

Ética cosmopolita para la convivencia internacional

EMILIO MARTÍNEZ NAVARRO*

Resumen: El contraste entre la mera coexistencia y la convivencia entre los pueblos exige la formulación de los principios de una ética cosmopolita para las relaciones internacionales y el compromiso creciente con tales principios. Este trabajo expone las líneas generales de esta ética considerándola como una de las éticas aplicadas que recientemente se están desarrollando con éxito en diversos campos de la vida social moderna. En ese contexto, el concepto de ética aplicada como hermenéutica crítica ofrece una buena base para formular los principios de una ética cosmopolita para la convivencia internacional.

Palabras clave: Ética, cosmopolitismo, paz, relaciones internacionales, convivencia entre los pueblos, desarrollo humano, derechos humanos.

Abstract: The contrast between the mere coexistence and the living together of the peoples calls for the formulation of the principles of a cosmopolitan ethics principles for international relations and for a growing commitment with these principles. In this article I shall outline this ethics regarding it as one of the applied ethics that are recently being developed successfully in a number of fields of modern social life. In this context, the concept of applied ethics as hermeneutic critical ethics offers a good base for the formulation of the principles of a cosmopolitan ethics for international togetherness.

Key words: Ethics, cosmopolitanism, peace, international relations, life together of peoples, human development, human rights.

1. Una ética cosmopolita es posible

El Diccionario recoge un total de tres acepciones diferentes para el adjetivo «cosmopolita», todas ellas muy vinculadas con su significado etimológico de «ciudadano del mundo». Conforme a la primera, una «ética cosmopolita» sería el *ethos* propio de «la persona que considera a todos los lugares del mundo como patria suya». Conforme a la segunda, la «ética cosmopolita» sería el *ethos* «que es común a todos los países o los más de ellos». Y conforme a la tercera, la «ética cosmopolita» sería el *ethos* propio de quienes son capaces de adaptarse a vivir en cualquier rincón del ancho mundo, dado que «el hombre es cosmopolita», según dice el propio Diccionario (puesto que el término *cosmopolita* se aplica, en esta tercera acepción, «a los seres o especies animales y vegetales aclimatados a todos los países o que pueden vivir en todos los climas»)¹. En este artículo vamos a

Fecha de recepción: 20 mayo 2003. Fecha de aceptación: 25 junio 2003.

* Profesor Titular de Filosofía Moral. Universidad de Murcia. Correo electrónico: emimarti@um.es. Autor de: *Solidaridad liberal: la propuesta de John Rawls*, Granada, Comares, 1999; *Ética para el Desarrollo de los Pueblos*, Madrid, Trotta, 2000 y *Ética y Derechos Humanos en la cooperación internacional*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2002 (con Xabier Etxeberria y Alejandro Teitelbaum).

1 Diccionario de la R.A.E., 21ª ed., Madrid, 1994, p. 587.

referirnos en especial a la segunda acepción, sobre todo en la medida en que un *ethos* común a todos los países es la base necesaria para la convivencia entre todos ellos.

¿Qué elementos podrían configurar una ética cosmopolita que a partir de ahora sirviera para orientar la convivencia entre los pueblos de todo el planeta? Me refiero a la posibilidad de un marco normativo, no jurídico sino ético, bien argumentado, que pudiera ser aceptable por la mayor parte de los sujetos éticos, para orientar el comportamiento de todos los pueblos de la Tierra en sus relaciones mutuas, con el objetivo compartido de convivir en paz. Esta cuestión no es nueva en la historia del pensamiento ético, puesto que los *estudios para la paz* se han ocupado de ella, pero en nuestros días se nos revela como una pregunta especialmente enigmática, dada la enorme complejidad que descubrimos al reflexionar sobre una posible respuesta.

Por una parte, descubrimos la complejidad que acompaña a la propia noción de ética, acosada por la posible colonización de otras instancias legítimas de orientación de la conducta, como son el derecho y la religión², con lo cual se plantea la pregunta de si realmente necesitamos una ética cosmopolita o si acaso no sería suficiente con un sistema jurídico cosmopolita. Sin embargo, no parece que ni el derecho ni la religión puedan, ni deban, sustituir el papel propio de una ética cosmopolita. Porque el derecho necesita de un respaldo coactivo que, en el caso del planeta en su conjunto, sólo puede ser viable si existe una firme convicción ética de poner esa coacción al servicio de los valores de convivencia. La experiencia histórica muestra que el derecho requiere la legitimidad ética para ser considerado válido y gozar de eficacia. Y en cuanto a la religión, algunos sueñan con la instauración universal de su propia fe religiosa, y que las prescripciones morales supuestamente asociadas a esa fe, sirvieran como referente para todos los sujetos éticos, incluidos los estados. Pero la posibilidad de una religión compartida, abrazada voluntariamente por toda la humanidad, y que llevase aparejada una ética universalmente aceptable, es un horizonte demasiado improbable como para que podamos esperarlo dejando de lado la posibilidad, mucho más verosímil, de coincidir todos, creyentes y no creyentes, en una ética cosmopolita. Más probabilidades de éxito, al menos a largo plazo, tiene la iniciativa de Hans Küng³ llamada «Proyecto de una ética mundial». Dicha iniciativa está basada en los contenidos comunes a la mayor parte de las religiones, pero sin anular la oferta de sentido de cada una. Dicha iniciativa ha sido recibida con recelo por quienes sospechan que tras ella se esconde cierto rechazo a la ética de quienes no se adhieren a ninguna religión, o que al menos esa iniciativa propaga la idea, en principio errónea, de que la ética necesita tener alguna religión como referente y fundamento último. No obstante, es posible que, salvados algunos escollos de este tipo, la iniciativa

