

IDEAS PARA UNA "POLIS" MUNDIAL PENSADA DESDE EL SUR¹ Sobre la paz, la dignidad y el reconocimiento

Adriana Arpini (*)

INTRODUCCIÓN

En 1492, la hazaña de Colón, superando barreras geográficas e ideológicas, hizo materialmente posible el inicio del proceso de mundialización que llega hasta nuestros días. Tal proceso se produjo en un mundo cambiante, en que la búsqueda de nuevos mercados y rutas comerciales marcaba el ritmo de las transformaciones. También el modo de entender y de hacer la política se renovó. Con la modernidad surge una forma de ejercicio del poder y una manera de ordenar la vida social, la producción y la economía que abrió paso a la constitución de los Estados nacionales. Ello implicó transformaciones en el modo de entender las relaciones entre los individuos, de éstos con el Estado y de los Estados entre sí.

Las especulaciones sobre estos problemas, los intentos de fundamentar una u otra forma de organización estatal e interestatal, las bases de su legitimación y/o crítica, quedaron plasmados en reflexiones filosóficas que sostienen puntos de vista contrapuestos, como las de Immanuel Kant y Guillermo Federico Hegel. A pesar de sus diferencias, ambas posiciones comparten los caracteres de la modernidad y el

(*) CONICET – UNCuyo, Mendoza – Argentina.

¹ Conferencia presentada en el IX Seminario Internacional del Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) de la Universidad de Santiago de Chile en enero de 2003. En la presente versión se han realizado breves modificaciones a fin de favorecer la comprensión sin afectar el contenido central de la propuesta.

hecho de haber surgido en ámbitos de concentración del poder. En las últimas décadas del siglo XX, sus tesis y conceptos centrales han sido objeto de revisión y reformulación en vistas de una mejor interpretación, legitimación y/o crítica de las formas que actualmente adopta el proceso de mundialización. En este sentido se habla de “políticas de la dignidad” y de “políticas del reconocimiento”, diferenciando por un lado, la inserción en la tradición kantiana de quienes defienden posiciones normativistas universalistas, y por otro lado, la recuperación de la tradición hegeliana por parte de quienes priorizan la pertenencia a una comunidad particular.

Como veremos, esta diferenciación no sólo resulta excesivamente esquemática, sino que descuida la importancia de otros conceptos, como el de *necesidad*. Este concepto ha sido reiteradamente señalado desde los ámbitos de reflexión latinoamericanos, como una clave que podría abrir el camino para una interpretación alternativa y crítica de la mundialización. Nos detendremos en primer lugar en la revisión de los conceptos centrales de las posiciones de Kant y Hegel (1), en segundo lugar discutiremos algunas posiciones actuales frente a la mundialización (2) y, finalmente intentaremos aportar elementos para responder a la pregunta por la posibilidad de una alternativa que permita pensar la mundialización desde el Sur (3).

1. CONSTITUCIÓN DE LOS ESTADOS Y RELACIONES INTERESTATALES EN EL PENSAMIENTO MODERNO

1.1. Modelo kantiano

En 1795 se publicó en Königsberg el escrito **Sobre la paz perpetua** de Immanuel Kant. La primera edición de 1.500 ejemplares, se agotó en pocas semanas, lo que condujo a nuevas ediciones e, incluso, a realizar una traducción francesa. El éxito del breve tratado se explica, en parte, por la particular coyuntura histórica de Europa, conmovida por la Revolución Francesa y el avance de los principios de libertad, igualdad y justicia política. Tras la Paz de Basilea, impuesta por la joven República a las monarquías tradicionales de Prusia y España, parecía posible la consolidación del régimen republicano en Francia y la reforma de las viejas instituciones en orden a la instauración de una paz duradera. Detallados proyectos de paz universal frecuentaban la literatura de la época –V. gr. el **Proyecto de paz perpetua** del Abate Saint-Pierre, publicado en Utrecht en 1713, popularizado por J. J. Rousseau en 1760 mediante la publicación de un **Extracto del proyecto de paz perpetua del Abate Saint Pierre**–. A diferencia de estos escritos, el de Kant está centrado en el análisis de las condiciones de posibilidad de una paz duradera, característica que contribuyó decididamente al éxito del mismo.

Sobre la paz perpetua (1795) forma parte de los escritos ético-políticos de Kant. Su publicación precede en dos años a la **Metafísica de las costumbres** (1797) y está

estrechamente vinculado por su contenido a **Ideas para una historia universal en clave cosmopolita** (1784). A pesar del optimismo en cuanto a la posibilidad de la paz, en el momento de explicar el origen de las sociedades Kant se ubica más cerca de Hobbes que de Rousseau, considerando que la paz entre los hombres no es un estado natural. Por el contrario, las raíces de la guerra se encuentran en la naturaleza humana, y la paz es una conquista de la voluntad consciente: “El estado de paz debe, por tanto, ser *instaurado*, pues la omisión de hostilidades no es todavía garantía de paz”².

Entre las condiciones previas para la instauración de la paz, Kant señala: - el principio de la buena fe, por el cual no debe considerarse válido ningún tratado de paz realizado con reservas sobre posibles causas de guerras futuras; - la consideración del Estado como una sociedad de hombres que existe como persona moral y no como un patrimonio o cosa, lo que impide la adquisición de un Estado por otro mediante herencia, permuta, compra o donación; - el principio de la desaparición progresiva de los ejércitos permanentes hasta su completa eliminación, ya que su presencia constituye una amenaza de guerra para otros; - la no admisión de deuda pública en relación con asuntos de política exterior, lo que constituye un impedimento para la compra de insumos bélicos sobre la base del endeudamiento; - la no intervención por la fuerza en la constitución y el gobierno de los Estados entre sí, a fin de preservar la autonomía de todos los Estados; - la no utilización de medios de guerra deshonrosos que hagan imposible un mínimo de confianza mutua en la paz futura, o que deriven hacia la guerra de exterminio, en la que podría producirse la desaparición de ambas partes y “sólo posibilitaría la paz perpetua sobre el gran cementerio de la especie humana”³.

Salir del estado de guerra constituye para el filósofo de Königsberg un imperativo de la razón práctica. Para ello es necesario que se cumplan ciertas condiciones definitivas para la paz perpetua: en primer lugar, *la constitución civil de todo Estado debe ser republicana*. “Todos los hombres que ejercen entre sí influencias recíprocas deben pertenecer a una Constitución civil” –sostiene Kant–, de otro modo sería imposible superar la amenaza constante de la guerra. Una Constitución republicana debe cumplir con los principios de *libertad* de las personas como miembros de una sociedad; de *dependencia* de todos respecto de una legislación común, y de *igualdad* de todos en cuanto ciudadanos. Los principios de *libertad e igualdad* se fundan en el propio ser humano, son innatos e inalienables, constituyendo condiciones prepolíticas de todas las relaciones jurídicas. De modo que una persona no se somete a otra ley que no sea aquella que se da a sí misma y que nadie puede obligar a otro a

² Kant, Immanuel, **Sobre la paz perpetua**. Trad. de Joaquín Abellán. Madrid, Tecnos, (reimpresión de la sexta edición), 2001, p. 14.

