relaciones y formas de responsabilidad. Lo cual como veremos desemboca en la sociedad del riesgo que da la impronta al momento presente.

La primera modernidad, cuyos orígenes analizamos al principio del presente trabajo, trajo como consecuencia lo que conocemos como sociedad industrial capitalista. Sociedad industrial que a su vez se estructuró entorno a unos principios que arraigaron de una forma muy «sólida». Estos fueron: el Estado nación como marco exclusivo de referencia de la actividad y de los análisis sociales, la adscripción a determinados grupos sociales de clase o religiosos, el concepto del pleno empleo y del trabajo asalariado, y la fe en el progreso como panacea y garantía de la resolución de los problemas que podrían plantearse. Por otra parte, se establece también una clara diferenciación entre sociedad y naturaleza y ésta última se considera como una fuente de recursos prácticamente ilimitada al servicio de la industrialización. Todos estos elementos van a sufrir una profunda transformación en la segunda modernidad y las certezas que antes proporcionaban se van a tornar inseguridades.

A continuación describimos cuál es el proceso de transformación de estos factores, que se produce, esencialmente, marcado por la globalización económica y dejamos para otro apartado, por su especial relación con el cosmopolitismo, el nuevo rol del Estado nación que merece un análisis más diferenciado en el contexto del presente trabajo.

Como hemos visto, el tránsito de la primera a la segunda modernidad viene dado para Beck por una radicalización de la modernidad que no es consecuencia de actos planificados (decisiones políticas, revoluciones) sino de la misma lógica de la modernidad. «La modernización secuestra, en virtud de la autonomización del proceso de modernización de la sociedad industrial, sus fundamentos y coordenadas» (Ibíd, pág 224).

#### Para Bauman

el paso de la fase sólida a la fase líquida de la modernidad se caracteriza por un proceso de constante y continua desregulación que afecta a todos los ámbitos de la vida (el trabajo, las relaciones personales, el compromiso político, las relaciones familiares, los marcos regulativos, las reglas de juego social a largo plazo, la propia identidad, etc.). Ese proceso —supuestamente orientado a garantizar mayores cotas de libertad en el espacio social— deja, sin embargo, como residuo inextirpable un incremento en la inseguridad y en la ansiedad con la que enfrentamos nuestras vidas como resultado de la incertidumbre que tal emancipación genera. Y lo que es peor: echa sobre los hombros privados de los individuos el pesado fardo de una responsabilidad que en la fase sólida de la modernidad se asumía como una carga socialmente compartida (Arenas, 2011, págs. 115-116).

De esta forma se produce un proceso de individualización, que desarraiga a los individuos de sus antiguos grupos y clases. «Los hombres deben entender su vida, desde ahora en adelante, como estando sometida a los más variados tipos de riesgo, los cuales tienen un alcance personal y global» (Beck, 2011, pág. 205).

Podemos decir que en la segunda modernidad las diversas desregularizaciones provocan el sentimiento de mayor libertad, pero es una libertad entendida sólo como liberación de las normas y no como un camino de actuación. Es decir, libera de obstáculos pero no capacita para la acción. Para Bauman la liberación no se produce de forma global, ya que en dicha modernidad no se contempla la puesta en marcha de recursos materiales que capaciten en el ejercicio de la libertad, sino que alcanza su mayor expresión en el mercado y el individuo se convierte en consumidor «como único modelo de sujeto libre que nos cabe concebir» (Arenas, 2011, pág. 116). Es más, no sólo en consumidor sino también en un objeto de consumo, el individuo ha de venderse y en función de su valía en el mercado podrá gestionar su libertad. Esto trae como

consecuencia que también se mina el antiguo concepto de clase o pertenencia al grupo social y el hombre se queda solo.

Y en ese instante descubrimos entonces que la libertad que se le ofrecía al individuo era, como dice Bauman, «una bendición a medias»; y en todo caso no era gratis: tenía como contrapartida el peso de la carga que con ella se echaba a sus espaldas al asumirla. La supuesta libertad en realidad encierra tan solo una obligación *de otro tipo*. El nuevo imperativo categórico de la modernidad líquida reza así: «Juega bien tus propias cartas. Es lo único que tienes (Ibíd, pág 117).

De esta manera se ataca a la propia identidad del individuo ya que resulta cada vez más difícil establecer un «proyecto de vida» pues así como la primera modernidad «cargó sobre el individuo la tarea de su *autoconstrucción*: elaborar la propia identidad social, si no desde cero, al menos desde sus cimientos» (Ibíd, pág 118). Así, una vez lograda esa identidad, el individuo se incluía y era reconocido dentro de una posición social.

Lo que de *moderno* hay aún en nuestro mundo es que esa identidad todavía debe ser conquistada, como en la época de la modernidad sólida; lo que de *líquido* hay en él es que esa conquista se sabe volátil, parcial, momentánea y efímera (...) Hay que «ser uno mismo», sí; *pero no el mismo durante mucho tiempo* (Ibíd).

Como vemos las antiguas certezas ya no existen. El individuo se ve obligado a crear identidades que difícilmente pueden tener un anclaje duradero en las antiguas estructuras de clase, o grupo y entre las que también está incluida la institución del Estado nación.

Otro de los factores que se ven transformados en la transición a la segunda modernidad es el de la relación con el trabajo. En la primera modernidad el trabajo era concebido como un elemento de seguridad de por vida, a tal extremo que no resultaba inusual que una persona desempeñara la mayor parte de su experiencia vital en una misma empresa que le garantizaba el modo de subsistencia, lo cual generaba «una ética del trabajo basada en el compromiso mutuo, la voluntad de servicio, la lealtad y la confianza, incluso entre el capital y la mano de obra» (Ibíd). La mutua dependencia de capital y trabajo, a pesar de los múltiples conflictos, era incuestionable.

En la actualidad ya no se puede pensar en términos de una vocación y una especialización en un ámbito del trabajo que suponga una garantía de permanencia en el mismo. Hoy se tiende al desarrollo de unas competencias generales que permitan la adaptabilidad del individuo a diferentes entornos de trabajo con lo que se asume en cierto modo la precariedad y la inestabilidad en el empleo. En suma; las antiguas certezas desaparecen y nos vemos abocados a «la sociedad del riesgo».

En la primera modernidad los riesgos y sus consecuencias eran «localizables», es decir, podían afectar a un grupo de personas concreto y en un lugar determinado, por ello, los que participaban en los procesos de producción soportaban sus consecuencias. No es así en la segunda modernidad. En la segunda modernidad los riesgos se caracterizan por su deslocalización espacial, pues accidentes como el de Chernobyl o el cambio climático no se circunscriben a una determinada región, y también están deslocalizados temporalmente pues tienen un largo tiempo de duración. Finalmente, presentan una deslocalización social ya que pueden afectar a amplios sectores de la población como es el caso de la incidencia de las crisis financieras (Casas Mínguez, 2014, pág. 34).

Los riesgos también se vuelven incalculables ya que «se trata de riesgos que se basan en el no-conocimiento, inducidos por la limitación de la ciencia y la ausencia de una regulación jurídica adecuada» (Ibíd, pág 33).

Otro aspecto señalado por Beck es el de la responsabilidad de los riesgos. En este caso habla de una «irresponsabilidad organizada»

Todos los instrumentos desarrollados durante la primera modernidad para producir imputabilidad, responsabilidad, y repartir costes, en las condiciones de riesgo globalizados obligan a la gente a dirigirse y apelar a instancias distintas, las cuales se suele lavar las manos, con lo que le manera de determinar responsabilidades. De ahí que con los riesgos de la segunda modernidad se produce una dicotomía entre los que producen los riesgos y los que deben soportar sus consecuencias. Los afectados por gases contaminantes tienen dificultades de obtener compensación cuando son muchos los agentes que expulsan gases tóxicos (Ibíd).

Para Beck «el indicador de la sociedad del riesgo es *la falta de un seguro privado de protección*; de *protección* ante proyectos industriales y tecno científicos (...) Las

compañías de seguros privados impone la barrera a partir de la cual arranca la sociedad del riesgo» (Beck, 2011, pág. 209). A partir de ahí «la lógica de la compensación es sustituida por el principio de precaución mediante la prevención» (Casas Mínguez, 2014, pág. 33)

Beck nos presenta un panorama sombrío en el sentido de que el hombre debe asumir como inevitable su existencia en una sociedad del riesgo y además una sociedad del riesgo que «no es una opción elegida o rechazada en lid política. Surge en el autodespliegue de los procesos de modernización que son ajenos a las consecuencias y peligros que a su paso desencadenan» (Beck, 2011, pág. 202).

Esta posición es cuanto menos discutible ya que presenta el proceso de la modernización reflexiva y de la aparición de la sociedad del riesgo como algo que obedece a una lógica interna sobre la cual el ser humano no tiene ningún tipo de decisión o de intervención. Pero, como es lógico, no se puede admitir esta cultura del riesgo como una fatalidad sino que debe suponer «un reductor de incertidumbre para dominar el porvenir, desarrollando los medios apropiados, para crear una sociedad segura, en el marco de un sistema de responsabilidad colectiva» (Casas Mínguez, 2014, pág. 35).

Es aquí cuando interviene la opinión pública, pues la percepción del riesgo de una manera global viene dada por la labor informativa de los medios. Esta percepción trasciende las fronteras estatales y pasa a formar parte de los problemas del conjunto de la humanidad.

