

Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un gobierno mundial

Cosmopolis. Outlook and risks of a world government

*Delio Maya Barroso**

Fecha recibido: 20/08/09
Fecha aceptado: 10/09/09

Autor: Danilo Zolo

Editorial: Paidós.

Ciudad: Barcelona, España

Año: 2000

Número de páginas: 266

Cosmópolis es una obra académica que aporta una interesante reflexión sobre los riesgos de concebir la paz mundial como el resultado de la actuación de organizaciones internacionales con los suficientes poderes para intervenir en los conflictos internacionales o de atribuir dicha labor a las potencias mundiales con capacidad para imponerse por la fuerza¹. En ella el profesor Zolo formulará

* Abogado. Especialista en Ética y Filosofía Política. Estudiante de Doctorado en “Problemas Actuales del Derecho Público y Privado en la Europa del siglo XXI” Facultad de Derecho. UPV/EHU. Docente de tiempo completo, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Contacto: dmayab@gmail.com.

1 La reseña que acompaña a la presente entrevista está basada en parte, y de allí toma algunos párrafos textuales, en otro texto que he escrito a propósito del texto del profesor Zolo, titulado: El “pacifismo débil”: Una lectura desde la perspectiva colombiana. *Revista Cultural UNILIBRE*. Año. 6. N.º 1, p. 107–125, mayo de 2007.

una alternativa a las típicas teorías del *pacifismo absoluto* y el *pacifismo institucional*.

En sus palabras se trata de “...abandonar la lógica del centralismo jerárquico que predomina en la Carta de las Naciones Unidas y caminar hacia un «pacifismo débil» –que privilegie la autoorganización, la coordinación y la negociación”. Tal *pacifismo débil* es una propuesta excluyente de toda posibilidad de *hacer la guerra a la guerra*. Consecuente con esto, la mejor forma de actuar frente a la guerra es “... con medios «débiles», o lo que es lo mismo, con formas básicamente no militares de diplomacia preventiva y con «rituales de pacificación»”.

Esto es, en una forma más amplia, un *intervencionismo débil*. Así, contrario al globalismo, el antiglobalismo que él defiende “...parte de la idea de que cualquier intento de concentrar el poder político en manos de las actuales instituciones supranacionales (y por ende de las grandes potencias) debe combatirse, al menos mientras persista la actual tendencia que agudiza día a día la actual disparidad de poderes, de riquezas y de recursos científicos-tecnológicos entre las naciones del mundo. En positivo, el antiglobalismo propone revalorar las identidades étnico-nacionales en nombre del pluralismo, de la complejidad y de la diferenciación cultural, concebidos no como obstáculos al progreso de la racionalidad política y jurídica sino, por el contrario, como un patrimonio antropológico evolutivamente precioso”.

La comunidad internacional, siguiendo la lógica discursiva anterior, debería asumir dos actitudes generales frente a los que están en conflicto:

- 1) Aislar políticamente a los contendientes, sometiéndolos así a una forma de custodia externa, en un intento de obligarles a aceptar una solución negociada al conflicto. Evitando ... entrar en guerra con los contendientes; esto es, no debería, como hizo en la guerra del Golfo, añadir mayor violencia, por muy legitimada internacionalmente que estuviese....

2) Establecer instituciones descentralizadas, regionales y subregionales que permitan ejercer una diplomacia no coercitiva. Esta es la única manera de evitar el riesgo del efecto de atomización y escisión engendrado por los particularismos étnico-nacionales conducentes a una *guerra civil mundial*.

Según el profesor Zolo, el cosmopolitismo impone una visión de *sociedad civil global* y *Estado mundial* que a su vez sostiene la pretensión de construir o promover una *ciudadanía universal*, *constitucionalismo mundial* y *democracia transnacional*, que acumula y concentra el poder en torno a un subsistema político de corte occidental y liberal. Tal cosmopolitismo resulta claramente intervencionista, autoritario, y abiertamente homogeneizador, en detrimento de la pluralidad de sociedades y formas de vida.