³ *Ibidem*, p. 10.

someterse a una ley sin quedar él mismo sometido y obligado por la ley. El supuesto ético-antropológico que subyace al primer artículo definitivo de la paz perpetua considera al hombre como sujeto autónomo, es decir como sujeto capaz de orientar racionalmente su voluntad de acuerdo con el imperativo que indica tomar a la humanidad, en uno mismo y en los demás, siempre como un fin y nunca como medio; lo que permite sostener la dignidad intrínseca del ser humano⁴.

Por otra parte, la Constitución republicana, basada en la división de poderes y en el sistema representativo, está directamente orientada al fin de la paz, ya que los ciudadanos no prestarían fácilmente su consentimiento para la guerra al considerar los sufrimientos y gastos que ella implica. Por lo que respecta a las personas, tal Constitución implica tres niveles de derecho. Junto al *derecho político* que regula las relaciones de los hombres de un pueblo y al *derecho de gentes* que reglamenta las relaciones mutuas entre los Estados, señala Kant *el derecho cosmopolita*, que considera a hombres y Estados en sus relaciones externas como ciudadanos de un Estado universal de la humanidad.

En efecto, la segunda condición definitiva para la paz perpetua es que *el derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres*. Tal Federación reconoce la independencia de los Estados en sus relaciones mutuas, de modo que no quedan fundidos en uno sólo. A diferencia de los pactos de paz, que buscan terminar con una guerra, la Federación de la paz buscaría terminar definitivamente con la guerra. "Esta federación no se propone recabar ningún poder del Estado sino mantener y garantizar solamente la libertad de un Estado para sí mismo y, simultáneamente, la de otros Estados federados ... Es posible –sostiene Kant– representarse la posibilidad de llevar a cabo esta idea (realidad objetiva) de la *federación*, que debe extenderse paulatinamente a todos los Estados, conduciendo así a la paz perpetua"⁵.

Ambos principios, el de la constitución civil de los Estados y el de la federación de Estados libres, aparecen relacionados en **Ideas para una historia universal en clave cosmopolita**, de modo que la realización del primero depende de la resolución del segundo, pues "de qué sirve –pregunta Kant– trabajar en pos de una constitución civil conforme a leyes interindividuales, esto es, en pro de la organización de una *comunidad*, cuando esa misma insociabilidad que forzó a los hombres a obrar así es,

⁴ Cfr. Kant, Immanuel, **Ideas para una Historia universal en clave cosmopolita**, Traducción de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid, Tecnos, 1987. "Tercer principio: La naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de la existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre de instinto, se haya procurado por medio de la propia razón" (p. 7).

Cfr. Kant, Immanuel, **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**. Edición bilingüe y traducción de José Mardomingo. Barcelona, Ariel, 1996. 134, 25 a 135, 4. "La razón refiere, así pues, toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier otra voluntad y también a toda acción hacia uno mismo, y esto, ciertamente, no por mor de algún otro motivo práctico o provecho futuro, sino por la idea de la *dignidad* de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que a la que da a la vez él mismo" (p. 199).

⁵ Kant, Immanuel, **Sobre la paz perpetua**, Op. cit. p. 24.

de nuevo, la causa de que cada comunidad esgrima una libertad desenfrenada en sus relaciones exteriores". El antagonismo entre los hombres –la "insociable sociabilidad"–, como entre los Estados, es el medio para descubrir lo que la razón indica: la necesidad de "abandonar el estado anómico propio de los salvajes e ingresar en una confederación de pueblos, dentro de la cual aun el Estado más pequeño pudiera contar con que tanto su seguridad como su derecho no dependiera de su propio poderío o de su propio dictamen jurídico, sino únicamente de esa confederación de pueblos (*Foedus Amphictyonum*) de un poder unificado y de la decisión conforme a leyes de la voluntad común"⁶. En este sentido el antagonismo es motor de la historia y coeficiente de progreso en la medida que la razón hace patente la necesidad de su superación.

El último artículo definitivo de la paz perpetua establece que *el derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal*, es decir al derecho de cualquier persona de transitar por distintos lugares del planeta sin ser considerado como enemigo, en virtud de la propiedad común de la superficie terrestre. Ahora bien, dado el carácter federativo del Estado mundial, la ciudadanía cosmopolita no anula las ciudadanías nacionales, sino que se refiere específicamente a la libre circulación de las personas y bienes y censura, al mismo tiempo, el "comportamiento inhospitalario" de los Estados civilizados y el de aquellos que convirtieron la "visita" en conquista acompañada de crueles procedimientos.

"La idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa el código no escrito del derecho político y del derecho de gentes en un derecho público de la humanidad, siendo un complemento de la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella"⁷.

Así como la idea de Humanidad –"la humanidad como fin"– es reguladora en la dimensión ética del obrar de los hombres; así también la paz perpetua constituye un ideal regulativo en el ámbito jurídico-político de las acciones humanas, cuya garantía descansa en una filosofía de la historia que "al contemplar el juego de la libertad humana *en bloque* [descubre] un curso regular de la misma, de tal modo que ... pudiera ser interpretado a nivel de la especie como una evolución progresiva y continua, aunque lenta, de sus disposiciones originales". La naturaleza se vale para ello tanto de las fuerzas que propician la unión y solidaridad entre los hombres, como de las rivalidades y luchas que los separan. De esta tensión surge una armonía superior cuya precariedad sólo puede ser resuelta mediante la decisión de *instaurar de la paz*,

⁶ Kant, Immanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Op. cit., pp. 14 y 15.

⁷ Kant, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, Op. cit. p. 30.

cumpliendo con las condiciones previas de constitución republicana de los estados, asegurando la libertad e igualdad de los ciudadanos, creando una federación de pueblos que regule las relaciones entre los Estados y haciendo posible la formulación de un derecho cosmopolita universal.

1.2. Modelo hegeliano

La filosofía hegeliana aspira a ser el sistema total de la realidad en el proceso dialéctico de pensarse a sí misma. La dialéctica consiste en el desarrollo de las formas en que se manifiesta la idea a través de sucesivas afirmaciones y negaciones, que no se excluyen mutuamente, sino que son contenidas y superadas en el momento de la síntesis –*aufhebung*–, adquiriendo diverso grado de realidad en relación con el todo. No apunta sólo a la dimensión lógica, sino que se encuentra en íntima relación con el proceso temporal. El contenido de la historia universal es la idea proyectada en el elemento del espíritu humano. El análisis hegeliano tiene como punto de partida la individualidad, la multiplicidad de los hombres, para explicar luego las formaciones objetivas que son los pueblos y las comunidades orgánicas. “El espíritu –dice Hegel– es esencialmente individuo, pero en el elemento de la historia universal ... es un individuo de naturaleza universal pero a la vez determinada, esto es: un pueblo en general”⁸.