... el cotidiano espacio de experiencia «humanidad» no nace de una relación amorosa de todos con todos. Nace de y consiste en percibir la calamidad de las consecuencias de la actuación civilizatoria. En otras palabras, lo que funda la reciprocidad entre opinión pública y globalidad es *la reflexividad de la sociedad del riesgo mundial* (Beck, 2004, pág. 75).

En suma, la segunda modernidad nos presenta un mundo en el que el individuo, bajo un aparente aumento de su libertad, se encuentra perdido e inseguro. Sus antiguas certezas han desaparecido y debe acostumbrarse a vivir en una sociedad del riesgo cada vez más globalizada. Buscar ahora cobijo bajo el manto protector del Estado nación,



antaoño fuente de seguridades tanto materiales como identitarias, es una labor baldía. Se requiere, por tanto, un cambio de paradigma.

No solo el Estado nación como estructura social requiere ser repensado. El Estado nación se fundamenta en su relación con los otros. Por lo tanto, en las nuevas circunstancias de la segunda modernidad también resulta necesario analizar esas relaciones con el «diferente». Así surgen nuevos escenarios y propuestas de relación como el comunitarismo, el multiculturalismo o el universalismo.

Tal vez la postura más contraria al cosmopolitismo sea el comunitarismo. Son movimientos que presentan muchas similitudes con los nacionalismos pero llegan a tener un carácter mucho más local. Pueden ser agrupaciones religiosas, de emigrantes de una misma nacionalidad en otro país, miembros de una cultura común, etc...En realidad parten de la base de que los seres humanos son producto de la sociedad en la que nacen y no al revés. «Empleando la impactante imagen de Martin Heidegger, los comunitaristas creen que hemos sido “arrojados al mundo”, por tanto no hemos tenido la menor oportunidad de elegir la zona de aterrizaje» (Pagden, 2015, pág. 428) .

Se trata de movimientos que proceden de la crítica a la Ilustración. McIntyre afirma que ésta nos había privado de nuestras raíces morales y de todo lo relacionado con nuestro ser social y ético al basarlo todo en el poder de la razón y había propuesto un ideal cosmopolita sin percatarse de que la moral parte de nuestro interior y «sólo adquiere sentido en el contexto de la comunidad de pertenencia». Así para él cada comunidad puede regirse por sus propias normas siempre que sean aceptadas por sus miembros y ninguna otra tiene el derecho de inmiscuirse las demás, por muy aberrantes que pudieran parecer sus costumbres.

Así, llegado el caso, la dificultad para comprender o mirar a otras culturas o evitar que éstas puedan acceder a la propia «desemboca en un pacto de no injerencia entre las culturas que, en un mundo en el que la no injerencia es imposible, y la injerencia se da constantemente, se transforma fácilmente en violencia». (Beck, 2005, pág. 80). Además esta posición no es realista ya que no tiene en cuenta la constante permeabilidad histórica entre culturas.

En este sentido Carlos Thiebaut nos presenta una visión del comunitarismo más moderada

Necesitamos del individuo –la modernidad nos lo descubrió como el gran protagonista de la ética- pero es individuo no puede quedar aislado de sus semejantes, de su cultura y de su entorno; se hace necesario reclamar frente a esta individualidad abstracta y aislada del proyecto racionalista, un individuo corporeizado, socialmente ubicado como parte de un contexto cultural e histórico, pero sin olvidar el elemento reflexivo de la razón (de Julios-Campuzano, 2004, pág. 74)

Otra forma de afrontar las transformaciones sociales surgidas en el seno de los Estados nación es el multiculturalismo cuyo planteamiento resulta, en el fondo, antagónico con el principio básico del cosmopolitismo de la autonomía y la individualidad igualitaria desarrollado por Held (que analizaremos más adelante) pues en el multiculturalismo «el individuo desaparece convertido en un epifenómeno de su cultura y su sociedad» (Beck, 2004, pág. 372) y se establece, entonces, un microcosmos de grupos más bien cerrados y separados los unos de los otros.

«Alguien ha dicho que el multiculturalismo es una forma estética de decir que el gato, el ratón y el perro comen del mismo comedero» (Ibíd).

Con respecto al universalismo, Ulrich Beck considera que presenta dos caras: por una parte intenta configurar un mundo homogéneo, bajo las premisas occidentales, que absorba a las demás culturas en lo que denomina *universalismo de la semejanza*, y por otra puede estar constituido por una jerarquía de valores en la que se establecen elementos de superioridad y de inferioridad entre civilizaciones. A esta concepción la denomina *universalismo de la diversidad*. Para ilustrar estas dos posturas pone como ejemplo el enfrentamiento que se produjo en la conferencia de Valladolid en 1550. Tuvo lugar entre el filósofo aristotélico Juan Ginés de Sepúlveda y el sacerdote dominico Bartolomé de las Casas. Éste defendía el *universalismo de la semejanza* ya que consideraba a los indios esencialmente iguales a los europeos y, por tanto, perfectamente capaces de asumir los valores occidentales (en este caso religiosos). Por otra parte, Juan Ginés de Sepúlveda mantenía que la *diversidad* establecía una jerarquía de valores y justificaba el sometimiento de unos pueblos a otros.

Ambas posturas negaban la esencia del cosmopolitismo, pues ninguna reconocía la simultaneidad de la igualdad y de la diferencia, pues incluso de las Casas admitía la igualdad en cuanto que capacitaba para reconocer la verdad universal del cristianismo.

Pues bien,

El cosmopolitismo, utilizado de manera realista significa lo que se excluye en ambas posturas: considera a los otros distintos e iguales (...) Cosmopolita significa disputar el futuro a un racismo atemporal, y por ende capaz de futuro, pero también significa poner en evidencia el universalismo etnocéntrico de Occidente como anacronismo superable» (Beck, 2005, pág. 84)

Analizados someramente estos dos aspectos del universalismo, en relación con el cosmopolitismo Beck propone lo que denomina «universalismo contextual» que queda expresado de la siguiente manera:

Aunque de origen occidental, los derechos humanos, y su pretensión universalista para las culturas no occidentales, no son ni extraños ni irrelevantes. Antes bien, grupos locales vinculan y afirman con explicaciones contextuales, relacionadas con las tradiciones y religiones culturales y políticas, sus propias posiciones de poder locales y nacionales. De las contextualizaciones del derecho universal surgen nuevas identidades nacional-cosmopolitas y local-cosmopolitas, más aún, en estas traducciones nos topamos con ejemplos de una cosmopolitización interna activa de lo nacional y lo local (Ibíd, pág 86).

¿Puede constituir el cosmopolitismo la base de ese cambio que «ordene» de algún modo las actuaciones y condicionantes que se dan en esta segunda modernidad? De sus fundamentos y de su relación con la estructura del Estado nación es de lo que constan los siguientes apartados.

## **9. EL ESTADO NACIÓN EN EL CONTEXTO DE LA SEGUNDA MODERNIDAD**

La visión nacionalista pergeñada en la Europa de los siglos XVIII y XIX presenta de una manera obvia un paisaje excluyente, en palabras de Beck una concepción de «lo uno o lo otro». Esta concepción, superada en el mundo actual interconectado, que asume riesgos globales, resulta cuanto menos anacrónica. Nos situamos por tanto en un mundo en el que «el otro, el extraño, pierde y gana su otredad en el horizonte de la igualdad. “Cosmopolitismo” significa, pues, que la construcción de *una doble localización* de

todos suprime y renueva simultáneamente la distinción nosotros otros» (Beck, 2004, pág. 70). Es decir, que la identidad cosmopolita contiene también a la identidad nacional (tanto lo uno como lo otro).

Para Beck el llamado «nacionalismo metodológico» comete en la actualidad varios errores. El primero consiste en seguir pensando que existen unos límites definidos entre la política interior y la política exterior. Pensar y actuar desde la óptica nacional sin tener en cuenta todos los aspectos globales resulta ya obsoleto e inconcebible. El segundo error es considerar que el menor margen de maniobra del Estado nación constituye un síntoma de decadencia civilizatoria y, por tanto, no tener en cuenta que, desde una perspectiva cosmopolita, dicha «decadencia» anuncia algo totalmente diferente como es la propuesta de desarrollo de un nuevo orden. En este nuevo orden el Estado debe plantearse sus nuevas competencias y, especialmente, asumir su conversión en el marco local en el que aplicar normas de carácter internacional, lo cual nos lleva a una *autotransformación cosmopolita del Estado*. Esta aplicación en la actualidad se limita a la promulgación y vigilancia de las leyes que favorecen las políticas económicas neoliberales.

El nacionalismo metodológico ha tenido dos ámbitos de actuación; por una parte lo concerniente al interior (política, cultura, conflictos,...) y por otra lo concerniente al exterior al que «le corresponde la imagen del “multiculturalismo” en el que se refleja y fija la autoimagen nacional (apartándose de los extraños o marginándolos)» (Ibíd, pág 87).

Antitéticamente, el cosmopolitismo revienta este marco de significación desde dentro. Desde la perspectiva del cosmopolitismo metodológico se ve con claridad súbita que lo nacional y lo internacional no pueden diferenciarse nítidamente para construir unidades homogéneas separadas las unas de las otras. De esta manera, el contenedor de poder del Estado nacional se rompe desde dentro y desde fuera y surge una nueva óptica, una nueva perspectiva espacio temporal, nuevas coordenadas de lo social y político, una nueva figura del mundo, que justifican un nuevo concepto para esta época, a saber, el de la Segunda modernidad (Ibíd).