2 Me he ocupado de las relaciones entre la ética y el derecho, por un lado, y las relaciones entre la ética y la religión, por otro lado, en A. Cortina, y E. Martínez: *Ética*, Madrid, Akal, 1996, capítulo 2; y también Martínez Navarro, E.: *Ética para el desarrollo de los pueblos*, Madrid, Trotta, 2000, cap. 1. En esas obras mantengo que la ética hace referencia a la dimensión moral de las personas y de las instituciones, dimensión moral que tiene un componente de instancia última de referencia para la conducta de los sujetos éticos, independientemente de cuáles sean sus creencias religiosas o ausencia de ellas y con independencia también de cuáles sean las normas legales vigentes en el contexto jurídico-político que les afecte. Aunque esas cuestiones son más complejas de lo que allí he expuesto, mantengo la validez de la tesis general según la cual la dimensión moral de la vida humana tiene cierta prioridad sobre las otras instancias, puesto que el descubrimiento de la responsabilidad moral supone que las personas administran sus relaciones con la religión y con el derecho a la luz de sus convicciones morales. Espero tener ocasión de ampliar los argumentos sobre este punto en un ensayo posterior.

3 H. Küng: *Projekt Weltethos*, R. Piper Verlag, München, 1990. Traducción española de Gilberto Canal Marcos: *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 1992. Posteriormente, el propio Hans Küng y Karl-Josef Kuschel han llevado a cabo un ambicioso proyecto académico y de movilización social encaminado a acercar posiciones entre las religiones del mundo con el fin de promover unos contenidos éticos universalmente compartidos. Para una exposición y crítica de esta propuesta, véase el monográfico de la revista *Isegoría*, 10 (1994).

de K ung pueda contribuir a que se abra paso la idea de una  tica cosmopolita compartida por creyentes de diversas religiones y por no creyentes.

Por otra parte, las posibilidades de éxito de una  tica cosmopolita para la convivencia internacional serían probablemente mayores si contáramos con un escenario más bien estable de países que conviven entre sí. Pero sabemos que dicho escenario dista mucho de ser estable: las recientes desapariciones de países como la Unión Soviética, Alemania Oriental, Yugoslavia y Checoslovaquia, por mencionar sólo algunos casos notorios, y la aparición de nuevos estados independientes, como las repúblicas bálticas y las balcánicas, todavía nos llenan de estupor ante la fragilidad de las instituciones nacionales y la movilidad de unas fronteras que parecían inamovibles; ante semejantes acontecimientos, cabe preguntarse si una posible  tica cosmopolita está llamada a orientar únicamente el comportamiento de los países considerados independientes en el escenario internacional, o si también debería ser tomada en cuenta por parte de los pueblos más o menos organizados como tales, aunque no tengan un estado propio con reconocimiento internacional, y sobre todo si aspiran a tenerlo. La cuestión filosófica en este caso es la pregunta por los destinatarios de una posible  tica cosmopolita:  son los gobiernos, o los ciudadanos en general, o ambos?  Tambi n se dirige una  tica cosmopolita a orientar las prácticas de los movimientos que tratan de establecer nuevos estados aún no reconocidos como tales? La distinción entre los pueblos —noción inevitablemente vaga—, los estados reconocidos y los movimientos nacionalistas emergentes es relevante en este caso, pero aumenta de tal modo la complejidad de la investigación, que hemos preferido dejarla de lado por el momento. Por tanto, hemos de hacer la advertencia de que en este trabajo se utilizarán los términos «países» y «pueblos» como si fuesen sinónimos de estados con reconocimiento internacional (incluido, por tanto, el pueblo palestino), dotados de una voz propia a través de sus autoridades correspondientes. Quedaría para una posterior investigación la pregunta de hasta qué punto se pueden aplicar las conclusiones obtenidas bajo este supuesto de una convivencia entre países reconocidos como estados, a los casos más complejos de la convivencia entre éstos y algunos movimientos nacionalistas que aspiran a establecer nuevos estados independientes.

C al sea el significado actual de nociones como las de «independencia nacional», «soberanía nacional» y similares, que supuestamente caracterizan a los estados reconocidos como tales, en estos tiempos de globalización económica, es otra cuestión añadida a la complejidad ya mencionada⁴. Los estados se encuentran hoy mucho más presionados que en el pasado por agentes económicos transnacionales y por grupos de interés que de hecho condicionan y socavan su autonomía política. Pero, aun reconociendo esta evidente realidad, hay que recordar que los condicionamientos debidos a la vecindad y la historia, al poder religioso, y también al poder económico, han estado siempre presentes desde que aparecieron los estados modernos. Sostendr  aquí que los condicionamientos que hoy afectan a la soberanía estatal son algo mayores, pero no radicalmente diferentes, a los que han tenido en épocas pasadas. En términos generales, los estados pueden todavía establecer sus políticas de relaciones internacionales bajo la presión, tan fuerte como se quiera, de los condi-

