

## Cosmopolitismo

*José Luis Villacañas Berlanga*

*1. – El contexto: ética pluralista e instituciones.* He venido defendiendo la opinión de que hemos de tomar en serio el diagnóstico weberiano de la escisión de la esferas de acción social como lo específico del proceso histórico moderno. Este es un diagnóstico que precisamos comprender en su complejidad. Ante todo, como es obvio, la propuesta encierra una reconstrucción histórica de la modernidad. En su núcleo de sentido, la tesis central se opone a la filosofía de la historia tradicional. Frente a ella, la tesis que defiende mantiene que Occidente no ha evolucionado de una manera convergente y orgánica, como pretendieron los poderes espirituales que se disputaron la hegemonía directiva de la sociedad en los últimos siglos. Al contrario, Occidente ha evolucionado hacia la divergencia, la escisión y la pluralidad de la esferas de acción. Frente a las visiones progresistas ingenuas, la civilización atlántica ha seguido curso hacia la diseminación de conflictos y hacia los avances meramente parciales. Como cada una de estas esferas sociales genera sus propias estructuras de poder, la evolución de Occidente ha debido abandonar, a veces con muchas resistencias, los ideales de una soberanía omnipotente, para así entrar en la senda de la división de poderes, de corte más bien mitológico. Desde un punto de vista psicoanalítico, hoy, como había previsto Kelsen a principio de siglo, Occidente hace inviable el narcisismo de una pretendida omnipotencia de las soluciones.

Más allá de esta inicial aproximación desde el punto de vista de la filosofía de la historia, se abre una posibilidad para cambiar nuestra perspectiva moral. Integrar este diagnóstico de la diferenciación de las esferas de acción en nuestras vidas implica exonerar a Occidente de la pretensión utópica de perfección y coherencia final. Este conocimiento es de una relevancia ética incuestionable. Sólo él nos permite embarcarnos en proyectos éticos de corte más bien realista, que deben disponernos a aceptar de entrada nuestra ineludible parte de culpa. Las contradicciones, los conflictos, la culpa, no proceden de una voluntariedad de mal, de una conspiración universal o de una omnipotencia de poderes perversos. Proceden más bien de la irreducti-

ble pluralidad de los bienes y valores a los que necesitamos atender, de la inocultable tensión entre ellos, de la imposibilidad de organizarlos en un todo armonioso. No debemos culpabilizar a Occidente —no debemos autoinculparnos— con una condena radical a la totalidad de sus órdenes, con una estéril crítica global, basada en una teología negativa, porque no sea posible en el mundo la perfección. Tal actitud, religiosa en el fondo, reclama un regreso imposible, aguas arriba en el proceso moderno, para identificar una relación idílica, total, con la realidad. Es la idéntica obediencia a valores diferentes e imprescindibles lo que genera el mal inevitable. Cualquier mal es el bien visto desde el otro lado. No tenemos necesidad de invocar una teoría de la tragedia para darnos cuenta de que vivimos en un universo donde las daños son inevitables. En este escenario sólo se trata de programas minimalistas y de ajuste. Quizás éste sea el universo de la responsabilidad: ya no se trata de saber quién se hace cargo de los méritos, sino de las culpas. Un sentido de la justicia debe abrirse camino como reparto equilibrado de los sufrimientos.

Una consecuencia ética ulterior se deriva de este diagnóstico y dice que las tragedias serán tanto mayores cuanto más descuidemos los diferentes valores que iluminan nuestra acción. Este principio ético avisa contra los reduccionismos fundamentalistas. Pensar que todo se solucionaría con un plus de religión, de ética, de política, de economía, de cultura o de familia, no hace sino alentar en nosotros el dogmatismo reduccionista. Que el fundamentalismo se abra a tantas opciones, es la señal más precisa de su autorrefutación y, en cierto modo, la base más evidente para el pluralismo ético. Todos los aspectos de la acción social obedecen a deseos relevantes. Unos se hacen daños a otros, y eso es trágico. Pero no necesitamos argumentar mucho para asegurar que la proliferación de las tragedias es todavía mayor si las exclusiones, las unilateralidades, las represiones y las privaciones —todas ellas formas de la mentira acerca de lo humano y base de las operaciones del fundamentalismo— se acumulan sobre el hombre. No tenemos una necesidad, sino muchas. No existe el bien, sino los bienes. Y no podemos resolver unas y otros con recetas inapropiadas. No podemos dar más religión al hombre que reclama dignidad, ni más bienes económicos a quien desea libertad política, ni más familia a quien carece de trabajo. Pensar que la compleja sociedad occidental mejoraría su rumbo descuidando una esfera de acción, mientras privilegia otra, es tan absurdo como pensar que el hombre mejoraría su salud si, en lugar de todos sus órganos, tuviera sólo un gran riñón. Es obvio, por lo demás, que incluso en el más ordenado de los cuerpos, en el más plural de los organismos, la muerte hace acto de presencia y no por el hecho de morirnos somos culpables.