Beck afirma que la eliminación de fronteras promulgada por algunos autores como Castells, Bauman o Appadurai no se corresponde con el concepto del cosmopolitismo

en la Segunda modernidad ya que dicha eliminación supone también la dilución de las responsabilidades. Aboga entonces por «la construcción de fronteras de otra clase, específicas según el contexto, variables, plurales, teniendo en cuenta que la soberanía del Estado pierde su univocidad» (Ibíd).

Resulta evidente que el Estado nación ya no es el único actor sobre el que basar un sistema de relaciones sociales tanto o interna como externamente. Esa superación del Estado nación como único marco sobre el que elaborar planteamientos y teorías políticas, económicas y sociales es promovida por la aparición de la globalización económica, cuyos actores principales son los consorcios, y por los movimientos surgidos de la sociedad civil.

A continuación nos proponemos analizar los factores que influyen en la pérdida de protagonismo del Estado nación y las consecuencias que ello acarrea especialmente en lo relativo a la implantación efectiva de las ideas cosmopolitas. Implantación que puede marcar un rumbo para el futuro.

### **9.1. Estado nación y economía mundial**

La realidad actual nos presenta un escenario en el que se produce una lucha de poder entre los Estados y la economía mundial. En este *juego de metapoder* esta última ha adquirido una notable ventaja debido principalmente a dos factores. En primer lugar porque los consorcios se han apresurado a la conquista del espacio digital, espacio desterritorializado por naturaleza, y en segundo lugar porque contrariamente al elemento de dominación establecido sobre la conquista y explotación de territorios, los consorcios establecen su dominio por la inacción. Es decir, fundamentan su poder en la no inversión, en el no hacer. Por tanto podemos considerar que un Estado rechazado por los inversores es abandonado a su suerte.

El poder de la economía, pues, se basa exactamente en lo contrario de aquello de lo que extrae el suyo el Estado nacional democrático: elecciones democráticas, legitimación pública, monopolio de la violencia. La fórmula del poder de la economía transnacional es en cambio: no conquista, intencionada y premeditada. Este «no» pacífico, imperceptible, deliberado y omnipresente del retraimiento no está obligado al asentimiento ni es capaz de conseguirlo (Ibíd, pág 93).

El poder económico, en este sentido, se ha independizado del poder de los Estados y ha establecido unas nuevas reglas del juego, pues el poder ya no reside exclusivamente en la fuerza militar sino en la posición que los Estados puedan tener en los mercados, extrayendo su fuerza de sus capacidades en investigación, desarrollo y formación.

Este es el resultado de la implantación del régimen neoliberal que aspira a convertirse en una ideología de carácter universal. Ante la fuerza desplegada en los últimos años por este régimen, Beck anuncia que el Estado dispone de dos opciones con las que enfrentarlo. Por una parte intentar establecer una *renacionalización* del mundo o por otra avanzar en la realización de un *cosmopolitismo autocrítico*.

Respecto la renacionalización del mundo hay que tener en cuenta que las interconexiones mundiales no favorecen en absoluto las estrategias de fomentar un nacionalismo económico pues, como ya hemos señalado, el grado de marginación en el contexto internacional depende en gran medida de la consideración que los poderes económicos tengan de los estados en concreto. Consideración que viene determinada por los sistemas de vigilancia establecidos por organismos como el Fondo Monetario Internacional. A esto hay que añadir el arma poderosa que supone la decisión de la no inversión en dichos estados o la deslocalización de empresas.

Por otra parte la aceptación del régimen neoliberal supone también la aceptación de su ideología independientemente de los partidos que intervienen en las políticas nacionales. «En este sentido, los diversos partidos se vacían programáticamente y, tras la fachada inmutable de sus nombres, se transforman más o menos en sucursales de una ideología política: el neoliberalismo» (Ibíd, pág 126).

Pero paradójicamente este régimen neoliberal, que actúa en muchas ocasiones de espaldas al Estado y que pretende minimizar su poder, necesita de su intervención para subsistir y propagarse. Así es necesario un estado «no débil» que tenga capacidad para llevar a cabo la desregulación del mercado y la privatización de las prestaciones públicas e imponerlos a pesar de la oposición social que pudiera encontrar. Además «debe dejar absolutamente claro que la movilidad del capital no va acompañada en absoluto de la correlativa movilidad laboral» (Ibíd, pág 133). Y lo sigue necesitando sobre todo como depositario del monopolio de la violencia legítima, pues su poder lo

ejerce en territorios determinados, lo que ayuda a vigilar las fronteras y a prevenir el terrorismo, además de apelar a dicha violencia del Estado cuando vea amenazados sus intereses. «Las normas del régimen neoliberal se conciben globalmente, es decir, contemplan a los estados nacionales como “órganos de ejecución de lo local”» (Ibíd, pág 125).

Lógicamente en este contexto resulta altamente problemático que la renacionalización mundial constituya un arma válida en la lucha de poderes del estado con la economía global. Pero no hay que olvidar que el régimen neoliberal, en el que se basa, presenta varios puntos de debilidad como son los riesgos de crisis financieras, el creciente desempleo y el trabajo precario, el aumento de la desigualdad y la pobreza, o el riesgo de catástrofes medioambientales. Además, las argucias legales para evitar el pago de impuestos aumentan las dificultades de los Estados para mantener los gastos sociales que garanticen unos mínimos de igualdad. En estas circunstancias el régimen neoliberal resulta ser una amenaza para sí mismo. «La libertad económica es defendida a costa de la justicia social y la sostenibilidad del medioambiente, causando daños a largo plazo ambas, además de confundir la libertad económica con la eficacia económica» (Held, 2010, pág. 149).

Si bien, como vemos, la renacionalización no parece ser una opción factible, se deben tener en cuenta estas debilidades mencionadas a la hora de optar por un *cosmopolitismo autocrítico*, el cual debe contemplar «un mínimo de normatividad y de regulación en el marco político mundial de interés tanto para la economía mundial como para los estados y sus partidos políticos» (Beck, 2004, pág. 128). Y dichas regularizaciones para ser realmente eficaces deben ser vinculantes a nivel global.

## **9.2. Estado nación y seguridad**

Una de las consecuencias de la globalización y en parte del régimen neoliberal en cuanto a generador de desigualdad e injusticia, es la aparición de nuevas formas de actuación terrorista. El poder de la economía global, en el mejor de los casos, se podía denominar como «alegítimo» y por tanto resulta en última instancia un poder frágil sujeto a ataques violentos. La marginación que sufren algunos Estados, a causa del poder económico descrito, repercute en la marginación de grupos de individuos que con

sus ataques muestran la debilidad del sistema, lo que contribuye a aumentar socialmente la percepción del riesgo.

Tal y como señala Held, el orden internacional liberal hace hincapié en la reducción de los abusos del poder político, no del económico, y esto trae como consecuencia situaciones de injusticia y de desigualdad que engendran guerras, fanatismo y odio. La forma de tratar estas respuestas violentas constituye en cierto modo una oportunidad para avanzar en la instauración de un régimen cosmopolita.

En este sentido, la aplicación estricta de la ley debe ser fundamental, puesto que las acciones ilegales unilaterales para combatir expresiones violentas como el terrorismo nunca pueden constituir una solución al problema. Los terroristas deben ser juzgados por un tribunal penal internacional, tal y como se contempla para los individuos que cometen delitos contra la humanidad. Así

...las acciones militares sancionadas a nivel internacional bajo los auspicios de las Naciones Unidas, tanto para detener a los sospechosos como para dismantelar las redes terroristas (...) deben ser siempre entendidas como de acciones policiales, sobre todo como una forma de proteger a los civiles y de llevar a los criminales a juicio» (Held, 2010, pág. 131).

De esta manera se priva al terrorista de la categoría de mártir y a nivel mundial se le considera un delincuente sobre el que recae el peso de una ley legítimamente establecida. Estas acciones «policiales» también deben estar enmarcadas en una política global de defensa de los derechos humanos allá donde estos se conculquen y, por último,

debe haber un reconocimiento de que la resolución de los problemas éticos y de justicia que plantea la polarización mundial de la riqueza, e ingresos y poder, y con ella las enormes asimetrías en las oportunidades vitales, no puede ser dejada en manos de los mercados (...) El proyecto de globalización económica tiene que estar conectado con los principios manifiestos de justicia social; y esta última es la que deberá proporcionar un nuevo marco a la actividad del mercado global (Ibíd, pág 132).

En la actualidad ya existen ciertos ámbitos de decisión real de carácter cosmopolita. Entre ellos destacan los que están ligados al uso de la violencia en sus múltiples



manifestaciones, pues el control del uso de medios coercitivos desproporcionados o injustos supone uno de los elementos de consenso más generalizado en cuanto que la violencia supone una amenaza y un riesgo global.

Una de las primeras constataciones de la cesión de soberanía por parte de los estados se produjo a raíz de los juicios de Nuremberg, y de los tribunales de crímenes de guerra para la antigua Yugoslavia y para Ruanda. Existe un reconocimiento internacional de los delitos contra la humanidad que no contempla como eximente «la obediencia debida» a una jerarquía superior ni a una legislación estatal determinada. En este caso la justicia se ejerce sobre la responsabilidad de los individuos como tales y no como pertenecientes a un Estado. «Mediante el reconocimiento de la condición jurídica de objeción de conciencia, muchos estados han reconocido que hay ocasiones claras en las que un individuo tiene una obligación moral que está por encima de sus obligaciones como ciudadano de un Estado» (Ibíd, pág 119).