4 Para una reflexión atinada de la crisis que atraviesa la tradicional noción de soberanía nacional en el contexto del proceso de globalización, véanse las aportaciones siguientes: U. Beck: * Qu  es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, trad. española de Bernardo Moreno y M  Rosa Borr s, Barcelona, Paidós, 1998; S. Amin: *Capitalism in the Age of Globalization. The Management of Contemporary Society*, Londres, Zed Books, 1997. Trad. española de Rafael Grasa: *El capitalismo en la era de la globalización*, Barcelona, Paidós, 1999. J. García Roca: «Globalización. Un mundo único, desigual y antagónico» en A. Cortina (Dir.): *Diez palabras clave de Filosofía política*, Estella, Verbo Divino, 1998, pp. 163-212; Foro Ignacio Ellacuría: *La globalización y sus excluidos*, Estella, V.D., 1999. G. de la Dehesa: *Comprender la globalización*, Madrid, Alianza, 2000.

cionamientos que hoy les afectan, pero creo que tales condicionamientos no anulan por completo su capacidad de maniobra, aunque en algunos casos se exprese en forma de una resistencia testimonial. En definitiva, el proceso de globalización nos plantea, desde el punto de vista ético, la urgente necesidad de una orientación a la justicia global y al desarrollo sostenible, y lo cierto es que esa reconducción hacia «otra globalización», perfectamente posible, necesita del concurso activo de todos los sujetos implicados, entre los cuales los estados siguen teniendo un protagonismo importante.

Otra complejidad acumulable a las ya mencionadas es la que se refiere a la ambigüedad del término «convivencia», ambigüedad que se amplía al tratarse de sujetos colectivos como son los países. Este aspecto sí va a ser analizado en estas páginas, concretamente en el próximo apartado. De hecho, la noción de una posible convivencia internacional que mereciera ese nombre es el punto de partida para un argumento que explora las condiciones de posibilidad de semejante convivencia y encuentra ahí una fuente de posibles principios para una ética cosmopolita. En los apartados siguientes, hasta el final del trabajo, se elabora una propuesta concreta de contenidos de una ética cosmopolita que pudiera estar a la altura del grado de madurez cognitiva y moral que, en general, hemos alcanzado en nuestra época⁵, tras el aprendizaje moral que nos brinda un pasado histórico, jalonado de desastres morales, y un presente confuso, en el que pareciera que las esperanzas de una política internacional basada en principios éticos⁶ se esfuman ante las maniobras bélicas, por más que se quiera disfrazar a estas últimas con los ropajes de la lucha contra los movimientos terroristas⁷. Sin embargo, la labor académica tiene un compromiso ineludible con la ética frente a la barbarie, y mientras quede alguna esperanza, parece sensato seguir argumentando a favor de una solución ética a los problemas de la convivencia internacional.

2. Convivencia o barbarie

La convivencia de los pueblos en la superficie de nuestro planeta no es todavía un hecho. El hecho es, más bien, la mera coexistencia. Desde un punto de vista filosófico, la mera coexistencia puede ser definida como aquella situación en la que una multiplicidad de individuos, ya sean personas físicas o colectivos más o menos integrados, comparten un mismo territorio sin crear entre ellos unos vínculos de confianza y de cooperación mutua, sino más bien recelando unos de otros, con

5 La noción de «madurez moral» es ciertamente problemática, a pesar de la enorme influencia de las investigaciones llevadas a cabo desde Piaget, Kohlberg, Gilligan y toda una legión de estudiosos del desarrollo moral en tanto que ligado al desarrollo cognitivo y afectivo individual. No obstante, hay suficientes argumentos para sostener que el desarrollo moral individual es un proceso constatable. Más problemático resulta afirmar, como hace Habermas, que también las sociedades en su conjunto recorren un proceso de desarrollo moral, y que las sociedades con democracia liberal ya se encuentran en un nivel postconvencional. Sin embargo, también hay buenas razones para argumentar esto último, aunque no puedo detenerme a exponerlas aquí.

6 Probablemente el lector se preguntará cuándo hubo en el mundo tales esperanzas de una política basada en la ética, y a semejante pregunta respondo lo siguiente: tras la segunda guerra mundial, sobre todo en torno a la firma de la Carta fundacional de la ONU en 1945, se depositó cierta confianza en que esta organización está llamada a establecer unas nuevas bases para las relaciones internacionales: unas bases de buena vecindad y de resolución pacífica de los conflictos. Los acontecimientos posteriores a esos años admiten diversas interpretaciones, pero lo cierto es que aún no han desaparecido por completo las esperanzas entonces proclamadas. Véase E. Martínez Navarro: *Ética para el desarrollo de los pueblos*, cit., capítulo 5.