Un tercer elemento a tener en cuenta, sin embargo, nos recuerda la humildad con que conviene tomar las teorías sociales, todas ellas herramientas

muy imperfectas. En el fondo, hacemos pie sobre el continuo de una vida social que supone la dispersión del conocimiento y la proliferación de los intercambios sociales. Si hablamos de esferas de acción, es para ordenar un continuo social que amenaza con desbordar todas las fronteras en una diseminación continua de discursos e intercambios. En este sentido, la teoría es instrumental. Nadie negará, sin embargo, que a través de ella se divisan realidades sociales. Unas de estas realidades que se hacen visibles son las instituciones. Podríamos señalar una segunda realidad social, que aquí no podemos sino nombrar: las elites que se disponen a monopolizar el uso de esas instituciones. Una institución procura atender un bien humano esencial al reconocer su dimensión social, su interna problematicidad, su escasez, la pluralidad indefinida de interpretaciones y la necesidad de reglamentación de su producción, intercambio o uso. La institución, sin embargo, no es necesaria para la acción social, sino para su estabilidad. No es necesaria para cumplir un deseo de forma puntual, sino para su administración económica y racional, para asegurar su cumplimiento en el tiempo. Por eso, la institución tiene una función especializada, pero siempre acaba excediéndola y afectando a otros deseos, necesidades, o valores; p. e., la familia puede entenderse como la institución que atiende a una esfera de acción social, aquella caracterizada por el amor en todas sus formas. Pero nada más lejos de pensar que es una esfera cerrada al todo social: los intercambios amorosos son también *de relevancia* económica, cultural, religiosa, política y ética. Según sea la institución matrimonial, así podrán ser las demás instituciones sociales. Por lo demás, como todos sabemos, hay intercambios amorosos sin instituciones. Lo mismo se podría decir de todas las demás instituciones, sea cual sea su grado de formalismo y de reglamentación.

Las instituciones sociales tienen la peculiaridad de que pueden tener efectos relevantes en las demás esferas de acción, y en las otras instituciones que las administran. Hemos hablado antes de un continuo social, pero lejos de lo que suponía el pensamiento marxista clásico, este continuo no tiene reglas definidas ni jerarquías ontológicas previas. El tejido social no sólo se conforma a partir de emisiones discursivas o acciones sociales, que afectan a las estructuras subjetivas y motivacionales; sino con relaciones institucionales objetivas, que afectan a la dominación y al poder. Ambas dimensiones se relacionan en una compleja trama. La institución del arte interviene en el bien de la belleza, pero puede tener efectos relevantes para la vida familiar, para la vida económica, para la vida religiosa, etcétera. Lo mismo se podría decir de todas las demás. Podemos llamar *ethos* a la forma de comportamiento estable capaz de intervenir en una de estas esferas de acción, tenga o no reglamentación institucional, y de prever de alguna manera las relaciones con las demás esferas de acción, y también con aquellas reguladas institucionalmente. El ser

humano, en tanto ser social y ético, excede su dimensión institucional. Pero el hombre moderno no puede tener una ética sin valorar las previsiones institucionales de su vida.

Quizás esta diferencia está cargada de consecuencias. Pues quizás el cosmopolitismo sea un ámbito de acción social, e imponga un *ethos*, que tenga un núcleo específico y una esfera propia. Aunque no tenga una traducción institucional específica, sí puede reclamar una previsión de la forma en que las instituciones deben trabajar en su contexto de sentido. Ahora debemos embarcarnos en una identificación del bien del cosmopolitismo y de si es posible o no traducirlo a institución. Para desplegar nuestra empresa, tendríamos que entender qué significa cosmopolitismo hoy, cómo puede operar y qué funciones tiene, una vez que hemos dicho algo elemental acerca de cuál es nuestra sociedad.

2.- *Crítica del cosmopolitismo clásico.* Ahora debemos identificar qué significa cosmopolitismo, teniendo en cuenta la teoría ética pluralista que vengo defendiendo. Puesto que el concepto de cosmopolitismo varía según nuestra experiencia histórica, será difícil encontrar un sentido que nos satisfaga hoy sin apropiarnos de lo que significó esta palabra en otros momentos de la historia moderna. Me centraré en el momento clásico kantiano, del que subrayaré sólo unas notas, ya que he tratado por extenso el tema en mi libro *La Nación y la guerra*<sup>1</sup>.