Pero la guerra en la actualidad ya no es el resultado de un conflicto entre naciones sino que en su desarrollo intervienen otros actores como son las organizaciones paramilitares o la delincuencia internacional. Esto supera el ámbito de actuación del Estado nación y se busca en la normativa internacional, que incluye valores humanitarios básicos, la legitimación de las acciones de los Estados.

Otro ámbito de intervención cosmopolita en el marco de las amenazas y riesgos provocados por hechos violentos es el Convenio de la Haya para la Represión del Secuestro de Aeronaves (1970) que capacita la comunidad internacional para intervenir directamente sobre los actos terroristas cometidos en dichos aparatos. «Se considera que este delito da lugar a extradición conforme a cualquier tratado de extradición vigente entre los Estados y se aplica tanto los cómplices, los secuestradores» (Ibíd, pág 122).

En este marco, los Estados pueden ver disminuida su soberanía, y las personas, su derecho a la protección de la soberanía, si violan normas y valores reconocidos por el orden internacional liberal; tales violaciones ya no se tratarán sólo como una cuestión moral. Más bien, se convertirán en la violación de un código legal, y provocarán que se tomen medidas para su cese, enjuiciamiento y rectificación (Ibíd, pág 123).

### 9.3. Estado nación y sociedad civil

Junto con los consorcios económicos, que luchan por imponer su ideología neoliberal, el otro actor que va cuestionando el papel del Estado nación es la sociedad civil. Esta se articula en torno a diversos problemas que tienen una dimensión global y que, sin embargo, actualmente sólo se afrontan desde una perspectiva local, lo que hace que la respuesta a dichos problemas sea en muchos casos ineficaz e incompleta.

El primero de los problemas más acuciantes a nivel global es el cambio climático y la amenaza que supone para los diferentes ecosistemas, las poblaciones y su economía. El segundo se centra en los altos niveles de desigualdad existente en el mundo que tienen sus consecuencias en forma de hambrunas y de epidemias. En este sentido se desarrolló una agenda bajo el nombre de los Objetivos de Desarrollo del Milenio que a día de hoy está muy lejos de haberse cumplido. Otro de los problemas es la cuestión del control de las armas nucleares, ya que tras el desmoronamiento de la Unión Soviética no se ha podido vigilar de una forma efectiva su localización y tampoco se puede dar fe de la cantidad de armas potencialmente destructivas en manos de los diversos grupos terroristas. Todos estos problemas superan las competencias del Estado nación y exigen por tanto una acción colaborativa por parte de las diversas naciones del mundo.

El activismo de la sociedad civil va adquiriendo paulatinamente un peso cada día mayor y también condiciona las actuaciones de los Estados, especialmente cuando son garantes de la aplicación de los derechos humanos.

La política de derechos humanos, que se inició tras la segunda guerra mundial y se centra en los derechos de los individuos (y no sólo en la protección de las minorías), es la respuesta al fracaso sin límites del derecho internacional orientado al Estado nacional, derecho que en la historia de catástrofes del siglo xx perdió su inocencia y su legitimación (Beck, 2004, pág. 109).

Centrar esa política en el individuo supone que los asuntos internos de un país constituyen en el fondo una preocupación de todos, lo cual anuncia una *sociedad cosmopolita de los individuos legalmente vinculante*.

Beck nos advierte de que hay que tener cuidado con la intervención en defensa de los derechos humanos pues puede dar lugar a un *cosmopolitismo inauténtico* en el que bajo

una pátina de legitimidad, se persigan objetivos espurios que sólo obedezcan a intereses de determinadas naciones. Es decir, «a una instrumentalización hegemónica de los derechos humanos».

Pero aparte de las organizaciones centradas en la defensa de los derechos humanos, como *Amnistía Internacional*, existen también otras organizaciones con otros ámbitos de actuación como la defensa de la ecología y el medio ambiente (*Greenpeace*) o los movimientos antiglobalización que reciben su legitimidad de su compromiso con cuestiones cruciales para la humanidad. El arma esencial para que todos estos movimientos de la sociedad civil puedan ejercer su poder, interfiriendo con el poder del Estado o los consorcios, son los medios de comunicación.

La sociedad civil influye en las decisiones de los otros dos actores al contar con la colaboración de una opinión pública mundial formada a través de la información veraz. Importante «detalle» este de «veraz» pues en un mundo con fácil acceso a la información resulta muy habitual la intoxicación y la manipulación. Así, estos movimientos deben reforzar su credibilidad mediante la difusión de planteamientos y análisis rigurosos y contrastables. «Solo la interconexión mundial y la utilización de los medios de información y de masas globales hacen de los movimientos sociales una oposición política digna de ser tenida en cuenta en el imperio la economía mundial» (Ibíd, pág 123).

En este sentido los movimientos sociales tratan de asumir el papel de conciencia de la humanidad ante los riesgos globales, lo que constituye, de hecho, el anuncio de una futura moral y reforma cosmopolita.

## **10. EL ESTADO COSMOPOLITA**

El Estado nación es reticente a abordar estos problemas de forma global ya que todavía concibe su soberanía en términos de autonomía nacional. Necesita entonces «renunciar a la autonomía nacional para crear soberanía cosmopolita y así y solucionar los problemas nacionales» (Ibíd, pág 133) derivados de los problemas globales.

Para Beck la opción nacionalista es una trampa. El repliegue hacia el interior no hace más que favorecer a los intereses del régimen neoliberal puesto que éste fomenta la división y la competencia entre los Estados debilitándolos.

La conquista de nuevos espacios de acción y soberanía para gobernar, o sea, la ampliación de la soberanía y la gestión políticas, hay que pagarlas con una activa «autodesnacionalización», con la restricción de la autonomía nacional. Así pues, en unas condiciones de globalización económica los Estados están atrapados en la *trampa de la nacionalidad*: si se aferran al potencial de soberanía de la política del Estado nacional, la competencia entre estados e inversores y el peligro de la monopolización de los mercados mundiales aumentan (lo que, a su vez, revierte en una despotenciación de los actores estatales). Si, por el contrario, se asocian entre ellos para reducir de esta manera la competencia y fortalecer su posición frente a la economía mundial, tienen que relativizar su autonomía nacional. El programa nacional y la miopía del Estado se convierten en *obstáculos* para inventar y desplegar transnacionalmente lo político y la estatalidad en la era de la globalización económica (Ibíd, págs. 135-136).

Beck sugiere una respuesta a los problemas planteados por la globalización en forma de una nueva concepción del Estado. Estima que del mismo modo que en la Paz de Westfalia se constató que la separación entre religión y estado contribuyó a la finalización de las guerras civiles de carácter religioso, al tolerar y permitir religiones diversas, la separación de Estado y nación debe dar lugar a la aparición de un «Estado cosmopolita» que permita en su seno la coexistencia de diversas identidades nacionales. La pretendida homogeneidad del Estado nación ha resultado falsa, pues, en realidad, siempre ha subsistido una multiplicidad real dentro de cada Estado. No se trata por tanto de suprimir el estado sino de

...la creación de un orden transnacional dependiente de una comunidad genuinamente cosmopolita cuya influencia determine esencialmente la política de sus estados miembros, lo que exige, sin embargo, que el imaginario de las *patrias dobles* venza al de la patria homogénea acotada territorialmente y separada de los culturalmente otros. Ambos momentos son posibles y necesarios: las conformaciones estatales cosmopolitas necesitan cosmopolitismo enraizados nacionalmente (Ibíd, pág 142).

El Estado, por tanto debe ser consciente de la interdependencia global contra la que no puede replegarse, y eso ha de llevar a tratados de cooperación necesarios para

afrontar los problemas nacionales desde una perspectiva global, que lejos de mermar su soberanía deben suponer su refuerzo en todos los Estados participantes. Además el cambio hacia una concepción cosmopolita no puede traer como consecuencia más que la tolerancia y protección hacia otras naciones y etnias.

Lógicamente, si se quiere cambiar la concepción del Estado nación a un Estado cosmopolita resulta necesario hacer hincapié en la educación y aquí es donde Martha Nussbaum señala algunas ideas que fundamentan la necesidad de una educación cosmopolita. En su pequeño ensayo *Patriotismo y cosmopolitismo* recoge cuatro aspectos a aplicar en la educación estadounidense que pueden ser generalizados al resto de los países. Analizamos esos cuatro aspectos debido a que trascienden el marco de lo meramente educativo y dan una idea, no tan solo de cómo transformar la *visión nacional* de del mundo, sino de la tendencia o rumbo que ha de tomar la *visión de un mundo globalizado* para llegar a una ciudadanía de carácter mundial. Por tanto cuando Nussbaum habla de *educación*, me voy a permitir la licencia de considerar el término como *visión o mirada* (en términos de Beck).

En primer lugar nos dice que *la educación (visión) cosmopolita nos permite aprender más acerca de nosotros mismos*, pues el conocimiento de otras culturas diferentes a la nuestra nos abre a un mundo de posibilidades ignoradas y fomenta la reflexión sobre la propia. La ignorancia provoca que se dé por sentado que nuestra forma de vivir y nuestros valores sean considerados como únicos y por tanto «que son normales y naturales para todos los seres humanos» (Nussbaum, 1999, pág. 23).