7 Es seguro que existen peligrosos movimientos terroristas y es legítimo combatirlos con medios eficaces. Pero algunos gobiernos están utilizando esta lucha antiterrorista como excusa idónea para llevar a cabo otros objetivos que forman parte de su estrategia particular de hegemonía mundial, objetivos claramente incompatibles con las reglas elementales de la convivencia internacional.

enfrentamientos y conflictos frecuentes, y con predominio de la falta de cooperación leal en tareas mutuamente beneficiosas⁸. En cambio, la convivencia es una situación que compromete a las partes que comparten el mismo espacio y tiempo a establecer los mencionados vínculos cooperativos, y a mantenerlos a través de las inevitables fricciones y conflictos de intereses que surgen en cualquier grupo humano. En forma esquemática podemos imaginar una línea recta que tuviera en un extremo la idea de convivencia, y en el otro, la idea de una guerra civil como lo más contrario a una convivencia; en la zona intermedia podríamos situar la mera coexistencia. Coexistir sólo exige que quienes coexisten se mantengan en la existencia al mismo tiempo, sin importar en qué condiciones, más bien precarias y hostiles, ocurra tal hecho. En cambio, convivir exige la realización práctica de ciertos compromisos en cuanto a respeto mutuo, a cooperación voluntaria y a compartir responsabilidades.

En un sentido más estricto, la convivencia puede ser definida como una situación interpersonal de buena vecindad y mutua colaboración entre individuos o grupos que, a pesar de tener algunas características compartidas, son también diferentes en el sentido de que cada cual tiene su propia existencia y sus propios intereses legítimos. Por ejemplo, la convivencia entre cónyuges supone el compromiso previo de dos personas en cuanto a realizar un proyecto de vida en común, en el que cada cual ha de poner cierto esfuerzo y perseverancia para llevarlo adelante, pero ese compromiso y ese proyecto no pueden consistir en la anulación de uno por las exigencias del otro, puesto que en ese caso el resultado sería una situación de dominación, incompatible con lo que supone la convivencia. De modo semejante, la convivencia de los ciudadanos en una sociedad plural supone un compromiso de cada grupo social, y de cada ciudadano individual, en cuanto a cooperar para el mantenimiento de un orden compartido en el que las tensiones no sean tan grandes que pudieran dar al traste con la propia sociedad. Aquí vamos a comentar únicamente el caso de convivencia que se da entre los países o estados que hoy forman parte de la comunidad planetaria. El objetivo de la convivencia entre los estados parece exigir, en principio, la adhesión general a los mismos principios que han de respetar los grupos diferentes que conviven en un mismo territorio, dentro del mismo país. La cuestión central podría ser la siguiente: ¿Qué condiciones se precisan para que sea posible la convivencia, más allá de la mera coexistencia?

La situación social de convivencia pacífica y de cooperación leal y perdurable en una sociedad mundial formada por pueblos sumamente heterogéneos, y en cierta medida rivales, sólo es posible si todos los pueblos aceptan de buen grado y de buena fe adherirse a la práctica de ciertos valores y principios básicos. El más obvio de ellos es el reconocimiento del deber de respetar la vida de los otros pueblos manteniendo sus propias costumbres y creencias, con la única limitación de que tales costumbres y creencias excluyan ciertos elementos dañinos para la convivencia entre las personas y entre los pueblos. Llamemos a esta primera condición *el principio de respeto mutuo entre los pueblos*, que podría formularse, al menos provisionalmente, del siguiente modo:

- (1) *Principio del respeto mutuo entre los pueblos: Todo pueblo tiene el deber de respetar la vida, la integridad, las costumbres y las políticas de los demás pueblos del mundo, con la única excepción de que alguna de esas costumbres y políticas sea claramente dañina para la convivencia entre las personas y entre los pueblos.*

⁸ Para una distinción más nítida entre la noción de cooperación social frente a la mera coexistencia, véase J. Rawls: *El liberalismo político*, trad. de Antoni Doménech, Barcelona, Crítica, 1996, pp. 46 ss.

(Corolario 1.1): *En caso de que un pueblo exija a otro que suprima o cambie alguna de sus costumbres o políticas supuestamente dañinas, la carga de la prueba recae sobre quien exige el cambio, y dicha exigencia sólo podrá considerarse válida a la luz del resultado de una amplia deliberación pública en la que participen equitativamente las partes implicadas y todos se atengan al dictamen de un arbitraje imparcial.*

Si no hay un compromiso serio con (1) por parte de todos y cada uno de los colectivos humanos, es imposible que pueda generarse un mínimo de confianza mutua como base de convivencia. Porque cualquiera de los estados implicados sabrá que, a la menor oportunidad, cualquiera de los otros tratará de obtener ventajas abusivas, que pueden ir desde una estafa en las relaciones comerciales hasta una guerra de conquista y eliminación del otro, etc.

La condición de *respeto mutuo* se viene haciendo realidad paulatinamente en las relaciones internacionales entre la mayor parte de los países del mundo, a pesar de que durante siglos han guerreado entre sí. Un ejemplo notorio es el caso de los estados europeos que hoy forman la UE. En este proceso es éticamente relevante el compromiso de un trato mutuo de igual a igual, sin discriminaciones arbitrarias ni privilegios especiales para ninguno de los países involucrados. Ciertamente, ese respeto mutuo no está exento de tensiones, puesto que cada pueblo, representado por su gobierno de turno, se puede sentir tentado por la idea de obtener ventajas abusivas frente a los demás países e imponer una dominación hegemónica en las relaciones con los otros. Sin embargo, cada uno de los países sabe que esa imposición abusiva sería contraria, en la mayoría de los casos, a sus propios principios y valores. Además, cada uno de ellos es consciente de que la historia ha mostrado, en repetidas ocasiones, que la mera imposición de la fuerza ante el otro o los otros es un arma de doble filo, que puede volverse peligrosamente en contra de quienes se aventuran a utilizarla. De modo que, además de las razones de fidelidad a los principios éticos, existen también razones de prudencia elemental para evitar las prácticas que atentan contra el principio de respeto mutuo.