El desarrollo del espíritu objetivo, al que en términos generales podríamos considerar como núcleo ético-político del pensamiento hegeliano, tiene su primera formulación en el escrito juvenil **El sistema de la eticidad** (redactado entre 1802 y 1803), que puede ser considerado como primer borrador de la **Filosofía del derecho** (1820). En la descripción de los momentos del Espíritu objetivo, el Derecho es el grado menor de sus realizaciones, porque afecta sólo a la periferia de la individualidad. Su función es civilizadora ya que unifica la conducta de los espíritus subjetivos, haciendo que todo ciudadano individual adquiera sustantividad en relación con el espíritu del pueblo expresado en la ley. La Moralidad agrega a la exterioridad de la ley, la interioridad de la conciencia moral, es decir que constituye el momento subjetivo –equivalente a la moralidad kantiana–, que consiste en la disposición de querer lo que es en sí y para sí bueno. La Eticidad, que surge de la superación de estos momentos, es la idea de la libertad autoconsciente de su saber, su querer y su realidad. Las instituciones –familia, sociedad civil, Estado– y las leyes existentes en y para sí componen el contenido ético, esto es, el sistema de las determinaciones de la idea en su racionalidad. El hábito de lo ético –la virtud– se

⁸ Hegel, Guillermo Federico, **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**. Traducción de José Gaos. Madrid, Alianza, 1986. p. 65.

convierte en una segunda naturaleza, de modo que la *costumbre* es lo que corresponde al espíritu de libertad.

El desenvolvimiento de las relaciones humanas se realiza progresivamente desde las formas más bajas hacia las más elevadas. Así, en el estado de “eticidad natural”, hombre, naturaleza y comunidad se hallan armónicamente vinculados. Pero a medida que las necesidades se complejizan y diferencian, aquel sentimiento de armonía natural deviene inteligente, aparecen la propiedad privada, la asociación consciente en forma de cierta división del trabajo, los hombres desenvuelven relaciones económicas dando lugar al surgimiento de los conceptos de ‘valor’, ‘precio’, ‘contrato’; todo lo cual supone relaciones antagónicas de dominación y subordinación. Los antagonismos se resuelven gradualmente en la familia, la sociedad civil y el Estado. Éste constituye la forma más alta de organización social y política, donde se hace posible la eticidad absoluta, de modo tal que obedecer su voluntad es obedecer la voluntad propia (querer el ideal del bien, libertad absoluta). El Estado define e impone una determinada forma de conciencia que engloba y subordina las relaciones sociales propias de la sociedad civil; “el individuo mismo tiene objetividad, verdad y eticidad sólo como miembro del Estado, pues el Estado es Espíritu objetivo”⁹.

“El Estado es la realidad de la Idea ética; es el Espíritu ético en cuanto voluntad patente, clara para sí misma, sustancial, que se piensa y se sabe, y cumple lo que él sabe y cómo lo sabe. En lo Ético, el Estado tiene su existencia inmediata y en la autoconciencia de sí del individuo, en su conocer y actividad tiene su existencia mediata, y esta conciencia de sí, por medio de los sentimientos, tiene su libertad sustancial en él, como su esencia, fin y producto de su actividad”¹⁰.

La Idea del Estado se expresa en la Constitución o Derecho político interno; en la relación con otros Estados, de donde resulta el Derecho político externo; y en el proceso de la Historia universal en cuanto Espíritu que se da su propia realidad.

El Derecho político interno contempla la división de poderes: el legislativo, como poder de determinar e instituir lo universal; el gubernativo, que subsume lo particular y singular en lo universal; y el poder del soberano, en el que quedan reunidos los anteriores como autodeterminación, bajo la forma de monarquía constitucional. En tiempos de paz cada uno atiende a sus tareas y fines propios, pero en situaciones de emergencia, interna o externa, es la soberanía a quien se confía la salud del Estado con el sacrificio de las otras esferas del poder. Hegel considera que el derecho del monarca está fundado en la autoridad divina, de donde deriva su incondicionalidad.

⁹ Hegel, Guillermo Federico, *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*. Traducción de Angélica Mendoza. Buenos Aires, Claridad, 1937. § 258, pp. 220 – 221.

¹⁰ *Ibidem*, § 257, p. 220.

A diferencia de Rousseau, rechaza el concepto de soberanía popular como antítesis de la soberanía del monarca, ya que "el pueblo considerado sin su monarca y sin la organización necesaria y directamente ligada a la totalidad, es la multitud informe que no es Estado"¹¹. El monarca es esencialmente determinado en su dignidad por su nacimiento. La posibilidad de pensar la elección del monarca o algún tipo de relación contractual entre el monarca y el pueblo, resulta contrario a la idea de Eficacia.

El Estado como exclusivo ser para sí, es decir como individuo real e inmediato, entra en relación con otros Estados, cada uno de los cuales es autónomo frente a los otros. Dicha autonomía constituye "la primera libertad y suprema dignidad de un pueblo", de modo que la relación con el otro como negatividad exterior, lleva implícita la exigencia de reconocimiento. "Esta relación y su reconocimiento es un deber sustancial –el deber de conservar con el peligro y con el sacrificio de la propiedad y de la propia vida, y sin más de la opinión y de todo lo que está comprendido por sí mismo en el ámbito de la vida, a esa individualidad sustancial, la independencia y soberanía del Estado"¹². El momento ético de la guerra –como lo caracteriza Hegel– es necesario a fin de convertir la negatividad en individualidad propia y sustancial de la esencia ética. Frente a tal necesidad, los intereses de la sociedad civil, la propiedad y la vida, son considerados accidentales.

"La guerra ... constituye el momento en el cual la idealidad de lo particular alcanza su derecho y deviene realidad; ella consigue su más elevado sentido en que, por su intermedio ... la salud ética de los pueblos es mantenida en su equilibrio, frente al fortalecerse de las determinidades (sic.) finitas. ... las guerras providenciales han impedido agitaciones internas y consolidado el poder interno del Estado"¹³.

El sacrificio del particular por la individualidad del Estado es un deber general, que justifica la existencia de ejércitos permanentes y de "la clase del valor militar", caracterizada por "la entrega voluntaria de la realidad personal ... la obediencia y el abandono total del razonamiento particular"¹⁴.

¹¹ *Ibidem*, § 279, p. 248.

¹² *Ibidem*, § 324, p. 280. Cfr. § 331: "El pueblo como Estado, es el Espíritu en su racionalidad sustancial y en su inmediata realidad, constituye el poder absoluto sobre el territorio; por consiguiente, un Estado frente a otros es una autonomía soberana. Ser como tal para otro, esto es, ser reconocido por él, significa su primer y absoluto derecho", pp. 284 – 285.

Cfr. Hegel, Guillermo Federico, *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 8va. Reimpresión, 1991. Capítulo IV, A: "La autoconciencia es *en sí y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce". p. 113.

¹³ *Ibidem*, § 324, p. 281.

¹⁴ *Ibidem*, § 328, p. 283.

Al igual que los individuos, el Estado sólo adquiere realidad en relación con los demás Estados, a través del reconocimiento. Pero el reconocimiento exige, según Hegel, una garantía, consistente en la aceptación de los otros que deben reconocerlo y respetarlo en su independencia. Razón por la cual no resulta indiferente lo que sucede en el interior de otros Estados, por ejemplo con su nivel de cultura o con su religión, razones que podrían impedir la identidad universal que corresponde al reconocimiento y justifican, al mismo tiempo, relaciones asimétricas propias del colonialismo y neo-colonialismo.