Nussbaum considera, en segundo término, que para la resolución de los problemas que sobrepasan el ámbito de las naciones, tal como es el problema de la ecología, es necesario conocer la geografía, el medio natural y los usos y costumbres de otros pueblos puesto que de esta manera los acuerdos globales resultarían mucho más sencillos de lograr.

El tercer aspecto que trata es el *reconocimiento de las obligaciones morales con el resto del mundo*. Éste punto ha de ser tratado básicamente desde el punto de vista occidental, pues Nussbaum reflexiona sobre las consecuencias de la posible

universalización del modo de vida occidental sobre el medio ambiente y los recursos naturales en el conjunto del planeta.

El argumento lleva implícita la idea de que no deberíamos confinar nuestro pensamiento a nuestra propia esfera, que al tomar decisiones en asuntos políticos y económicos deberíamos tener en cuenta con mayor seriedad el derecho de otros seres humanos a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad, y que deberíamos trabajar para adquirir el conocimiento que nos permitirá establecer un diálogo provechoso acerca de estos derechos (Ibíd, pág 25).

Finalmente apela a la coherencia de los mensajes que se transmiten tanto a los jóvenes como a la sociedad pues no se puede pretender que debemos respetar a la humanidad como tal, pero luego pensar que nuestra cultura y nuestro país merecen un respeto especial. Está bien, en el sentido de crear solidaridad y apoyo mutuo, apelar a determinadas características de las personas en una comunidad determinada, pero es necesario concienciar de que las mismas características que nos sirven a nosotros para crear comunidad, pueden ser las que fundamenten a otras comunidades. Por tanto hay que ser conscientes de que aquello que justifica lo que podemos llamar un sentimiento patriótico en un país trasciende las fronteras nacionales.

Como vemos, el cambio de mentalidad es necesario en el camino hacia el Estado cosmopolita. Nussbaum nos presenta una serie de argumentos para desarrollar en la educación pero que obviamente trascienden dicho marco y enlazan con la ética del cosmopolitismo ético. Pero mientras esos planteamientos necesitan de tiempo para ser implantados constituyendo, como todo cambio de mentalidad, un proceso a largo plazo, es necesario ir tejiendo estrategias en torno a la gobernanza global de forma simultánea.

En este sentido Held establece relaciones y responsabilidades que deben existir entre aquellos que toman las decisiones y los que se van a ver afectados por ellas. Cuanto mayor sea el vínculo entre los dos grupos, mayores garantías de transparencia y de justicia se pueden dar en el marco de un régimen democrático. Pero dependiendo de la naturaleza de los problemas será necesario establecer diversos niveles de decisión. De esta manera el concepto de Estado cosmopolita se puede ver complementado con distintos niveles de la intervención política.

Reconociendo los complejos procesos de un mundo interconectado, algunas cuestiones –como la estrategia industrial y comercial, vivienda y educación- deberían contemplarse como más apropiadas para esferas delimitadas del espacio político (ciudad, región o estado), mientras que para hacer frente a otras, como el medio ambiente, las pandemias y la reglamentación de las finanzas globales, harían falta unas instituciones nuevas y más amplias. (Held, 2010, pág. 169)

A nadie se le escapa que la delimitación de competencias para la resolución de tantos y diferentes problemas puede ser objeto de complejos de intensos debates pero la discusión abierta y democrática no puede sino aumentar la transparencia e incluso la legitimación de las decisiones posteriores.

El Estado cosmopolita, ya hemos visto, también hace alusión al *imaginario de las patrias dobles*, lo cual ha de llevarnos a una nueva concepción de la ciudadanía que para Held, coincidiendo con el concepto de *identidad posnacional* de Habermas, no ha de estar basada en la pertenencia a los territorios sino a la «disponibilidad y claridad de los principios democráticos y de derechos humanos», pues es en este marco donde todas las personas deben tener los derechos y obligaciones que les permitan intervenir de algún modo en la toma de decisiones que les afectan.

Debe haber un conjunto de foros empezando por la ciudad y finalizando con las asociaciones mundiales, en los que se pueda pedir cuentas a los responsables de tomar las decisiones (...) los principios civiles y políticos fundamentales pueden ser imbricados, a diferentes niveles, en una “comunidad jurídica mundial”. Es a estos principios a los que los ciudadanos deben su capacidad política y lealtad –no a una nación o un país (Ibíd, pág 172).

## 11. PRINCIPIOS DEL ORDEN COSMOPOLITA

Como hemos visto, las condiciones impuestas por la globalización económica y la nueva modernidad, han limitado la autonomía de los Estados y su importancia en el nuevo contexto internacional. Si a esto añadimos la aparición de problemas que superan la posible intervención de los Estados dentro de su ámbito territorial, como el terrorismo internacional, las crisis financieras a nivel mundial, la sostenibilidad del planeta, la pobreza, la desigualdad, etc., habremos de convenir que para afrontar todos estos retos resulta necesario articular una gobernanza internacional que nos lleve a un sistema

global más justo. Todo esto pasa por la necesidad de dar un salto adelante en cuanto a un ordenamiento que pueda regular el actual sistema de globalización tanto económica como política y social.

Admitiendo la multiplicidad de los niveles de toma de decisiones, y asumiendo que los Estados ya no constituyen el único marco de referencia a tal fin, el objeto de este apartado es analizar los fundamentos sobre los que edificar las instituciones destinadas a establecer las normas que han de regir las acciones en el contexto de la globalización. Para ello desarrollaremos las ideas de David Held referidas a esta cuestión.

El cosmopolitismo se presenta, en el contexto de la segunda modernidad, como marco ideológico sobre el que desarrollar la toma de decisiones a nivel mundial.

Las grandes ideas de la Modernidad europea –nacionalismo, comunismo, socialismo y también neoliberalismo– están gastadas. La próxima gran idea podría ser un *cosmopolitismo autocrítico*, siempre y cuando la tradición más originaria de la Modernidad consiguiera abrirse a los desafíos del siglo XX (Beck, 2004, pág. 367).

Ya hemos señalado, a lo largo del presente trabajo, que el cosmopolitismo es una idea que viene de antiguo y que en su desarrollo ha presentado dos momentos importantes; el primero llevado a cabo por parte de los estoicos y el segundo en la Ilustración con la participación de Kant como máximo exponente de la propuesta cosmopolita. En un mundo en transformación, como el actual, la teoría cosmopolita ha de presentar, indudablemente, nuevos aspectos que la fundamenten.

La teoría cosmopolita actual está interesada, especialmente, en definir y defender las condiciones que garanticen la justicia global y en examinar las responsabilidades morales, políticas y económicas que se deben asumir para proteger a la humanidad. El cosmopolitismo pretende refundar las estructuras institucionales internacionales y hacerlas más justas a la hora de distribuir y garantizar los derechos y deberes fundamentales (Lucena Cid, 2011, pág. 188)

David Held nos ofrece un marco teórico sobre el que modificar o construir las instituciones que han de dar soluciones justas a los problemas de la segunda modernidad. Para ello considera ocho principios fundamentales que los presenta agrupados en tres bloques.



El primer bloque lo concibe como el desarrollo de los principios que van a configurar «los rasgos fundamentales del universo moral cosmopolita» (individualismo igualitario, agencia activa, y responsabilidad personal con el consiguiente rendimiento de cuentas), el segundo abarca aquellos que trasladan las acciones individuales a marcos reglamentados (consenso, procedimientos de votación, inclusividad y subsidiariedad) y finalmente, el tercer bloque trata de los principios que priorizan las necesidades urgentes y la conservación de recursos (prevención de daños mayores y sostenibilidad).

El primer principio lo denomina «principio del individualismo igualitario» o «del igualitarismo moral individualista». Vemos en este principio una conexión evidente con el concepto de la autoafirmación del hombre ya analizado en Blumenberg y con el del hombre como fin en sí mismo de Kant, ya que establece que las unidades finales de las que se debe ocupar la moral son los seres humanos y no los Estados o instituciones. Recordemos cómo Kant, en su tercer artículo definitivo, introducía en el ámbito internacional el derecho de hospitalidad, propio del individuo, como novedad en el marco de un derecho de gentes cuyo sujeto eran los Estados.

El «individualismo igualitario» un principio radical que asigna el mismo valor moral a todas las personas con independencia de su pertenencia a una comunidad. «Trata de la irreductible condición moral de cada una de las personas –cuyo reconocimiento está directamente vinculado a la posibilidad de libre determinación y a la capacidad de tomar decisiones independientes» (Held, 2010, pág. 52).

Hacer del ser humano la unidad última de la preocupación moral no significa negar la diversidad y las diferencias, sino que mediante este principio se ponen límites a la validez moral de ciertas comunidades. Límites que se ven reflejados en la declaración de derechos humanos entre otros elementos jurídicos.

Para que este principio se haga efectivo esa igualdad de valor ha de ser reconocida y admitida por todos. Lo cual exige que todas las personas «disfruten de igualdad de condiciones respecto a las instituciones básicas de toma de decisiones de sus comunidades» (Ibíd, pág 53) y, enlazando con esto, es necesario que el tratamiento de las disputas y de las reivindicaciones se establezca de un modo imparcial lo que quiere decir que «los principios deben ser defendibles para cualquiera que contemple la

cuestión dejando de lado sus preferencias particulares desde una perspectiva humana más amplia»<sup>13</sup>.