Ahora bien, ya hemos comentado que la adhesión a este principio del *respeto mutuo* tiene unos límites, y por ello es preciso profundizar algo más en lo que significa su aplicación. En una aproximación inicial, es obvio que sólo es exigible la adhesión a este y a otros principios éticos bajo la condición de que los demás también se adhieran con el mismo compromiso firme de ponerlo en práctica. No tendría sentido exigirle a un estado que se abstenga de toda violencia hacia el exterior mientras recibe agresiones por parte de otros estados y percibe cómo esos otros actúan impunemente. De modo que ese principio elemental de respeto mutuo nos remite a otro más elemental aún:

- (2) *Principio de limitación recíproca exigible: Sólo es lícito exigir una conducta de autolimitación de las propias políticas a un pueblo si, y sólo si, los otros pueblos se someten al mismo tiempo a la misma limitación.*

Una formulación alternativa, pero a mi juicio equivalente, podría ser la siguiente:

- (2') *Todo pueblo tiene el deber de limitar sus comportamientos y sus políticas respecto a los demás pueblos en aquellos aspectos en los que también los otros pueblos se han comprometido a autolimitarse para poner las bases de la convivencia planetaria.*

De lo contrario, la limitación exigida sería arbitraria, equivalente a pedirle a un estado que se deje dañar por otro, y por tanto la exigencia de limitación unilateral se convertiría en un acto de dominación, incompatible con el respeto necesario para la convivencia.

Ambos principios enunciados hasta ahora, (1) y (2), presuponen de algún modo la afirmación de una igualdad básica en cuanto sujetos morales de quienes se reconocen entre sí como tales. Una *igualdad moral básica* que no debemos confundir nunca con una igualdad de fuerzas, capacidades o cualesquiera otras características empíricas. La igualdad moral tiene, en primera instancia, una base fáctica: el otro es un grupo humano semejante a uno mismo en cuanto capaz de adoptar decisiones y de regir su comportamiento conforme a principios. Pero en rigor, la igualdad moral no es ella misma un hecho, sino una afirmación normativa, un «deber ser» que equivale a sostener que «debo tratar al otro como otro yo, como un igual». Las formulaciones de la Regla de Oro, presentes en la mayor parte de las tradiciones culturales, están en la órbita de este supuesto de la igualdad moral, que también puede ser formulado en forma de principio:

- (3) *Todo pueblo, en tanto que sujeto moral, ha de considerar a los otros pueblos como sujetos morales iguales, en el sentido de que son capaces, como él mismo, de regular su propio comportamiento conforme a principios y reglas que consideren vinculantes.*

En el caso de las relaciones entre los pueblos, la convivencia exige que cada pueblo o país considere a los otros como iguales (3), sometidos a las mismas limitaciones que uno (2) y dignos de respeto (1). En realidad, los tres principios se encuentran enraizados en la idea de *reconocimiento mutuo*, que ya Hegel elevó al rango de categoría fundante de la relación moral entre los seres humanos. En la estela de Hegel, autores como G.H. Mead, K.O. Apel y A. Cortina⁹, han señalado que la moralidad hunde sus raíces en la intersubjetividad del mutuo reconocimiento como semejantes, que es la base de la propia constitución de cada cual como sujeto moral. Dicho en breve: *sólo hay un yo desde un nosotros*.

Ahora bien, una vez alcanzado ese básico reconocimiento mutuo por el que los pueblos se considerasen unos a otros como iguales y aceptasen respetarse mutuamente autolimitando sus pretensiones, ¿qué más condiciones serían precisas para establecer una convivencia que mereciese ese nombre? En realidad, aunque ese punto de partida es todavía un proyecto a medio realizar, lo cierto es que comprometerse con él equivale a mantener la coexistencia, poniendo las bases de una posible convivencia. El reconocimiento mutuo expresado en (1) + (2) + (3) supone, en las relaciones internacionales, una modulación del principio ético de la ética discursiva, según el cual toda persona —en nuestro caso, todo pueblo o país— ha de ser tratada como interlocutor válido¹⁰. Este principio-marco de una posible ética cosmopolita indica más que nada lo que no se debe hacer: no se debe tratar a otros como inferiores, no hay que dañarles en sus intereses arbitrariamente, es inhumano instrumentalizarles, etc. En la interpretación que actualmente se hace de este principio, el compromiso ha ir más lejos: al menos, hasta poner las bases culturales y económicas para que el interlocu-

9 En A. Cortina: *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2001, encontramos un argumento claro y riguroso a favor de la recuperación de la tradición del reconocimiento mutuo frente a la insistencia unilateral en la tradición del contrato.