La realidad inmediata en la que se particularizan las relaciones entre los Estados son los contratos o tratados; los que, de acuerdo con los fundamentos del Derecho Internacional, deben ser observados. Sin embargo, dado que la relación entre los estados tiene como base la propia soberanía, el cumplimiento de los tratados no depende de una voluntad universal instituida como poder por encima de ellos, sino de la voluntad particular de los Estados. Hegel critica el ideal kantiano de la paz perpetua. Considera inviable la unanimidad de los Estados, la que dependería de la voluntad soberana particular de cada Estado, razón por la que permanecería siempre como accidentalidad. “El conflicto entre los Estados –sostiene Hegel–, en cuanto las voluntades particulares no hallan una conciliación, sólo puede ser resuelto por medio de la guerra”¹⁵. El principio que justifica las guerras –así como los tratados–, no consiste en una finalidad filantrópica, sino en el bienestar ultrajado o amenazado del Estado en cuanto particularidad determinada.

En la relación entre los Estados se pone en juego su particularidad interna, de modo que su autonomía queda expuesta a la contingencia. El destino de los Estados constituye la dialéctica fenoménica de la finitud de los espíritus de los pueblos, sobre cuya base se produce el Espíritu Universal, ilimitado, que se muestra en la historia universal. En ella sólo vale el *derecho del Espíritu Absoluto*¹⁶.

“Puesto que la historia es la producción del Espíritu en la forma del acaecer de la realidad natural inmediata, los momentos del desenvolvimiento existen como principios naturales inmediatos ... Al pueblo a quien corresponde semejante momento como principio natural, le es confiada la realización del mismo en el avanzar de la conciencia de sí, que se despliega desde el Espíritu Universal. Este pueblo en la historia universal es, en esa época, el dominante – y sólo puede hacer época en ella una vez”¹⁷.

¹⁵ *Ibidem*, § 334, p. 286.

¹⁶ Cfr. Hegel, Guillermo Federico, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Op. cit: “Importa distinguir los principios que rigen las relaciones entre los Estados y el principio que rige sus relaciones en la historia universal. En esta sólo vale el *derecho del espíritu absoluto*; y sólo pueden existir aquí las relaciones que hacen prevalecer un principio superior del espíritu”, p. 126.

¹⁷ Hegel, Guillermo Federico, *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*. Op. cit, §346 y 347, p. 291.

Ahora bien, sólo los pueblos que han alcanzado su realización a través de la constitución del Estado, tienen existencia universal, válida para sí y para los otros. Mientras que los pueblos que no han alcanzado los momentos sustanciales del Estado, son considerados bárbaros, con la conciencia de un derecho desigual, carentes de soberanía y, por lo tanto, no son reconocidos.

1.3. Síntesis comparativa

	Modelo kantiano	Modelo hegeliano
Sujeto	Sujeto autónomo, capaz de orientar racionalmente su vida de conformidad con principios universales. En esto radica su dignidad intrínseca.	Como individuo sólo tiene objetividad, verdad y eticidad en cuanto miembro del Estado. Como pueblo adquiere sustantividad a través de la constitución del Estado.
Estado	Constitución republicana, basada en el sistema representativo y la división de poderes, a fin de garantizar la libertad e igualdad de los ciudadanos, que aceptan regirse por una legislación común.	El Estado es la forma más alta de organización social y política. "Es la realidad de la idea ética". Obedecer su voluntad es obedecer la propia voluntad. Se expresa en la Constitución que contempla la división de poderes, cuya síntesis es el poder soberano.
Antagonismo	El principal antagonismo se presenta entre los individuos como "insociable sociabilidad" y se supera mediante la instauración del Estado de Derecho. El antagonismo entre los Estados se supera mediante la instauración de una Federación de Estados Libres, cuya finalidad es suprimir la guerra y conducir a la paz perpetua. El antagonismo es un medio – motor de la historia– para descubrir lo que es claro para la razón: la necesidad de su superación.	El antagonismo entre los individuos que pertenecen a un pueblo se supera gradualmente en la familia, la sociedad civil y el Estado. El principal antagonismo se da en la relación entre los Estados. Implica la exigencia del reconocimiento y la necesidad del "momento ético de la guerra", que requiere el sacrificio de la realidad personal y el abandono del razonamiento particular. Las relaciones resultantes de la guerra son asimétricas.
Historia	La historia es concebida como la evolución progresiva y continua de las disposiciones originales de los hombres (en cuanto especie humana) a través de los antagonismos y de la superación de los mismos por la decisión racional de instaurar la paz.	El contenido de la historia es la idea proyectada en el elemento del espíritu, cuya naturaleza universal adquiere sustantividad en los pueblos. El pueblo al que es confiada la realización del espíritu universal es el dominante en una época. Los otros pueblos, carentes de sustantividad, no obtienen reconocimiento.

En síntesis, el modelo kantiano se apoya en los conceptos de 'autonomía' e 'igualdad' de los individuos como de los Estados. La constitución del Estado de Derecho y de la Federación de pueblos libres son condiciones de posibilidad, procedimientos, para garantizar la paz; ésta es, a su vez, condición para el pleno desarrollo de las disposiciones naturales de los hombres como ciudadanos del mundo. El acento está puesto en la universalidad de los aspectos formales y procedimentales, dejando a los sujetos –individuos o pueblos– la autodeterminación del ideal de vida buena.

Por otra parte, el modelo hegeliano considera que los individuos y los pueblos adquieren realidad sustancial en y por el Estado. Los individuos son subsumidos en la sustancia ética del Estado. La costumbre, en tanto hábito de lo ético, constituye su segunda naturaleza, de modo que los individuos son reconocidos por su pertenencia a un pueblo. Los pueblos constituidos como Estados logran el reconocimiento de otros Estados a través de la guerra, resultando relaciones asimétricas entre ellos.

Se trata de dos modelos de organización política, ello implica dos maneras de entender las relaciones entre los sujetos, sean personas y/o pueblos. En el primer caso esas relaciones se basan en la noción de dignidad intrínseca de las personas (fines en sí); en el segundo caso las relaciones se basan en la necesidad de reconocimiento que los pueblos, como sujetos de la historia, deben obtener arrancándolo a otros por medio de la guerra. La actualización y reformulación de los principales conceptos del modelo kantiano ha derivado en lo que se ha denominado "políticas de la dignidad", mientras que la revisión crítica del modelo hegeliano ha dado lugar a las llamadas "políticas del reconocimiento".

2. POSICIONES ACTUALES FRENTE A LA MUNDIALIZACIÓN: ENTRE EL RECONOCIMIENTO Y LA DIGNIDAD

En las últimas décadas del siglo XX, el debate se polarizó entre comunitaristas y procedimentalistas. Entre los primeros, en la línea moderada de reconducción del proyecto moderno en el sentido de cierto ejercicio del reconocimiento compatible con la forma de vida democrática, se destacan Charles Taylor, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre¹⁸. En términos generales estos autores comparten las siguientes posiciones: señalan de los límites del proyecto moderno; privilegian la historia y la tradición como fundamento de la normatividad; marcan su preferencia por la comunidad y los lazos de socialidad, frente a la afirmación del individuo como sujeto moral. En cuanto a la definición del punto de vista ético, dan preferencia a las formas de la sensibilidad frente al cognitivismo; consideran el carácter contextual del juicio

¹⁸ Otra línea marcadamente antimoderna está representada por Spaemann, Ritter, entre otros.

y el condicionamiento material, histórico y cultural de los valores y los criterios de valoración. Dado que la tradición determina el horizonte de comprensión moral, rechazan la separación entre lo justo - ético (público) y lo bueno - moral (privado). Recuperan la noción de 'felicidad' vinculada a una idea sustantiva del bien y a la práctica de las virtudes.