Esto que se ha dado en llamar el «razonamiento imparcialista» será objeto de un análisis más amplio cuando tratemos de las razones justificativas de los principios del cosmopolitismo.

Dentro de los principios agrupados en torno al universalismo moral está el principio de *agencia activa*, principio que «connota la capacidad de los seres humanos de razonar de forma autoconsciente, de ser autorreflexivos y autodeterminantes» (Ibíd, pág 76). Y aquí enlazamos con el tercer principio (*responsabilidad personal y rendimiento de cuentas*) pues los individuos «autoconscientes, autorreflexivos y autodeterminantes» han de responder directamente o indirectamente de sus actos y deben obrar de forma que éstos no disminuyan o perjudiquen las posibilidades de autodesarrollo de los demás.

Establecidos los principios que rigen el *universo moral individual*, procede establecer los mecanismos de relación entre los individuos (segundo bloque de principios). Por tanto, hay que considerar los principios que han de *trasladar las acciones individuales a unos contextos reglamentados*. El primero de ellos (cuarto en la lista de Held) es el *consenso*. «Vidas, proyectos y comunidades interconectados requieren formas de razonamiento, deliberación pública y toma de decisiones que tengan en cuenta la igualdad de valor de cada persona en estos procesos» (Ibíd, pág 77). Se trata de un «proceso político no coercitivo a través del cual la gente pueda negociar y alcanzar sus objetivos» (Lucena Cid, 2011, pág. 190).

El significado de los principios reguladores cosmopolitas no puede ser dilucidado independientemente de un constante debate público<sup>14</sup>. En consecuencia, no puede haber una definición adecuada de igualdad de libertad, de derechos e intereses vitales sin la correspondiente institucionalización del «uso público de la razón» en las formas nacionales y transnacionales del dialogo y debate público o no coaccionado<sup>15</sup>. La institucionalización de los principios del cosmopolitismo requiere el afianzamiento de un foro de debate público accesible y abierto (Ibíd, págs 56-57).

<sup>13</sup> Hill en Held, David. *Cosmopolitismo. Ideales y realidades*.2010. Barcelona, Alianza.

<sup>14</sup> Habermas, J. (1996) *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge: Polity.

<sup>15</sup> McCarthy, T. (1999) On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity, *Public Culture*.

Si esto es así, el procedimiento para la toma de decisiones colectivas no puede ser otro que la *votación democrática* (quinto principio). Pero toda decisión colectiva, al final, resultará afectando a determinados grupos de personas que pueden verse perjudicadas en sus proyectos vitales o en su igualdad de oportunidades, por lo que es pertinente buscar la máxima *inclusión* (sexto principio) de personas involucradas y representadas en el proceso de toma de decisiones.

El tercer bloque recoge principios relacionados con la prioridad de la toma de decisiones y tiene que ver con el principio de *evitar daños mayores y de atender a las necesidades más urgentes* que lógicamente están relacionados con las circunstancias básicas que garanticen la supervivencia. Una vez atendidas estas circunstancias surgen como prioritarias las medidas que conducen al cumplimiento de los principios básicos del cosmopolitismo que estamos describiendo (individualismo igualitario, agencia activa y responsabilidad personal, toma de decisiones consensuadas y democráticas que busquen la inclusividad).

Relacionado con la prioridad en la toma de decisiones, en la actualidad cobra una importancia especial, cuando no vital, el último principio considerado por Held que es el principio de *sostenibilidad*. En él se mantiene que todo posible progreso «económico y social debe ser coherente con la administración de los recursos básicos mundiales. Este principio ataca al cambio social y económico que rompe el equilibrio ecológico global y causa daños innecesarios a las opciones de las generaciones futuras» (Ibíd, págs. 79-80).

Toda esta cadena de principios son justificados por Held mediante lo que denomina metaprincipios. El primero es el metaprincipio de “autonomía” (MPA) y «es parte de la “estructura profunda” de ideas que han dado forma a la constitución de la vida política moderna» (Ibíd, pág 87). En realidad ya hemos hablado de este metaprincipio al analizar el concepto de individualismo igualitario y constituye la «materia de la que está hecha la ciudadanía moderna» pues el ejercicio de la ciudadanía siempre ha estado marcado por el logro progresivo de autonomía.

Pero la autonomía del individuo cobra sentido y se fortalece en la convivencia, colaboración y asociación con otros individuos con el mismo grado de libertad y de

igualdad, lo que les permite participar activamente en la toma de decisiones y responsabilizarse de las mismas. «Los ciudadanos deberían ser libres e iguales en los procesos de deliberación sobre las condiciones de sus vidas y para determinar dichas condiciones siempre y cuando no utilicen este marco para negar los derechos de los otros»<sup>16</sup>.

Son por tanto las instituciones, las encargadas de salvaguardar esta autonomía de los individuos, tanto si pertenecen a una mayoría o una minoría, y sobre esta idea se tratarán de justificar los fines y el funcionamiento de las mismas. Held propone, en este sentido, unas premisas para aplicar el metaprincipio de autonomía. La primera consiste en concretar las condiciones en las que se ha de producir la participación ciudadana en cuanto a tomar las decisiones sobre cuestiones que les afectan directamente en sus vidas y la segunda se refiere al ámbito económico, pues la desigualdad económica incide en los procesos democráticos y afecta a la igualdad política. «Si la igualdad política es un derecho moral, también lo es una mayor igualdad en cuanto a las condiciones de los recursos productivos»<sup>17</sup>.

Teniendo todo esto en cuenta podemos deducir que «los principios cosmopolitas son el elemento central de la vida pública democrática, libre de la relación contingente con las fronteras de los Estados-nación» (Ibíd, págs 88-89).

Una vez establecido el marco de la autonomía, resulta necesario establecer una fundamentación sobre la que elaborar el modo de proceder de las diferentes instituciones políticas que se han de encargar de preservar los derechos de los individuos y de mediar en las diferentes disputas entre los Estados. Dicha fundamentación la encuentra Held en lo que denomina el *metaprincipio de racionalidad imparcial* (MPRI). Este principio incide sobre todo en la concepción de una justicia global.

Podemos encontrar el fundamento de este «metaprincipio» en la concepción de la de la justicia de Rawls. Este basa la elección de los contenidos de la justicia en dos premisas complementarias: una es la *posición original* que parte del hecho de que los negociadores sobre los términos de la justicia son personas que persiguen su propio

---

<sup>16</sup> Held, D. *Modelos de Democracia*. En Lucena Cid, I.V. p.191

<sup>17</sup> Held, D. *Modelos de Democracia*. En Lucena Cid, I.V. p.193

interés, pero que necesitan aceptar unas reglas de juego negociador iguales para todos, y la otra es la que denomina *el velo de la ignorancia*, velo que consiste en ignorar su posición social, sus capacidades, sus fortalezas, etc. Como podemos deducir, aquí se establece un marco hipotético en el que nadie quiere salir perjudicado, y la ignorancia sobre si uno mismo pudiera tener una posición de desventaja propicia la prudencia en los acuerdos. Estos acuerdos han de configurar los contenidos de la justicia.

Rawls fija tres contenidos de la justicia como fundamentales: la salvaguarda de la libertad personal sin que ésta perjudique a la de los demás, la igualdad de oportunidades que garantice la realización personal y la promoción del mayor beneficio para los miembros más desfavorecidos de la sociedad. (Puyol, 2015, págs. 36-46)

Trasladadas éstas ideas a una hipotética búsqueda de contenidos para la justicia a nivel internacional podemos considerar que el «velo de la ignorancia» consistiría en que quienes se encargaran de formular dichos principios se mantuvieran en condiciones de «restricción de la información que garantizasen su *imparcialidad* (de tal manera que ignorasen, por ejemplo, “el tamaño del territorio, la población o la fuerza relativa del pueblo cuyos intereses fundamentales representan”<sup>18</sup>)» (López de Lizaga, 2007, pág. 101), es decir, que ignorasen el pueblo y la nación concreta a la que representan, y en cuanto a los contenidos acordados se podían señalar «el principio de independencia e igualdad de los pueblos en sus relaciones mutuas, la obligación de cumplir los tratados, el derecho a la defensa en caso de agresión o ciertas reglas de la guerra (el *ius in bello*)» (Ibíd).

Todo esto contribuye a encontrar conceptos y normas que puedan ser compartidas y aceptadas universalmente. Y esta estrategia contribuye a desarrollar la premisa básica del «metaprincipio de razonamiento imparcial» que consiste en razonar desde el punto de vista de los otros. «La imparcialidad obliga a tomar en consideración la diferencia ya que su mecanismo no es la simple universalización, sino la descentración de la perspectiva individual y grupal y la disposición al examen deliberativo de las perspectivas ajenas» (Lucena Cid, 2011, pág. 194). Los ocho principios enumerados y descritos anteriormente, tendrán así su soporte en unas instituciones cuyos fundamentos de justicia se logaran de la forma descrita.

---

<sup>18</sup> Rawls, J. *El derecho de gentes* en López de Lizaga p.101

Pero la validez del «razonamiento imparcial» se caracteriza por analizar y juzgar los hechos desde un punto de vista negativo, es decir, rechaza todo aquello que no pasa su filtro y no parece ser igual de eficaz a la hora de establecer normas válidas desde sus propios supuestos.