10 El enfoque de ética aplicada que sigo aquí ha sido explicado en las obras que la profesora A. Cortina y su equipo de investigación, al que pertenezco, viene publicando desde mediados de la década de los noventa. Véase, además de las obras citadas en la nota 1, el colectivo recopilado por A. Cortina y D. García-Marzá (eds.): *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid, Tecnos, 2003.

tor virtual que aún no puede hacer oír su voz —por razones de indigencia económica y cultural—, llegue a ser un interlocutor real, capaz de expresar sus intereses en una posición lo más cercana posible a la simetría. Pero, en principio, aún así, para disponer de la orientación ética completa para una convivencia internacional, no basta con poner en práctica el reconocimiento mutuo que prescribe el principio de la ética discursiva. Esto es sólo un primer paso, pero no el recorrido completo.

El segundo paso, conforme a la propuesta de ética aplicada como hermenéutica crítica¹¹, es el momento aristotélico del esclarecimiento de los bienes internos que están en juego en la actividad de que se trate. En nuestro caso, en el ámbito de la actividad relacional que constituyen las relaciones internacionales, los bienes que están en juego son fácilmente detectables a través de la reflexión sobre la experiencia histórica. Vamos a desglosarlos como partes de un cuarto principio que conecta con los tres que ya hemos enunciado. Dicho principio podría formularse como:

- (4) Para lograr la convivencia entre los pueblos y no repetir los errores del pasado, las relaciones internacionales han de fijarse unas metas comunes, entre las cuales destacan las siguientes: (4.1) *Paz y seguridad*, basadas en la justicia, no en el terror. (4.2) *Cooperación económica*, sobre todo para erradicar la miseria preservando el medio ambiente. (4.3) *Cooperación para el desarrollo político*, con el fin de hacer realidad los DD. HH. como expresión de reconocimiento y respeto mutuo entre las personas. (4.4) *Cooperación para la preservación y recuperación del patrimonio ecológico y cultural*¹².

Ciertamente, las relaciones entre los seres humanos, incluyendo las relaciones entre los pueblos, han estado hasta ahora lejos de la convivencia y de los principios de reconocimiento mutuo y cooperación que hemos apuntado. No sería exagerado afirmar, a la vista de los acontecimientos que registra la Historia, que la humanidad ha vivido hasta ahora, y en parte sigue viviendo, en la barbarie. Se ha dejado en las cunetas del camino a millones de víctimas de todo tipo, particularmente a través de genocidios en los que se ha perdido para siempre la aportación a la humanidad de grupos humanos que en su momento constituyeron un modo peculiar de ser en el mundo. A menudo la injusticia es más visible que la justicia¹³, y el mal es más patente que cualquier presunta realización del bien. Pero esto no nos puede extrañar, puesto que, si damos crédito a la ciencia, nuestra especie ha surgido a lo largo de un lento proceso (no tan lento, en términos astronómicos) en el que los impulsos agresivos han desempeñado un papel muy relevante. Muy posiblemente, la «insociable sociabilidad»¹⁴ es una característica permanente de la condición humana.

Es evidente que los pueblos no han tenido, por lo general, un comportamiento mutuo que se ajuste a las precondiciones de convivencia que hemos señalado en (1), (2), (3) y (4). Pero también es cierto que, con todo, la especie humana se ha situado como especie hegemónica en el planeta y en los últimos siglos la población se ha multiplicado espectacularmente, provocando al mismo tiempo

11 Véase E. Martínez y A. Cortina: *Ética*, Madrid, Akal, 1996, cap. 6.

12 Estos cuatro aspectos se basan en el análisis que he llevado a cabo de los bienes internos en las tareas de desarrollo de los pueblos. Se explican con cierto detalle sus fundamentos e implicaciones en E. Martínez Navarro: *Ética para el desarrollo de los pueblos*, cit.

13 E. Martínez Navarro: «Justicia» en A. Cortina (dir.): *Diez palabras clave en ética*, Estella, V.D., 1994, pp. 155-202. Este enfoque ha sido desarrollado por L. Villoro: *El poder y el valor*, México, F.C.E.

14 En términos de Kant: «...la insociable sociabilidad de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla. Esta disposición reside, a las claras, en la naturaleza del hombre.» (I. Kant: «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», *Kants Werke*, A. T., VIII, 1784, pág. 21, trad. de Eugenio Ímaz en E. Kant: *Filosofía de la historia*, México, F.C.E., 1979, p. 46).

el asombro por el logro alcanzado y el temor por las consecuencias dañinas para el medio ambiente que han de heredar las generaciones futuras. Así pues, podríamos concluir este apartado con esta reflexión: «venimos de la barbarie pero *podemos* convivir como personas». En este sentido, el lema de los movimientos por la justicia global¹⁵ que reza «Otro mundo es posible» encierra la apuesta y la esperanza de que los valores éticos básicos de una ética cosmopolita se pueden realizar, aunque no podamos asegurar que antes no ocurra una catástrofe que nos devuelva a las cavernas.