La versión de cosmopolitismo que nos entregó Kant, asume un principio que ya no está a nuestro alcance; a saber: que podemos pensar la historia mundial como si presentase un telos en el que todas las energías civilizatorias tendrían su punto de convergencia en la configuración de un único Estado sobre la tierra. El diagnóstico de la pluralidad de las esferas de acción nos exige romper con este teleologismo subjetivo. Kant pensaba que sólo el poder humanizado era legítimo, y éste es un pensamiento aprovechable. Llamó poder humanizado al que está organizado por los que deben obedecerlo. Con su tendencia a descubrir los excesos utopistas, Kant aseguraba que la meta teórica incuestionable de la razón era unir a todos los hombres bajo un único poder mundial que estuviera sostenido por ellos mismos. Sin embargo, Kant conocía la diferencia entre utopía e idea y extrajo las consecuencias. El cosmopolitismo viable no era la creación de una república mundial —dificultada por la pluralidad de las culturas, religiones y lenguas—, sino una cooperación federalizante entre los Estados organizados sobre una idea de soberanía autolimitada. Muy reacio a la erección de poderes mundiales, a esos imperios que preparaban su propia ruina y su futura dispersión, Kant entendió que la confederación no superaba la estatalidad, ni la pluralidad irreductible de los Es-

---

1 En esta misma editorial Res Publica, Murcia, 1999.

tados. Por mucho que fuera condicionado por el principio de homogeneidad republicana, sin embargo, Kant mantuvo que tal homogeneidad no era ni unidad ni igualdad total. El orden político para él seguía siendo un *pluriversum*. Como esta homogeneidad era producto de la evolución histórica ilustrada, diversa por naturaleza según las sociedades, no alcanzaría simultáneamente a la totalidad de la tierra, sino a lo que podemos, con un lenguaje posterior, llamar grandes espacios. No uso este concepto como Carl Schmitt, sino, según se desprende del pensamiento kantiano, como un orden republicano cooperativo interestatal de zonas más o menos extensas.

El diagnóstico kantiano surge del problema europeo y, en cierto modo, ofrece las claves de su solución. Su tesis viene a proponernos que, desde el punto de vista moral —regido por un imperativo categórico de universalización absoluta del valor del hombre—, existe un único criterio para todo el mundo; pero esta unidad moral del género humano no produce por sí misma una unidad política. El cosmopolitismo, que proyecta sobre los soberanos políticos exigencias de orden moral, basadas en el reconocimiento de la igual dignidad de los hombres, y de las relaciones pacíficas entre ellos, se redujo drásticamente en las manos de Kant y se concretó a la formación de un espacio confederado de poder centroeuropeo, que neutralizase la violencia como relación habitual entre los Estados. Por mucho que sentase las bases del principio de unidad moral de la tierra, Kant no definió una dialéctica entre estas zonas confederadas entre sí, ni la de una de ellas con el resto de la tierra. No era un problema cercano para él. Su horizonte estaba ya empeñado en la superación del sistema de Estados-nación europeos, basado en un equilibrio inestable atravesado por continuas pretensiones de hegemonía. Su idea era superar las consecuencias de la paz de Westfalia. Tras los intentos últimos de hegemonía, que han costado a Europa dos grandes guerras, se ha reconocido el momento de verdad en la palabra kantiana.

Cuando comparamos nuestra situación con la kantiana descubrimos que, para nosotros, cosmopolitismo ya no tiene que ver con los procesos de construcción europea, sino justo con lo que excede estos procesos. No tiene que ver con esas complejas conquistas de la desnacionalización de la vida política, de limitación de la soberanía omnipotente, ni de creación de instituciones ejecutivas, parlamentarias y judiciales supraestatales en ese espacio suficientemente homogéneo que es la península europea. Por mucho que no estén claras las líneas del diseño final de la Unión Europea, nadie duda de algo esencial: se trata de una ordenación jurídica. Los ciudadanos sometidos a esta ordenación jurídica gozan y padecen quizás las mismas tensiones que los ciudadanos de un Estado. Cuando dos europeos se relacionan entre sí pueden reclamar ese orden jurídico y la protección institucional consiguiente. Un ciudadano prusiano y uno español en el siglo XVIII quizás debieran invocar el