Por otra parte, entre los procedimentalistas cabe diferenciar, al menos, dos vertientes: una en la que se inscriben los representantes de la ética comunicativa, Karl Otto Apel y Jürgen Habermas, y otra que agrupa a quienes, como Jonh Rawls, proponen una renovación de la teoría del contrato social. Los primeros, partiendo del uso comunicativo del lenguaje elaboran una teoría de la acción comunicativa, que establece la diferenciación entre dos formas de racionalidad, la instrumental y la comunicativa. Ésta se basa en el reconocimiento recíproco de las personas como sujetos de argumentación. Dichos sujetos, respetando ciertas reglas para el discurso práctico, buscan alcanzar el consenso, el cual se diferencia del pacto estratégico o negociación por cuanto éste está basado exclusivamente en la racionalidad instrumental. Todo ello permite desarrollar una teoría de los Derechos Humanos, sostener la democracia participativa y favorecer la autonomía moral. El punto de vista neocontractualista, por su parte, sostiene el postulado de que las relaciones sociales adoptan la forma de contratos aceptados libremente y reconocidos públicamente. La noción de 'justicia' como equidad constituye el eje de sus reflexiones.

Ahora bien, cabe preguntarse ¿cómo juegan los conceptos de *reconocimiento* y *dignidad* en cada una de estas posiciones –comunitaristas y procedimentalista–? ¿Hasta qué punto favorecen o dificultan la reflexión acerca de la posibilidad de una 'polis' mundial? ¿Cuáles son los aportes que pueden ser críticamente aprovechados para esa reflexión? En lo que sigue se discurre, con la brevedad del caso, sobre las contribuciones de Charles Taylor y Jürgen Habermas.

Charles Taylor reflexiona sobre cierto estado de malestar en que estamos inmersos debido al individualismo, la primacía de la razón instrumental y la indiferencia en el plano político. Señala la necesidad de recuperar las fuentes olvidadas de la moral, especialmente el ideal de autenticidad, sin que ello signifique un regreso a un tiempo definitivamente pasado. Sostiene que la autenticidad de las identidades personales y culturales se genera y conquista dentro de horizontes de comprensión históricos y compartidos, que posibilitan el reconocimiento¹⁹.

En *La política del reconocimiento* sostiene la tesis de que "nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el *falso* reconocimiento de los otros". Tanto la falta de reconocimiento como su falsa atribución son causa de severos daños en la medida que oprimen o deforman la

¹⁹ Cfr. Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Piados, 1994.

identidad individual o de grupos. “El reconocimiento debido –afirma– no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital”²⁰. Tal necesidad se origina históricamente con el giro subjetivo característico de la modernidad. Tras el desplome de las jerarquías sociales basadas en el ‘honor’, es decir en la desigualdad y la preferencia; se impone el concepto moderno de ‘dignidad’, empleado en sentido universalista e igualitario. Los conceptos de ‘autenticidad’ y ‘originalidad’, aportados por Rousseau y Herder respectivamente, constituyen según Taylor momentos importantes en el giro subjetivo y le otorgan sentido moral. El primero señala la importancia de recuperar el auténtico contacto con la fuente interior de la moral y el segundo la necesidad que cada individuo tiene de ser fiel a sí mismo, por cuanto cada uno posee un modo original de ser humano. Esto último se aplica no sólo a los individuos, sino también a los pueblos, de modo que cada pueblo debe permanecer fiel a su propia cultura²¹.

Ahora bien, aun aceptando la importancia de abreviar en la fuente interior de la autenticidad y de ser fieles a la propia originalidad, es necesario admitir que aquello que se es –como individuos y como pueblos–, la propia identidad sólo se comprende a partir de la relación dialógica con los demás y de los intercambios con un mundo de significados y valoraciones compartidos. Según Taylor:

“Si queremos comprender la íntima conexión que existe entre la identidad y el reconocimiento tendremos que tomar en cuenta un rasgo decisivo de la condición humana que se ha vuelto casi invisible por la tendencia abrumadoramente monológica de la corriente principal de la filosofía moderna.

Ese rasgo decisivo de la vida humana es su carácter fundamentalmente *dialógico* ...

Siempre definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas”²².

Así entendida, la identidad no goza de reconocimiento *a priori*, éste se gana en el intercambio, pero puede ocurrir que el intento fracase. Según Taylor, “lo que surgió en la época moderna no es la necesidad de reconocimiento sino la ponderación de las condiciones en que el intento de ser reconocido puede fracasar”²³; de ahí la importancia que adquiere en el plano social lo que él llama la “política del

²⁰ Taylor, Charles, “La política del reconocimiento”, en: **El multiculturalismo y la política del reconocimiento**. Traducción de Mónica Utrilla de Neira. México, Fondo de Cultura Económica, 1993. pp. 43 y 45.

²¹ Cfr. Taylor, Charles, **Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna**. Barcelona, Paidós, 1996.

²² Taylor, Charles, “La política del reconocimiento”, Op. cit. pp. 52 – 53.

²³ *Ibidem*, p. 56.

reconocimiento igualitario". A nuestro juicio, habría en Taylor una toma de distancia respecto del modelo hegeliano del reconocimiento asimétrico y cierta utilización crítica del análisis moderno –más próximo al modelo kantiano– de las condiciones de posibilidad de un reconocimiento igualitario.

En la esfera pública, la política del reconocimiento igualitario ha llegado a significar dos cosas distintas: por un lado, desde el punto de vista de la política del universalismo se subraya la igual dignidad de todos los ciudadanos; por otro lado, desde la perspectiva de la política de la diferencia se insiste en que cada quien debe ser reconocido por su identidad única. Hay que notar que ambas perspectivas son de base universalista, lo que da lugar a no pocas confusiones. Sin embargo la diferencia se manifiesta cuando se atiende, por una parte, a lo que cada una demanda ser reconocido: o bien, ciertos derechos universales, o bien la identidad particular; y si se considera, por otra parte, la particular modulación del valor de la dignidad que subyace a cada demanda: en un caso el concepto de dignidad se inspira en la tradición kantiana, de acuerdo con la cual cada sujeto racional es capaz de dirigir su vida conforme a principios universales. Esa capacidad –potencialidad– es lo que iguala a los individuos y los hace merecedores de reconocimiento. En el otro caso se acentúa la capacidad de definir la propia identidad, como individuo y como cultura; de modo que lo que los hace merecedores de reconocimiento es precisamente aquello que los diferencia. En el primer caso se trata de establecer *procedimientos* que garanticen iguales posibilidades de desarrollo de las potencialidades, obligando a la sociedad política a permanecer neutral frente al modo de concebir los fines o ideales de vida buena; mientras que en el segundo caso se trata de una sociedad con metas compartidas que no permanece políticamente neutral, sino que asume un compromiso *sustantivo* con los fines de la vida.

Taylor sostiene que es posible trabajar la hipótesis de que "todas las culturas que han animado sociedades enteras durante algún periodo considerable tienen algo importante que decir a todos los seres humanos", y que "así como todos deben tener derechos civiles iguales ... así también todos deben disfrutar de la suposición de que su cultura tradicional tiene un valor"²⁴.