Esto lo explica mejor Held con los ejemplos de la coacción y el engaño. La coacción no puede ser justa porque no puede ser universalmente compartida porque «aquellos que están siendo coaccionados carecen de capacidad de acción y por tanto no pueden compartir el principio de acción del que los está coaccionando» (Held, 2010, pág. 91). Y lo mismo ocurre con el engaño.

La idea de la aceptación universal nos lleva a considerar que un régimen de ordenamiento que no considere las necesidades de los seres humanos no puede ser justo ya que difícilmente puede ser aceptado por todos. Como vemos, en estas circunstancias, es mucho más sencillo descartar aquello que no cumple con los requisitos del razonamiento imparcial que admitir los supuestos que cumplen con ellos. Podemos decir que nos indica los planteamientos que son injustos no los que son justos. «Una teoría de la justicia más atenta a la injusticia real que a la justicia ideal, tiene un instrumento: el razonamiento público; y un lugar: la democracia» (Lucena Cid, 2011, pág. 198).

Held considera que los principios sobre los que fundamenta su teoría cosmopolita sí pasan la prueba de imparcialidad puesto que forman elementos morales y cívicos con los que todos pueden actuar. Lo más interesante de este planteamiento es que se hace necesario «razonar desde el punto de vista de los demás».

Y esta forma de pensar ampliada... no puede funcionar en un estricto aislamiento o soledad; necesita la presencia de otros «en cuyo lugar» debe ponerse uno para pensar, cuya perspectiva debe tener en consideración y sin los cuales nunca habría tenido la oportunidad de operar<sup>19</sup>.

El modelo descrito presenta algunas objeciones que hay que reseñar. Así Kymlicka señala que no aborda el problema de las condiciones en las que se podría ejercer la participación política a nivel global. Al centrarse en el individuo y no en los Estados

---

<sup>19</sup> Arendt, H. (1961). *The Crisis in Culture*. En Held, *Cosmopolitismo. Ideales y realidades*.

nación, Held no tiene en cuenta uno de los factores que para Kymlicka son esenciales para establecer un régimen de justicia social y es la solidaridad que se da entre los miembros de un Estado pues siempre resulta más fácil ayudar o compadecerse del próximo y semejante que de aquellos de los que no se tiene un conocimiento directo. (Ver página 38 del presente trabajo). Kymlicka piensa que «una opción para democratizar las instituciones transnacionales existentes y encontrar la manera de que estas instituciones sean más responsables es a través de la participación de los Estados nación» (Ibíd, pág 195). Pero aquí surge el problema de que no todos los Estados tienen un nivel de democracia aceptable.

Otra de las objeciones surge del principio del igual valor de todos los seres humanos, principio que debería llevar a unos mejores niveles del bienestar y de los derechos universales. Held no plantea como base de su estructura el cumplimiento de los derechos humanos, tal y como lo plantean otros autores, sino que lo trata en términos del desarrollo de la autonomía individual, por ello lo que busca es un «derecho democrático cosmopolita» (Ibíd, pág 196), lo cual supone una profundización y ampliación del tercer artículo definitivo de Kant sobre la hospitalidad que conducía al embrión del derecho público internacional.

Pero de todas formas, la cuestión de los derechos humanos es clave. Autores como Muguruza consideran que su protección constituye «el mejor banco de prueba sobre el que calibrar la pretendida superioridad del cosmopolitismo, así como del individualismo llamados a vertebrarlo, frente a la falsa disyuntiva del comunitarismo y el universalismo»<sup>20</sup>.

Afirma Lucena Cid que a pesar de las objeciones que se hacen al modelo de Held ninguna es insalvable dentro del mismo y considera «que la contribución distintiva de la socialdemocracia cosmopolita a la justicia global es la oposición moral a los abusos de poder de las fuerzas transnacionales y en éste punto no existe desacuerdo.

Ulrich Beck en su libro *Poder y contrapoder en la era global*, mantiene que la fundamentación de un régimen cosmopolita tal y como pretende Held, presenta algunos puntos de controversia que es necesario analizar, pues fundamentar un régimen

---

<sup>20</sup> Muguruza, J. *Cosmopolitanismo y Derechos Humanos*. En (Lucena Cid, 2011, pág. 196).

cosmopolita requiere un orden de valores que es «en último término una especie de definición del concepto del bien–general–vinculante» (Beck, 2004, pág. 397). Establecido este concepto, no tiene sentido que se establezca una votación sobre la validez o la falsedad de estos principios pues solamente la aplicación práctica de dichos postulados dará legitimidad a los mismos. De esta manera, la democracia pierde sentido.

En la medida en que el régimen cosmopolita se verifica, gana legitimidad. «El éxito, la verificación en la praxis, hace manar las fuentes de la legitimidad» (Ibíd, pág 396). Podemos decir que si se cumplen los postulados, no hay lugar para la discusión y por lo tanto es la comprensión del régimen lo que sustituye a la votación.

(...) el régimen cosmopolita puede entenderse (y utilizarse políticamente) como el bien por antonomasia contra el que no es posible oposición alguna. Son las figuras de la autoamenaza y la autofundamentación las que, aplicadas políticamente y pensadas radicalmente hasta el final, quizá no acaban con la democracia pero sí, valiéndose de la comprensión forzosa, la rebajan un paulatinamente y la hacen superflua. (Ibíd, págs 397-398).

Beck plantea que para hacer frente a este «fundamentalismo de las buenas intenciones desdemocratizador de Occidente» son necesarias dos cosas: primero que democracia y derechos humanos se acoplen y fusionen conceptual e institucionalmente y segundo que el régimen cosmopolita impulse políticamente dicha fusión.

Para ello propone la fundación de nuevas organizaciones transnacionales que puedan actuar como contrapoder de los consorcios económicos estableciendo un marco normativo que obligue tanto a los gobiernos como a los actores de la economía mundial. Que los Estados más poderosos asuman que el régimen cosmopolita significa igualdad de los Estados ante el dominio de la ley, que se aplique una política global en el área de los derechos humanos, que se instaure un parlamento mundial cosmopolita pues «de esta manera se crearía un lugar abierto al mundo donde los problemas mundiales, incluidas las violaciones de los derechos humanos se tratarían transnacionalmente con plena efectividad», lo cual debería implicar la creación de una conciencia cosmopolita en el marco de una opinión pública mundial que considerara dichas violaciones a los derechos humanos como infracciones contra los propios principios.



Para Beck, «sin democracia el cosmopolitismo muere antes de empezar a vivir. Sin democracia, el espacio que el cosmopolitismo abre a la humanidad queda en *nada* (o en una pesadilla ya existente desde hace mucho)» (Ibíd, pág 402).

Podemos concluir de esta exposición que a la hora de articular una gobernanza mundial hay que tener en cuenta principalmente dos factores: el primero son los elementos aglutinadores en torno a los cuales construir las instituciones, siendo los derechos humanos los que provocan un mayor consenso, y por otra la forma de intervención en la toma de decisiones. En este último caso es la democracia el sistema que más asegura la participación de los individuos iguales en derechos, obligaciones y responsabilidad. Conjugar con rigor los niveles y modos de participación democrática de los Estados y de los individuos en el actual contexto internacional constituye un serio reto tan necesario como urgente.

## 12. CONCLUSIONES

El cosmopolitismo lleva implícita una profunda reflexión del hombre sobre sí mismo. Plantea, desde la razón, la contingencia del lugar de nacimiento y todas sus implicaciones desde las económicas a las culturales. En este sentido supone un ejercicio de abstracción de dichos condicionantes para tener una visión individualizada del hombre «arrojado al mundo». Por tanto es una posición ante la vida ligada a la autonomía del individuo. Autonomía que comienza a forjarse en los albores de la modernidad cuando se produce la ruptura con las creencias y formas de vida imperantes en el pasado. La autoafirmación del hombre frente a Dios deviene en el concepto kantiano del hombre como fin en sí mismo, pero los hombres autónomos -conocedores de sí mismos, autorreflexivos y libres para decidir- dependen de las relaciones que se establecen entre ellos para sobrevivir.

El análisis de dichas relaciones constituye una constante desde la Ilustración. En el fondo se trata de un intento por llegar a la esencia del hombre, de concebir lo que es propio de nuestra especie independientemente de los condicionantes culturales propios de cada comunidad, de llegar a aspectos comunes de la moral sobre los que poder establecer las bases que han de regir la convivencia y colaboración entre los seres humanos.

Al llegar a este punto nos encontramos con varias alternativas, que esencialmente se distinguen por dos planteamientos diferentes. Por una parte están todas aquellas que intentan construir fórmulas de entendimiento que, en mayor o menor grado, admiten el hecho insalvable de las diferencias entre pueblos y culturas y por otra, la opción cosmopolita que, para algunos, está llamada a ser la ideología del siglo XXI.

El cosmopolitismo considera a todos los seres humanos como sujetos que buscan su autonomía en el marco de la igualdad de derechos y obligaciones, que asumen sus responsabilidades y que aceptan el cumplimiento de las leyes en cuya elaboración intervienen directa o indirectamente. Por tanto, el objetivo va a consistir en articular una sociedad en la que se regule y fundamente la salvaguarda de estas aspiraciones, independientemente del grupo nacional, político o cultural al que se pertenezca.