Frente a ese tipo de cosmopolitismo debe surgir una filosofía política que en vez de un solo orden permita distintos *regímenes internacionales*, *capaces de coordinar los asuntos de la política internacional según una lógica sistémica de «gobernación sin gobierno»*, es decir, “estructuras normativas y formas de liderazgo difusas y policéntricas [...] una transición desde la lógica del Leviatán hasta la de mil cadenas frágiles de Liliput: de un pacifismo cosmopolita a un «pacifismo débil»”. Un *intervencionismo débil* de este tipo implica una lógica de intervención distinta, para nada impositiva o violenta en exceso.

La conclusión a la que llega el profesor Zolo es algo polémica, pero de sumo interés, la alternativa a la guerra, no es su eliminación total, pues tal propuesta es irreal, sino *...definir medidas correctoras y posibles equivalentes funcionales a la guerra que logren que la agresividad y el conflicto no resulten destructivos, o al menos no tan ferozmente destructivos, sin aspirar realmente a la supresión de estos fenómenos*. La tarea es muy distinta a la de hacer la guerra a quien hace la guerra, sino “...el establecimiento de «estructuras sociales» capaces de operar como estructuras «debilitadoras de la agresividad»”. Ello consiste en aplicar *rituales pacificadores* inhibidores de la violencia. (El mo-

delo de pacificación utilizado por Zolo es tomado de la etología). Reconoce el profesor Zolo que “...cualquier intento de concebir una reactivación cultural de estos mecanismos pacificadores e inhibidores de la agresividad requeriría, es obvio decirlo, unas instituciones infinitamente más sofisticadas y complejas que a todas luces resultarían bastante más costosas...”. Aun así, nos dice que no hay que echar en saco roto el conocimiento de esta posibilidad. El *pacifismo débil* que nos propone consiste, en suma, en “...trabajar el conflicto en lugar de imponer soluciones violentas desde fuera”.

Cosmópolis es una obra que, como se ha dicho, introduce una importante variable al debate sobre el papel de organizaciones internacionales como la ONU y las grandes potencias en el orden internacional. Una lectura crítica de esta obra se hizo en el curso de Filosofía del Derecho (Primer semestre de 2009) y de allí surgió el cuestionario de la entrevista que se ha formulado al profesor Danilo Zolo (ver entrevista a continuación).

Como docente de la asignatura deseo resaltar el valor pedagógico de tal ejercicio: sugerir a los estudiantes la lectura del texto con el objetivo de ser debatido con el docente, pero formulando también interrogantes a los que sería preferible respondiera directamente el autor del escrito. Como es obvio, esto no siempre será un ejercicio posible, pero cuando lo es, ya sea por el contacto entre docente y el autor o por la generosidad de este último, o ambas, como ha sido el caso, los resultados son gratificantes.

Ética de la liberación: en la edad de la globalización y exclusión

Ethics of liberation: at the age of globalization and exclusion

*Dayanna Sánchez Rodríguez**

Fecha recibido: 30/04/2009

Fecha aceptado: 28/08/09

Autor (es): Dussel, Enrique

Editorial: Editorial Trotta

Ciudad: Valladolid, España

Año: 2002

Número de páginas: 664

Ética de la liberación: en la edad de la globalización y la exclusión fue escrita por Enrique Dussel, filósofo latinoamericano nacido en Mendoza, Argentina, en 1934. Radica desde 1975 en el exilio en México, licenciado en filosofía (1957), Doctor en Filosofía (Complutense, Madrid, 1959), licenciado en Ciencias de la Religión (Instituto católico, París, 1965), doctor en Historia (La Sorbonne París, 1967), Doctor honoris causa (Fribourg, Suiza, 1981) y en la Uni-

* Magíster en Estudios Latinoamericanos de la Pontificia Universidad Javeriana. Especialista Superior en Integración Andina de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Sucre, Bolivia. Profesional en Relaciones Económicas Internacionales. Docente de tiempo completo, Coordinadora de investigaciones y editora publicación científica (Revista *Criterios: Cuadernos de Ciencias Jurídicas y Política Internacional*) de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad de San Buenaventura. Directora del Grupo de Investigación "Integración Latinoamericana: Retos y Perspectivas". Catedrática de la Universidad Autónoma de Colombia. Contacto: dayannasanchez7@gmail.com

versidad Mayor de San Andrés (La Paz, Bolivia, 1995). Profesor de Ética (Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana/Iztapalapa), y en la UNAM (México), Coordinador de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL).