En síntesis, Taylor aboga por una reconceptualización de la esfera pública que atienda a la vez las demandas de igualdad de la democracia moderna y al reconocimiento de las particularidades de las tradiciones culturales y de las formas de identidad históricamente construidas. Su propuesta resulta interesante a la hora de resolver problemas de convivencia de grupos culturales diversos al interior de un Estado, apelando no sólo a la condescendencia o tolerancia pasiva, sino a un ejercicio hermenéutico que permita ampliar el propio horizonte de comprensión, hasta lograr una interpretación e, incluso, cierto aprecio por el sentido y los valores de otras culturas, reconociéndolas en su particularidad.

²⁴ *Ibidem*, p. 98 y 100.

¿De qué manera la propuesta de Taylor favorece la construcción de una 'polis' mundial? O más bien: ¿es deseable, desde un punto de vista como el suyo avanzar en dicha construcción? Es evidente que esta no es su principal preocupación. Sin embargo su aporte puede contribuir en la construcción de un punto de vista crítico frente a las características de los actuales procesos de globalización. Además, nos advierte que no es posible pensar la construcción de una 'polis' mundial con el sacrificio de las diversas formas de autocomprensión de los individuos y las comunidades.

No obstante, ha de tenerse en cuenta que se trata de una respuesta principalmente moral a un problema que no es sólo moral, sino que tiene fuertes connotaciones sociales, jurídicas y políticas. Kant advertía sobre el déficit de moralización que aqueja a los hombres, al parecer de manera crónica. De ahí su insistencia en la instauración de un orden jurídico –un Estado de derecho– que permitiera regir “incluso un pueblo de demonios ... (siempre que tengan entendimiento)”²⁵. En esta perspectiva sí es posible avanzar en una reflexión acerca de un ordenamiento jurídico global, como propone Habermas en su escrito sobre “La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años”²⁶.

Efectivamente, Habermas señala que Kant define negativamente el objetivo del orden legal: “no debe haber guerra”. Mientras el derecho internacional, como todo derecho en el estado de naturaleza, vale transitoriamente, el derecho cosmopolita, como el sancionado estatalmente, acabaría definitivamente con el estado de naturaleza. Sin embargo, Kant no concibe una obligación jurídica porque la federación que prevé no está pensada como asociación que adquiere cualidad estatal y autoridad coercitiva. Confía en la autovinculación moral, cuya garantía está dada por una filosofía de la historia en clave cosmopolita, que hace plausible al conciliación de la política con la moral a partir del “designio de la naturaleza”. Habermas, por su parte, considera que la asociación de naciones debe ser una organización jurídica y, por tanto, debe ser fomentada por una buena constitución.

Los argumentos que, según Kant, sostenían el interés por una asociación de naciones –la naturaleza pacífica de la república, la fuerza asociativa del comercio mundial y la función de la esfera pública política–, han sido históricamente falseados a lo largo de los siglos XIX y XX por las tensiones sociales que cargan la política interior con la lucha de clases; por la orientación de la política exterior en el sentido del imperialismo belicista; porque las empresas transnacionales y los bancos privados socavan la soberanía formal de los Estados nacionales; porque con la desnacionalización de la economía los Estados pierden control sobre las condiciones

²⁵ Kant, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, Op. cit. p. 38.

²⁶ Cfr. Habermas, Jürgen, “La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años”, en: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona, Paidós, 1999.

generales de la producción y sobre el mantenimiento y/o mejoramiento del nivel social de la población; porque la esfera pública, lejos de ser transparente y contar con los filósofos y los intelectuales como “enseñantes públicos del derecho”, está dominada por los massmedia, ideologizada y atravesada de intereses en pugna. Todo ello conduce a desconfiar de la autovinculación moral y a buscar la garantía de la paz en instituciones jurídicas supranacionales. “Tras el velo de la guerra total maquinada por Hitler se completó una ruptura en la civilización –dice Habermas– que ha provocado un estremecimiento mundial y ha exigido el tránsito desde el derecho internacional al derecho cosmopolita”²⁷.

La reformulación de la idea de la *paz perpetua* en relación con la actual situación mundial debe contemplar, según Habermas, los siguientes puntos:

- En primer lugar, el derecho cosmopolita debe estar institucionalizado de manera que vincule a los diferentes gobiernos. La comunidad internacional tiene que poder obligar a sus miembros, bajo amenaza de sanciones, a un comportamiento acorde con el derecho. Así, el sistema inestable de Estados soberanos se transformará en una Federación con instituciones que regulen jurídicamente el intercambio de sus miembros entre sí y controle el cumplimiento de las reglas.

- En segundo lugar, dado que el punto fundamental del derecho cosmopolita radica en que todo individuo es al mismo tiempo ciudadano del mundo y ciudadano de un Estado, el desarrollo histórico habría cumplido la exigencia kantiana ya que desde la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en 1948, no se ha confiado su protección a la sola ratificación nacional, sino que se han generado instrumentos propios para la constatación de las violaciones a los mismos.

- En tercer lugar, hay que contar con cierto margen de incertidumbre, pues si bien se puede comprender la actual situación mundial como una transición desde el derecho internacional al derecho cosmopolita, existen muchos signos que hablan de una recaída en nacionalismos estrechos. Además, los sistemas de comunicaciones y los mercados han establecido un sistema global “estratificado”, que vincula procesos de desarrollo y productividad progresiva con pauperización creciente, necesidades insatisfechas y agotamiento de los recursos naturales.

No obstante, Habermas se manifiesta optimista respecto de las posibilidades de avanzar en la institución del derecho cosmopolita en la medida que pueda lograrse consenso en torno a una conciencia histórica compartida acerca de la no sincronización de las sociedades que están obligadas a mantener una existencia pacífica; a un acuerdo normativo sobre los Derechos Humanos; y a una coincidencia sobre la concepción positiva y dinámica del estado de paz al que se aspira.

Ahora bien, la propuesta de Habermas no está exenta de sospechas, ya que tanto el Estado de derecho como el derecho cosmopolita, sostenidos en el criterio de la dignidad humana universal, pueden fomentar una determinada concepción de vida

²⁷ *Ibidem*, p. 160.

bueno. Una de las críticas más duras, formulada por Carl Schmitt, sostiene que el concepto de 'humanidad' es un instrumento ideológico especialmente manipulable y que la misma lógica está presente en la idea de una organización mundial, ya que favorecería el panintervencionismo, pervirtiendo así el objetivo al que debería servir. Frente a estas críticas Habermas advierte la necesidad de diferenciar la dimensión moral de la dimensión estrictamente jurídica que reivindica para su propuesta. Intenta mostrar que una teoría de los derechos correctamente entendida no es ciega frente a las diferencias culturales, pues desde el punto de vista jurídico la persona singular sólo puede ser protegida *junto con* el contexto de sus procesos de formación. Para ello hay que abandonar las interpretaciones paternalistas del sistema de derechos y comprender que la autonomía se adquiere en la medida que los sujetos se perciben como autores de las leyes a las que están sometidos como sujetos jurídicos privados. Siguiendo a Kant sostiene que todos los derechos tienen su fundamento en el derecho originario a iguales libertades subjetivas y que el "fundamentalismo" de los Derechos Humanos no se evita renunciando a ellos, sino mediante la transformación, en términos de derecho cosmopolita, del estado de naturaleza entre los Estados en un orden jurídico.