Lo que hemos dado en llamar segunda modernidad, caracterizada por la imparable aceleración del tiempo histórico (motivada por la aparición de los avances tecnológicos), la creciente percepción del riesgo y la globalización económica, unida a la aparición de nuevos actores como los consorcios económicos y las organizaciones de la sociedad civil, va a provocar que el Estado nación pierda su papel central como regulador de la vida política y económica de los individuos. En este sentido, hablar de su superación no implica prescindir de él sino de atribuirle nuevas funciones.

En este contexto, habría que desligar o atenuar los sentimientos nacionalistas que permanecen dentro de los Estados y fomentar una nueva identidad colectiva, llamada por Habermas *postnacional*, cuya raíz esté constituida por una ciudadanía que, consciente de sus derechos, los ejerza y los defienda, dejando en segundo plano las antiguas premisas nacionales de carácter excluyente. La tarea, por tanto, consiste en arraigar estos valores de ciudadanía, por delante de los propios del nacionalismo para de esta manera enfrentar la tarea de la construcción de un orden internacional de una manera más «racional». Y hablo de «racional» ya que en un «mundo líquido» como el actual, confuso y presidido por la amenaza del riesgo sería conveniente echar la vista atrás y retomar los valores de la Ilustración, si bien pasados por el filtro de la Historia y de sus críticas, para seguir avanzando. La otra opción, la del retraimiento de las sociedades sobre sí mismas como antídoto a la percepción del riesgo, supone un engaño

y un error puesto que no se pueden ignorar las características en las que se enmarca la «segunda modernidad».

La articulación de un orden internacional basado, de una u otra forma en los valores cosmopolitas, ha presentado diversas opciones: desde la República Mundial a la Federación de Estados. Held, por su parte, nos propone una organización multinivel en el que las instituciones van tejiendo redes cada vez más locales. Para ello parte de un orden internacional basado en unos principios fundamentales, en los que la justicia social ocupa un papel predominante.

En todo caso, en la actualidad el máximo consenso se produce en torno al contenido de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Como bien hemos apuntado a lo largo del presente trabajo todo sistema con vocación de regular y articular un orden internacional básico, debería someterse al filtro del respeto a dichos derechos como punto de partida para un desarrollo posterior. Con estos planteamientos el papel del Estado nación no desaparece sino que toma un carácter más «práctico», de garante y mediador para defender los principios del nuevo orden en el ámbito de su competencia. Un nuevo orden en el que la política debe ir recuperando el terreno perdido ante el poder globalizador de la economía.

No cabe duda de que cuando se analizan las posibilidades de llevar a la práctica las ideas cosmopolitas aquí analizadas, y a la luz de la problemática y de los sucesos cotidianos de nuestro mundo, nos asalta una cierta sensación de ingenuidad. Podemos caer en la tentación de pensar que lo expuesto no deja de ser un mero ejercicio intelectual, alejado de la realidad y con escasas posibilidades de ejecución. Pero, sin embargo, lo debemos ver como una corriente de fondo, una hoja de ruta, un rumbo a seguir (como diría Adela Cortina). Un rumbo plagado de obstáculos y dificultades del que la humanidad se desvía constantemente, pero que siempre vuelve a retomar, pues no hay mejor forma de mirarse así mismo que mirar a los ojos del otro, sin importar de dónde proceda.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arenas, L. (2011). Zygmunt Bauman: Paisajes de la modernidad líquida. *Daímon. Revista de filosofía*(54), 111-124.
- Aurelio, M. (2014). *Meditaciones*. Madrid: Alianza.
- Bauman, Z. (2002). *En busca de la política*. Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (1997). *¿Qué es la globalización?* Barcelona: Paidós.
- Beck, U. (2004). *Poder y contrapoder en la era global*. Barcelona : Paidós.
- Beck, U. (2005). *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U. (2011). Teoría de la sociedad del riesgo. En J. Beriain (Ed.), *Las consecuencias perversas de la modernidad* (págs. 201-222). Rubí, Barcelona: Anthropos.
- Beck, U. (2011). Teoría de la modernización reflexiva. En J. Beriain (Ed.), *Las consecuencias perversas de la modernidad* (págs. 223-266). Rubí, Barcelona: Anthropos.
- Beriain, J. (Ed.). (2011). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Rubí, Barcelona: Anthropos.
- Casas Mínguez, F. (2014). Globalización y cosmopolitismo en las ciencias sociales. La sociedad del riesgo global. *Azarbe. Revista internacional de trabajo social y bienestar*(3), 31-37.
- Charles, S. (2010). La crítica del republicanismo y el cosmopolitismo por los anti-ilustrados. En *Cosmopolitismo y nacionalismo. De la ilustración al mundo contemporáneo* (págs. 123-136). Valencia: Universidad de Valencia.
- Cortina Orts, A. (2005). La filosofía kantiana de la paz. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 32, 379-396.
- de Julios-Campuzano, A. (2004). De la paz perpetua al constitucionalismo cosmopolita. *Teorema*, XXIII(1-3), 71-88.
- Espinosa Antón, F. (2010). Irenismo y cosmopolitismo. En G. López Sastre, & V. Sanfélix Vidarte (Edits.), *Cosmopolitismo y nacionalismo. De la ilustración al mundo contemporáneo* (págs. 33-50). Valencia: Universidad de Valencia.
- González, N. (septiembre-diciembre de 2007). Bauman: identidad y comunidad. *Espiral. estudios sobre Estado y sociedad*, XIV(40), 179-198.
- Granja Castro, D. M., & Leyva Martínez, G. (2009). *Cosmopolitismo*. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial.

- Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1998). Modernidad versus post modernidad. En J. Picó (Ed.), *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- Held, D. (1997). *La democracia y el orden global*. Barcelona: Paidós.
- Held, D. (2010). *Cosmopolitismo. Ideales y realidades*. Madrid: Alianza.
- Höffe, O. (2009). Cosmopolitismo Universal. Sobre la unidad en la filosofía de Kant. En *Cosmopolitismo* (págs. 39-59). Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Kant, I. (1999). *Hacia la paz perpetua*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Kant, I. (1999). *Hacia la paz perpetua*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Kant, I. (2009). Ideas para una historia universal en clave cosmopolita. En *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita* (págs. 33-50). Madrid: Cátedra.
- Kymlicka, W., & Straehle, C. (2001). *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo de las minorías*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Leyva Martínez, G. (2009). Filosofía en sentido cosmopolita. Reflexiones sobre el cosmopolitismo en la filosofía con énfasis en la propuesta kantiana. En D. Granja Castro, & G. Leyva Martínez, *Cosmopolitismo* (págs. 279-343). Rubí, Barcelona, España: Anthropos.
- López de Lizaga, J. (2007). Rawls, Habermas y el proyecto kantiano de paz perpetua. *Daimon. Revista de Filosofía*(40), 91-106.
- López Sastre, G. (2010). David Hume, liberalismo y cosmopolitismo. En *Cosmopolitismo y nacionalismo. De la ilustración al mundo contemporáneo* (págs. 85-100). Valencia: Universidad de Valencia.
- López Sastre, G., & Sanfélix Vidarte, V. (Edits.). (2010). *Cosmopolitismo y nacionalismo. De la ilustración al mundo contemporáneo*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Lucena Cid, I. (enero-junio de 2011). Los principios cosmopolitas y la justicia global. *Isegoría*(44), 185-201.
- Maidana, S. (2010). Kant y la dimensión utópica de la razón. En G. López Sastre, & V. Sanfélix Vidarte (Edits.), *Cosmopolitismo y nacionalismo. De la ilustración al mundo contemporáneo* (págs. 155-170). Valencia: Universidad de Valencia.
- Martínez Martínez, F. (2015). *Pensar hoy: una ontología del presente*. Madrid: Amargord.

- Mateo Girón, J. (octubre de 2008). Zygmunt Bauman: una lectura líquida de la posmodernidad. *Revista de relaciones internacionales*(9).
- Nussbaum, M. (1999). Patriotismo y cosmopolitismo. En J. Cohen (Ed.), *Los límites del patriotismo* (págs. 14-29). Barcelona: Paidós.
- Pagden, A. (marzo-agosto de 2015). ¿Qué es la Ilustración? *Economía. Revista en cultura de la legalidad*, 3-14.
- Pagden, A. (2001). *La Ilustración y sus enemigos*. Barcelona: Ediciones Península.
- Pagden, A. (2015). *La Ilustración y por qué sigue siendo importante para nosotros*. Madrid: Alianza.
- Pogge, T. (2009). La idea de Kant de un orden mundial justo. En D. Granja Castro, & G. Leyva Martínez (Edits.), *Cosmopolitismo* (págs. 141-160). Rubí, Barcelona: Anthropos.
- Puyol, Á. (2015). *Rawls. El filósofo de la justicia*. Batiscafo.
- Rivera García, A. (2012). Blumenberg y el debate sobre la secularización. *Ekaisia*.
- Santiago Juárez, R. (enero de 2009). Ciudadanía cosmopolita y globalización. Una revisión del pensamiento kantiano. *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, 9, 5-20.
- Santiago, T. (2009). En D. Granja Castro, & G. Leyva Martínez (Edits.), *Cosmopolitismo* (págs. 205-2046). Rubí, Barcelona, España: Anthropos.
- Trueba, C. (2009). Una aproximación al cosmopolitismo de M.C. Nussbaum. En D. Granja Castro, & G. Leyva Martínez (Edits.), *Cosmopolitismo* (págs. 181-204). Rubí, Barcelona: Anthropos.