3. Una ética cosmopolita para la comunidad mundial

Aunque la convivencia internacional se puede ver con pesimismo si nos fijamos solamente en los conflictos y en las exclusiones que se están produciendo, ese pesimismo no debiera bloquear las posibilidades reales de movilización y de transformación de la realidad política global. Desde el punto de vista de la Filosofía Moral, la mayor parte de los especialistas coinciden en que las prioridades en este terreno son tres: acabar con las guerras, con la miseria y con el deterioro medioambiental. Estos tres asuntos ya fueron señalados en los años setenta por parte de K.O. Apel como problemas de la humanidad en su conjunto, que exigen una ética global de la responsabilidad por las consecuencias del progreso técnico. En términos de Apel, si la ética tiene tres ámbitos de aplicación dependiendo del tamaño de la comunidad de que se trate, los ámbitos micro, meso y macro, la necesidad de una macroética planetaria se hace cada día más urgente, debido a que ciertos problemas de carácter global, como los tres citados, sólo pueden abordarse con alguna probabilidad de éxito si se aplica una ética que se considere internacionalmente vinculante. La propuesta apeliana ha sido desarrollada a lo largo de los años hasta formularse como una *ética de la corresponsabilidad por las consecuencias de las acciones colectivas*¹⁶. Esta propuesta, como es sabido, adopta el método de fundamentación pragmático-trascendental para apuntar a los principios de una ética planetaria. El resultado de sus indagaciones, simplificado, es que todos los seres humanos hemos de reconocernos mutuamente como personas, tratarnos como tales, y hacernos responsables unos de otros para hacer posible la realización efectiva de los derechos básicos que nos permiten, no sólo sobrevivir, sino alcanzar la categoría de interlocutores válidos, capaces de expresar los propios intereses y de dar prioridad a los intereses universalizables.

Por otra parte, John Rawls se ocupó en los últimos años de su vida de las relaciones internacionales de un modo explícito, tratando de encontrar unos principios razonablemente válidos para todos los pueblos, salvo los que él llama «regímenes bandidos» o «regímenes proscritos» (*outlaw regimes*, regímenes dictatoriales, belicosos, expansionistas y tiránicos). El reto que afronta un teórico político liberal en este caso es el de diseñar un bosquejo del «derecho de gentes» (este es el término rawlsiano para referirse a una ética cosmopolita de las relaciones internacionales) que pudiera ser aceptable al mismo tiempo por pueblos de tradiciones ajenas al individualismo liberal y por pueblos que sí pertenecen a dichas tradiciones. Esta condición obliga al filósofo político a proponer un marco de convivencia internacional que no pueda ser fácilmente descartado por etnocéntrico y al mismo tiempo permita que una variedad de pueblos con regímenes políticos muy diferentes se puedan sentir reconocidos y respetados por los demás como miembros de pleno derecho de una equitativa

15 R. Díaz Salazar (Ed.): *Justicia global. Las alternativas de los movimientos del Foro de Porto Alegre*. Barcelona, Icaria e Intermón Oxfam, 2002.

16 K.-O. Apel: «First Things First» en M. Kettner (ed.): *Angewandte Ethik als Politikum*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2000, pp. 21-50. Véase también A. Cortina: *Alianza y Contrato*, Madrid, Trotta, 2001, cap. 10.

sociedad política de los pueblos. De este modo, el primer paso es señalar las condiciones mínimas que suscribiría cualquier país dispuesto a convivir pacíficamente con los demás; Rawls cree que, en última instancia, tales condiciones no son un invento occidental, sino que se basan «en los principios y concepciones de la razón práctica»¹⁷. Entre los regímenes políticos «bien ordenados» habrá regímenes liberales y aquellos otros que Rawls llama «jerárquicos», es decir, regímenes que no pueden ser considerados liberales pero que cumplen los requisitos «de un régimen mínimamente decente»¹⁸. Unos y otros, argumenta Rawls, acordarían respetar una ética de las relaciones internacionales que incluiría principios como los siguientes, sin pretensión de exhaustividad:

- «1) Los pueblos (organizados por sus gobiernos) son libres e independientes y su libertad e independencia han de ser respetadas por los otros pueblos.
- 2) Los pueblos son iguales en cuanto partes contratantes de sus propios convenios.
- 3) Los pueblos tienen el derecho a la auto-defensa, pero no el derecho a la guerra.
- 4) Los pueblos tienen el deber de no-intervención.
- 5) Los pueblos han de respetar los tratados y acuerdos.
- 6) Los pueblos han de cumplir ciertas restricciones en cuanto al modo de conducta en caso de guerra (suponiendo que se trate de auto-defensa).
- 7) Los pueblos deben respetar los derechos humanos»¹⁹.

Esta propuesta puede ser realmente útil en el desarrollo de unas relaciones internacionales progresivamente más humanizadas, pero seguramente adolece de insuficiencias como las que ha señalado Adela Cortina²⁰: sólo las culturas que tengan un sentido de lo liberal razonable se sentirán obligadas a respetar esos principios, además de que las tradiciones ajenas a la tradición contractualista occidental y moderna no tendrán una base para sentirse obligados por el contrato político del que supuestamente surgen los mencionados principios.

Desde otro punto de vista, Michael Walzer²¹ ha propuesto una distinción entre las moralidades densas que rigen en el interior de las sociedades concretas y la moralidad liviana que puede rastrearse como denominador común en el que coincide la mayor parte de los pueblos del planeta, y que se expresa preferentemente en el rechazo a ciertas prácticas dañinas. Se puede objetar a Walzer que esta moralidad liviana, a duras penas, compartida, no tendría suficiente carga motivacional para sustentar una adhesión convencida y perdurable a los principios de convivencia internacional que hoy necesitamos para sustentar una ciudadanía cosmopolita. En ese sentido, aunque la propuesta de Walzer también tiene elementos positivos que pueden ser aplicables con provecho, no parece que pueda ofrecernos una fórmula estable²².