Ahora bien, las posiciones de Taylor y Habermas no resultan enfrentadas punto a punto, antes bien, con frecuencia sus tesis se solapan y resultan complementarias. Así por ejemplo ambos reconocen el carácter dialógico subyacente a la construcción de la identidad y el reconocimiento, aún en los casos negativos en que tal reconocimiento está ausente, es asimétrico o falso. En síntesis, el debate contemporáneo acerca de la primacía de las nociones de 'dignidad' o 'reconocimiento' aporta algunos criterios relevantes frente a la posibilidad de una 'polis' mundial. En primer lugar hay que señalar que todo intento enderezado a tal fin debe comenzar por reconocer las diversas formas de autocomprensión de individuos y comunidades. Es menester, además, evitar que la problemática permanezca planteada exclusivamente en el terreno de la moral, pues los conflictos a superar son de naturaleza social y su resolución exige decisiones políticas. Asimismo se considera oportuno defender un punto de vista principalmente jurídico según el cual la Asociación de Naciones esté basada en una buena constitución supranacional que haga efectivo el derecho cosmopolita sustentado en principios universales. Pero, al mismo tiempo, hay que alertar acerca de que el postulado universal de la dignidad humana puede resultar asociado ilícitamente a una concepción determinada de vida buena –coincidente con el modelo occidental capitalista–, abriendo las puertas a la intervención en asuntos internos de unos Estados por otros, dando pábulo a una negación del principio de reconocimiento igualitario. [No estamos diciendo que organismos supranacionales, como la Corte Penal Internacional no puedan intervenir en casos concretos como los crímenes de lesa humanidad; sino que la intervención la realicen unos Estados sobre otros respondiendo a intereses falsamente universalizados como los del mercado o la bolsa].

3. PARA UNA 'POLIS' MUNDIAL PENSADA DESDE EL SUR

Pensar una 'polis' mundial es tanto como pensar las condiciones de posibilidad para que cada uno de los seres humanos pueda ser ciudadano del mundo. La ciudadanía consiste, en su acepción más amplia, en el conjunto de derechos y deberes, garantías y protecciones que en orden a la vida privada y pública son reconocidas a los ciudadanos. En el caso de la 'polis' mundial se trata de reconocerlos para todos los hombres en cuanto ciudadanos del mundo. Ahora bien, el proceso de mundialización que se inició con la modernidad, podría ser interpretado como la historia de las luchas por la afirmación de esta posibilidad, en contra de las sucesivas negaciones de la misma.

"La mundialización –nos dice Arturo Roig– tuvo sus inicios con la conquista europea de las tierras americanas. Fácil es, pues, definir este vasto fenómeno como un proceso de ocupación del globo terrestre justificado por sucesivas ideologías de diversa intensidad y amplitud, pero todas organizadas sobre relaciones asimétricas entre los imperios de turno y las colonias o neocolonias, según los casos, como uno de los hechos más notables de repercusión hasta nuestros días. En los siglos XVI y XVII se habló de Evangelización; en el XVIII y XIX, de Civilización; en el XIX y parte del XX, de Progreso; más tarde se invocó al desarrollo, prolongado a su modo por lo que ahora llaman globalización"²⁸.

En efecto, como se señaló al comienzo, la mundialización ha seguido el ritmo de la expansión de los mercados y la acumulación de riquezas, acompañada de un brutal desconocimiento (no – reconocimiento) de culturas organizadas en torno a valoraciones y formas de racionalidad diferentes. Piénsese especialmente en las culturas originarias de nuestra América. Esta situación fue advertida y denunciada desde los inicios del proceso de mundialización. Así por ejemplo, Fray Bartolomé de las Casas ante situaciones concretas de negación de la dignidad y/o falseamiento del reconocimiento, afirmó el principio de *igualdad* del género humano, afirmación que podría considerarse como antecedente de las actuales teorías del reconocimiento igualitario. Ahora bien, cabe preguntarse ¿a qué está referido el concepto de igualdad? Como se sabe, se trata de un concepto que sólo adquiere significación cuando se pone en relación con algo diferente de sí mismo. Se podría, en principio, considerar que se trata del igual reconocimiento de *las necesidades y de los modos de satisfacerlas*, los cuales están cultural y socialmente condicionados.

En efecto, además de las nociones de dignidad y reconocimiento, hay otros conceptos que si bien no juegan papel importante en las teorizaciones de Taylor y Habermas, ocupan lugares claves en las discusiones de autores iberoamericanos. Tales los conceptos de *necesidad, explotación y dominación*.

²⁸ Roig, Arturo Andrés, "Globalización y filosofía latinoamericana", en: Rico, Álvaro y Acosta, Yamandú (Compiladores), *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia*. Montevideo, Nordan, 2000. p. 45.

En el célebre escrito de José Martí **Nuestra América** puede leerse: “Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la injusticia acumulada en los libros, porque no se la administra de acuerdo con las necesidades patentes del país”²⁹. En esta imagen se puede apreciar, como lo ha señalado Arturo Roig, una forma específica de ejercicio dialéctico: la dialéctica de la emergencia, cuyo punto de partida está dado por el reconocimiento de las propias *necesidades*. La primera necesidad es precisamente la de afirmarse como valiosos y el considerar valioso el propio conocimiento³⁰. Se trata, en otras palabras, del *reconocimiento* de la propia *dignidad*; pero éste sólo es posible sobre la base del mutuo reconocimiento, es decir del reconocimiento del otro en su diferencia, en virtud de que la dignidad humana es un fin. Lo dicho vale tanto para las relaciones entre individuos como entre pueblos y culturas. La determinación de las propia necesidades y su objetivación, especialmente a través del lenguaje, contribuyen a definir los criterios para su satisfacción, los que están siempre culturalmente modelados.

El mexicano Luis Villoro, entre otros, ha sostenido que una cultura es auténtica cuando está dirigida por proyectos que responden a necesidades básicas colectivas y cuando expresa creencias, deseos y valoraciones compartidas. En situaciones de dominación, la identidad se ve menoscabada y se hace imperiosa su búsqueda, no como algo ya dado que se recibe por legado, sino como conjunto de prácticas sociales diversas en torno a un proyecto común coherente con las necesidades reales. Lo contrario sucede cuando una cultura está dirigida por proyectos que responden a necesidades de una situación distinta de la que viven sus miembros. En tal situación se produce una mixtificación de valores que Salazar Bondy ha caracterizado como ‘cultura de la dominación’.

Si la vida del grupo se encuentra afectada en su estructura básica, padeciendo deficiencias o desequilibrios en su desarrollo, o si por el contrario se desenvuelve en equilibrio y sin trabas, la cultura propia de dicho grupo presentará los rasgos significativos correspondientes. Las condiciones materiales de desarrollo y la cultura se encuentran mutuamente articuladas. Así, la situación de subdesarrollo, que caracteriza a los países de América Latina y el Tercer Mundo, donde prevalecen relaciones de dominación interna y externa, con profundos desequilibrios sociales, falta de integración e incapacidad para afirmar un poder de decisión propia, se expresa a través de una *cultura de la dominación*³¹. ‘Dominación’ significa una relación entre hombres o entre grupos por la cual un determinado hombre o grupo tiene

²⁹ Martí, José, *Nuestra América*, en: **Obras Completas**, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975. vol. VI, p. 18.