Considerado como uno de los grandes exponentes del pensamiento filosófico latinoamericano. Autor de una gran cantidad de libros. Su pensamiento recorre temas como: teología, política, filosofía; incluyendo ética, filosofía política, estética y ontología. Ha sido crítico de la posmodernidad o tardomodernidad apelando un nuevo momento denominado transmodernidad. Ha mantenido diálogo con filósofos como Apel, Vattimo, Habermass, Rorty, Lévinas; siendo un crítico del pensamiento contemporáneo.

La *Ética de la liberación* es una obra fundamental de teoría moral con múltiples conexiones a los grandes paradigmas de la ética filosófica y a las principales posiciones de la filosofía contemporánea. Dussel parte de la necesidad de reconocer que Nos encontramos ante el hecho masivo de la crisis de un «sistema mundo» que comenzó hace 5000 años, y que se está globalizando hasta llegar al último rincón de la tierra, excluyendo, paradójicamente, a la mayoría de la humanidad. Por esto, *Ética para la liberación* busca pensar esta situación filosófica y racionalmente, desde la ética como la vida humana desde una realidad concreta, y desde la cual es posible la liberación.

Es por ello, que para Enrique Dussel, la tesis principal del libro es que el vivir no se puede reducir a la supervivencia simple sino debe perseguir el desarrollo de la vida humana como objetivo prioritario, esta es la razón de toda moral. Por lo anterior, el objetivo central de la *Ética de la liberación* es plantear luchas por el reconocimiento de las víctimas. Es decir, la ética de la liberación fundamenta y legitima, pudiendo dar una cierta orientación, desde criterios y principios éticos, en la cotidianidad, para el ejercicio de la praxis de la liberación, desde las víctimas, de normas, acciones, microestructuras,

instituciones o sistemas de eticidad, sin deber esperar el tiempo de las revoluciones cuando éstas son «imposibles».

Teniendo en cuenta que dicha ética parte de la vida cotidiana permite clarificar y justificar los argumentos a favor de un proceso liberador. Tiene una función estratégica porque brinda procesos de aprendizaje de la conciencia crítica, en la organización política, económica, social de los movimientos sociales emergentes en la sociedad civil.

La pretensión de la ética de Dussel se configura perfectamente en el entorno actual enmarcado por la dicotomía globalización-exclusión y por el escenario que ha provocado este modelo neoliberal. La muerte de las mayorías exige una ética de la vida, y sus sufrimientos nos mueven a pensar, justificar su necesaria liberación de las cadenas que las apresan.

Estas ideas son esbozadas magistralmente mediante el desarrollo de dos variables fundamentales, *las altas culturas y el sistema interregional* y la segunda, *el sistema mundo: Europa como centro y su periferia, más allá del eurocentrismo*.

Las altas culturas y el sistema interregional, busca tener una comprensión de la modernidad desde otro horizonte histórico, desde el cual se critica la periodicidad tradicional de la historia antigua, medieval y moderna, que es la visión heleno y eurocéntrica. Así mismo, se menciona cómo la historia de las eticidades se relaciona con la evolución de los sistemas interregionales y sus cuatro principales estadios.

Por tanto, las eticidades de la humanidad se fueron generando en torno y desde un sistema asiático-africano-mediterráneo que desde el siglo XV es, por primera vez, un sistema mundial. Por otra parte, la maduración de las eticidades fueron alcanzando grados suficientes de desarrollo, lo que permitió éticas cada vez más conscien-

tes de su universalidad (desde las egipcio-mesopotámicas hasta la segunda escolástica del siglo XVI con un Francisco Vitoria, en el siglo XVIII con un Kant o en el XX con un Apel o Habermas) y, al mismo tiempo, categorías ético-críticas de gran radicalidad (desde las desarrolladas míticamente ante el esclavismo en Egipto o la ética de la justicia de Hammurabi, hasta las de Bartolomé de las Casas en el siglo XVI, Marx en el XIX o la Ética de la Liberación en la actualidad¹

El sistema mundo: Europa como centro y su periferia, más allá del eurocentrismo, plantea el desarrollo de los dos paradigmas de la modernidad, el primero propone que el fenómeno de la modernidad es exclusivamente europeo, el cual inicia en la Edad Media y se difunde posteriormente en todo el mundo, esta tesis es comúnmente denominada *paradigma eurocéntrico*. El segundo, concibe la modernidad como fenómeno del sistema como centro-periferia, consecuencia de la incorporación de Amerindia y de la centralidad que este descubrimiento le otorgó a Europa, posicionándola por encima del mundo indio, chino y musulmán. Es decir, España inicia este primer sistema-mundo, con un centro (Europa central) y con la formación social de periferias (Europa oriental y la América española).