17 J. Rawls: «The Law of Peoples» en S. Shute y S. Hurley (eds.): *On Human Rights*, New York, Basic Books, p. 46.

18 Ibid., p. 69.

19 Ibid., p. 55.

20 A. Cortina: *Alianza y Contrato*, cit., pp. 147s.

21 M. Walzer: *Thick and Thin. Moral Arguments at Home and Abroad*. University of Notre Dame Press, Indiana, 1994. Traducción de Rafael del Águila: *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza, 1996.

22 Una teoría ético-política es estable, conforme a la filosofía política contemporánea (particularmente a partir de Rawls en *Political Liberalism*), si, al aplicarse de lleno en una sociedad, genera el apoyo de la gente y se refuerza a sí misma a lo largo del tiempo en virtud de sus propios méritos; por el contrario, una teoría política no será estable si no es capaz de generar adhesión voluntaria en un plazo razonable de tiempo. En nuestro caso, la crítica principal a la propuesta de la moralidad liviana de Walzer como base de una ética de la convivencia internacional consiste en que no sería una teoría estable en el sentido de Rawls.

Finalmente, mi conclusión provisional en este proceso de búsqueda de una ética cosmopolita para la convivencia internacional consiste en que tal vez se pueda formular tal ética contemplando las relaciones internacionales como uno de los ámbitos de las éticas aplicadas. En este sentido, una vez aclarado que la noción de «ética aplicada» no significa en absoluto lo que el término sugiere, es decir, una mera aplicación de principios éticos generales a una esfera o ámbito de acción particular²³, una ética de las relaciones internacionales se puede elaborar a través del método de la *hermenéutica crítica*. Para ello, es necesario atender a los siguientes momentos:

- 1) *Momento «aristotélico»: esclarecimiento de los bienes internos*. Se trata de fijar la atención en las metas propias de la actividad diplomática y las relaciones internacionales en el sentido integral del término. Un somero análisis de esas metas indica que lo que da sentido y legitimidad social a esas actividades es el establecimiento de vínculos pacíficos y cooperativos entre los pueblos, para beneficio recíproco en un clima de confianza y estabilidad que permita el desarrollo de cada pueblo como *desarrollo humano*²⁴. Este tipo de metas han de perseguirse en cada momento histórico mediante los mecanismos adecuados: de ahí la necesidad de transitar al momento siguiente del proceso.
- 2) *Momento «estratégico»*. Se trata de aclarar cuáles son los mecanismos específicos que en este momento histórico concreto son adecuados para gestionar responsablemente las relaciones internacionales. La participación en organismos multilaterales, el apoyo a iniciativas como la del Tribunal Penal Internacional, el respeto a los acuerdos que tratan de poner solución a los problemas globales, tales como el Protocolo de Kioto, los compromisos sobre control del tráfico de armas, las estrategias para erradicar la miseria antes del 2015, etc., son ejemplos del tipo de mediaciones que hoy representan la responsabilidad de los pueblos del mundo en cuanto al avance hacia un futuro de convivencia internacional que merezca ese nombre.
- 3) *El marco jurídico*. En el terreno de las relaciones internacionales no existe una autoridad semejante a la que tiene el Estado con respecto a la convivencia interna de cada país. Pero, precisamente por esa limitación, los pueblos son cada vez más conscientes de la necesidad de atenerse al Derecho Internacional con el máximo de rigor. Pues de lo contrario, la convivencia se resiente hasta el punto de permanecer seriamente viciada. En el período histórico abierto tras el 11 de septiembre de 2001, el marco de Derecho Internacional fijado en la Carta de las Naciones Unidas de 1945 muestra la necesidad urgente de cambios jurídicos e institucionales que permitan afrontar los nuevos problemas desde las nuevas circunstancias históricas.
- 4) *El marco deontológico (el momento «kantiano»)*. Por último, como la referencia al plano jurídico-positivo es claramente insuficiente, puesto que la principal motivación que puede impulsar el cumplimiento mismo de las normas jurídicas nace del compromiso firme con los valores que se precisan para convivir, se precisa reconocer una referencia incondicionada de respeto a las personas, incluidas las generaciones futuras. Para éstas hemos de preservar un medio ambiente sano, que les permita llevar a cabo su propio desarrollo. El valor de los seres

23 Véase A. Cortina: «El quehacer público de las éticas aplicadas: ética cívica transnacional» en A. Cortina y D. García-Marzá (eds.): *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, cit., pp. 13-44.

24 E. Martínez Navarro: «Bases éticas para un nuevo desarrollo humano» en F.J. Peña Echeverría (Ed.): *Ética para la sociedad civil*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2003, pp. 127-162.

humanos como respeto a la dignidad de todos representa el criterio por el cual se pueden evaluar las consecuencias de las políticas y decisiones concretas que puedan proponerse en los tres momentos mencionados anteriormente.

De este modo, considerando la convivencia internacional como una esfera de cuestiones de ética aplicada, y formulando sus principios a través de la hermenéutica crítica, se lograría aunar las pretensiones universalistas de una ética compartida con las exigencias de participación de los pueblos en la formulación y continua actualización de los contenidos de dicha ética. Esa propuesta representa una posible ética cosmopolita como una base dinámica y abierta para el proceso de la convivencia internacional.