³⁰ Roig, Arturo Andrés. “La dignidad humana y la moral de la emergencia en América Latina”, en: **Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo**. Mendoza, Argentina, EDIUNC, 2002. pp. 107 a 130. Ver también *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

³¹ Cfr. Salazar Bondy, Augusto, “Cultura y dominación”, en: **Educación y cultura**. Buenos Aires, Búsqueda, 1979.

sobre otros un poder que le permite decidir sobre su vida y, sin destruirlo, ponerlo a su propia disposición, anexárselo, arrebatárle parte de su ser. Se trata de una relación de reconocimiento asimétrica, enmarcable dentro del modelo hegeliano, que va en contra de la posibilidad de una ciudadanía mundial.

Más allá de la diversidad de culturas enraizadas en tradiciones diferentes, o de la especificidad de cada región, o aun de las disímiles características nacionales, la dificultad para promover la unión de los grupos bajo el común denominador de la ciudadanía mundial radica en las desigualdades sociales; es decir, en una profunda oposición de clases por la que resultan discriminadas y marginadas grandes masas iletradas, mientras se alimenta, por otro lado, una cultura refinada y exclusiva. Tal desequilibrio se encuentra directamente vinculado a las oposiciones existentes en la base social y económica de los países periféricos. Incluso el lenguaje, que por su índole simbólica traduce la vida de un grupo social y la comunica, opera como medio de difusión y consolidación de las formas defectivas de existencia. Pero, al mismo tiempo, las pone al descubierto, vehiculizando formas de emergencia social y cultural. Leopoldo Chiappo utiliza el concepto de cultura en emergencia para referirse al trance en que, en un mismo movimiento, una cultura vive y expresa una crisis, eclosionando como novedad humana. En sentido semejante, pero acentuando la dimensión ético-política en el marco del debate contemporáneo, Arturo Roig habla de moral de la emergencia, caracterizándola como una forma de "pensamiento fuerte" que pone en tela de juicio las totalidades opresivas, mostrando sus grietas³².

Por otra parte, pero en la misma dirección, Pablo González Casanova ha sentenciado que "el síndrome colonialista implica un peligro para la sobrevivencia de la humanidad", y para impedirlo es prioritario hacerse cargo del "vacío intelectual, teórico, informativo y emocional, que existe en los países del centro sobre la explotación creciente de la periferia: es necesario superar ese desconocimiento en el orden político y, por lo menos, en el orden del rigor científico más elemental"³³.

Uno de los principales problemas para la concreción de una 'polis' mundial es precisamente la explotación. Problema sobre el cual se ejercen todo tipo de presiones para que ni siquiera aparezca en su problemática. Para encararlo, no bastan medidas técnicas o humanitarias, sino decisiones políticas y acciones sociales que impongan su planteamiento a nivel científico. Según González Casanova, "la creación de un nuevo orden económico y jurídico mundial tendrá que reconocer a fuerzas que luchan por una salida negociada sobre la base del fin de la explotación y la

³² Cfr. Salazar Bondy, Augusto, *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Edición de Helen Orvig y David Sobrevilla. Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995. El concepto de "moral de la emergencia" es trabajado por Arturo Andrés Roig en: *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Op. cit.

³³ González Casanova, Pablo. "El colonialismo global y la democracia", en: AMIN, Samir y González Casanova, Pablo (Dir.), *La nueva organización capitalista mundial vista desde el sur. II. El Estado y la política en el sur del mundo*. Barcelona, Anthropos, 1996. p. 35.

dominación colonial en sus varias formas”³⁴. Una de las vías consiste –en el caso de América Latina– en la formación de bloques regionales y subregionales inspirados en el ideal bolivariano de la unión latinoamericana.

En este último sentido es oportuno recordar una advertencia del puertorriqueño Eugenio María de Hostos, quien en su **Tratado de Sociología** (1904) distinguió dos tendencias acerca de un posible Estado internacional: “Una *jurídica, filosófica, filantrópica*; y otra *práctica, política, de mera oportunidad y conveniencia*. La primera – dice– personificada por algunos de los mejores filántropos y pensadores de Europa y América, ha trabajado por crear, ya que no el Estado internacional, por lo menos vínculos de leyes internacionales que sometieran a todos los Estados de la civilización al principio de arbitraje. La otra tendencia que involuntariamente ha propendido al mismo o semejante fin, ha estado representada precisamente por los Estados más ambiciosos, por los que más habían intentado contra la paz internacional, y por los que más habían escandalizado el sentido común del siglo XIX”³⁵. Las tendencias descritas por Hostos están en correspondencia con las tradiciones básicas en materia de relaciones internacionales que aún tienen vigencia: por una parte la que tiende a organizar la convivencia entre los estados sobre la base de leyes, instituciones y diplomacia; aspirando a desarrollar la comunidad humana a partir del respeto de ciertas normas elementales, como es el caso de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Por otro lado, aquella que enfatiza el estado de tensión constante y la anarquía en las relaciones entre los estados en la medida que cada uno de ellos persigue intereses egoístas. Tendencia que todavía *escandaliza el sentido común*. Cada una de estas perspectivas dan lugar a diferentes análisis de los complejos procesos de globalización y abren la posibilidad de aspirar a la concreción de objetivos diferentes.

De acuerdo con la primera tendencia caracterizada por Hostos es posible sostener la posibilidad de una integración planetaria sustentada desde el punto de vista filosófico, en el reconocimiento de la dignidad intrínseca de los hombres y de los pueblos; desde el punto de vista jurídico, en la vigencia de los derechos inalienables y en la protección de los mismos a través de instituciones supranacionales; desde el punto de vista filantrópico, en el desarrollo de prácticas solidarias entre los Estados y en la resolución no violenta de los conflictos.

En síntesis, éste es el mundo que habitamos y que necesitamos conservar para cobijo de la humanidad. Pensar desde el sur la posibilidad de una ‘polis’ mundial implica:

³⁴ *Ibidem*, p. 38.

³⁵ Hostos, Eugenio María de. **Tratado de Sociología**. Prólogo de José Luis Méndez. Edición anotada y revisada por Julio César López y Vivian Quiles Calderín. Río Piedras, Puerto Rico, Edición del Instituto de Cultura Puertorriqueña y de la Universidad de Puerto Rico, 1989. p. 255 – 256.

- en el plano del debate teórico, la articulación crítica de los conceptos de *reconocimiento y dignidad* con los de *necesidades, explotación y dominación* a fin de proveer un marco interpretativo adecuado a la condición de ciudadano del mundo;
- en el terreno de las prácticas socio-culturales, tomar como punto de partida el reconocimiento de todas las necesidades materiales y simbólicas de los hombres y las culturas que tengan como fin la realización de la humanidad y vehicular los medios para su satisfacción;
- en el plano jurídico-político, avanzar en la organización de un sistema de Derecho Cosmopolita que posibilite “el desarrollo de las disposiciones naturales” de todos y cada uno de los hombres de acuerdo con la objetivación de las propias necesidades, y que ponga límites a las formas de explotación de las personas y los pueblos.