Dicha concepción de que la génesis de la superioridad de Europa es fruto solamente de una superioridad interna acumulada en la Edad Media sobre las otras culturas, es derrocada por este paradigma, ya que la colonización e integración de la Amerindia a los dominios españoles, entrega la verdadera ventaja comparativa a Europa, por tanto la modernidad es fruto exclusivo del descubrimiento de 1492.

Sin embargo, sería útil preguntarnos por qué España y no China o Portugal, Dussel responde a este cuestionamiento magis-

1 Dussel, Enrique (1998), Historia Mundial de las Eticidades, En: *Ética de la liberación: En la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Valladolid, España. p. 20.

tralmente, China y Portugal no accedieron a los territorios amerindios por encontrarse en el extremo oriente del sistema interregional, por mirar hacia su centro (hacia la India occidental), en contraposición, España cruzó el océano Atlántico, ignorando el centro de Asia central, encontró la Amerindia y rompió el paradigma medieval, inaugurando lentamente la primera hegemonía mundial. Por tanto, la ética de la liberación debe situarse el análisis no solo del centro del sistema sino desde la periferia, en aras de obtener una visión planetaria del acontecer humano.

Dussel menciona que históricamente el papel de la periferia en la construcción de la modernidad ha sido minimizado, tanto en su origen (1492 con el descubrimiento de América) como en su crisis a finales del siglo XX. Dicha crisis se sustenta en que la modernidad se encuentra hoy ante la imposibilidad de subsumir las poblaciones, las economías, las naciones, las culturas que atacó agresivamente desde su origen, excluyéndolas de su horizonte y sometiénolas a la miseria. Esta imposibilidad es consecuencia de la violación de los dos principales límites de esta modernidad excluyente y centralista, *la muerte de la vida en su totalidad*, por el uso indiscriminado de una tecnología antiecológica utilizada para incremento de la tasa de ganancia y la destrucción de la misma humanidad, la pobreza como límite absoluto del capital.

Teniendo en cuenta este panorama, la ética de la liberación reflexiona acerca de la ubicación geopolítica de la filosofía (centro o periferia) y de la universalidad del mismo concepto y desarrollo de la modernidad. Dussel, determina que la modernidad es consecuencia de una continua dialéctica de impacto y contraimpacto, efecto y contraefecto del centro de Europa-y la periferia-Amerindia, situación por la cual no se puede caracterizar como universal.

La exclusión de las culturas periféricas y la interpretación de sus percepciones con altos componentes subjetivos europeos genera-

ron este proyecto filosófico de liberación contradiscurso que nace en la periferia y enfrenta la filosofía europea o norteamericana que ha confundido su europeidad concreta con su desconocida función de filosofía-centro durante cinco siglos.

Esta *ética de la liberación*, es una ética de la corporalidad y de la vida que debe liberarse del eurocentrismo con altas pretensiones universales. El reconocimiento de la dignidad de otros discursos de la modernidad fuera de Europa es un hecho práctico que la ética de la liberación intenta tornar inevitable, visible, perentorio. El reconocimiento del discurso del otro, de las víctimas oprimidas y excluidas, es ya el primer momento del proceso ético de liberación de la filosofía

En conclusión, Dussel parte de las teorías de la dependencia, como sustento de una necesaria liberación nacional y popular. Se trata sobre todo de la posibilidad de un desarrollo autónomo que presupone un proceso de liberación política la cual, por su parte, debe comprender una democratización interna, es decir, una amplia participación de todos los movimientos populares así como la conquista de la capacidad de negociación en el campo de la política internacional. Sólo a partir de esta base se puede comenzar con el segundo objetivo de la lucha de liberación, es decir, la construcción de un propio modelo de desarrollo, aislado de los intereses de los centros de poder. En concreto, Dussel presenta la urgencia de un proceso de autodeterminación político, económico, social y cultural del tercer mundo frente a los centros occidentales de producción cultural.