cosmopolitismo como código de relación. Hoy pueden invocar otros códigos. Aquellos en último extremo sólo podían ser juzgados por la propia conciencia moral. Hoy, existen tribunales superiores para los códigos europeos. Y aquí la previsión kantiana, muy útil para unos procesos históricos, nos abandona. Cuando queremos definir hoy el cosmopolitismo, quizás por haberse cumplido el proyecto diseñado por él, no podemos utilizar sus categorías. Si queremos identificar lo que hoy sea cosmopolitismo, no podemos quedarnos en el proyecto de una paz sostenida por confederaciones de Estados republicanos homogéneos. Estos procesos, aunque alentados y ordenados por razones morales últimas, parecen estar sostenidos por puntos de vista más densos, jurídica e institucionalmente apoyados, que han superado la mera apelación al imperativo moral. Este imperativo, con la consecuencia de entregar de alguna manera un código unitario de trato a los hombres, exige aplicar la perspectiva cosmopolita a otros espacios. Descubrimos entonces lo no pensado por Kant, las relaciones entre estos grandes espacios confederados y sus fronteras, allí donde proliferan los *otros* con diversas intensidades de heterogeneidades; y en el límite, las relaciones de esos espacios confederados, como el europeo, con cualquier ser humano como portador de valores morales.

3.– *La sospecha del cosmopolitismo y el cinismo hegeliano.* La meta del cosmopolitismo kantiano era la paz entre los Estados del sistema clásico de relaciones internacionales. De ahí que su cosmopolitismo funcionara discriminando entre una guerra aceptable y una inaceptable y su meta última fuese la paz perpetua. En el fondo, Kant nos colocó ante un dilema que ya reconoció Hegel. La historia universal tiene un telos cosmopolita impulsado por la unidad de categorías morales, pero se organiza alrededor del derecho, de la política y de Estados confederados. Kant deja *ad calendas graecas* de la utopía esa organización del poder político de una república universal, como Estado mundial, que sería reflejo institucional de la unidad moral del género humano. Él se concentra en el proyecto de ordenar los grandes espacios como zonas de confederación republicana entre Estados homogéneos social, cultural, científica y económicamente.

El problema se plantea en los márgenes de la solución kantiana, en esa relación entre las zonas de confederación y la unidad de la tierra. Durante mucho tiempo, la estrategia confederal europea fue bloqueada porque primó el principio de la política exterior del Estado-poder, en el sentido que ya definiría Hermann Heller; esto es: aquel Estado dotado de base nacional. Cualquiera puede ver que estas premisas pusieron el fundamento del imperialismo. Los Estados esencialmente homogéneos europeos optaron no por la cooperación confederal, sino por la conquista de influencia sobre la tierra ajena, con la idea

de obtener el pluspoder colonial con que romper el equilibrio y fundar una hegemonía. La decisión por la hegemonía dejó atrás el cosmopolitismo kantiano en Europa y generó, como instrumento de relación con los otros, el imperialismo. Los Estados europeos obtuvieron así relevancia mundial y, con la profunda intervención colonial subsiguiente, contrajeron responsabilidades mundiales. Con los efectos de esta historia, equivocada desde un punto de vista político, económico y ético, aparece sobrecargada la conciencia ética del presente.

He planteado como decisión del Estado lo que quizás era una inercia esencial a su propia historia. La apuesta por el imperio es tan antigua como el modelo romano que atraviesa toda la edad media y sobrevive a la modernidad con la *monarchia hispanica*<sup>2</sup>. El cosmopolitismo kantiano exigía un aprendizaje del Estado que desterrase la apuesta por el imperio como forma hegemónica de ordenación del mundo europeo y de sus relaciones con el resto de la tierra. Hegel fue especialmente consciente de este punto: si la historia se organiza alrededor del Estado, y si además aspira a dimensiones mundiales, entonces es interno a ella que su telos universal aspire a la formación de un Estado-imperio. La consecuencia es muy clara: a través de la política no se genera un poder mundial administrado por los propios que deben obedecerlo. El republicanismo no puede ser conceptualmente imperialista, pero la consecuencia es que no vale para las relaciones internacionales. No hay que olvidar que el Estado en política exterior, para esta tradición nacionalista, se hace visible por la guerra.

Ésa es la tesis de Hegel en su *Filosofía del Derecho*<sup>3</sup>. Imperio no es cosmópolis. El derecho cosmopolita de Kant partía de la exigencia de coope-

---

2 Aquí se debe consultar la obra de Ludwig Dehio, *Gleichgewicht oder Hegemonie*, Manesse Bibliothek der Weltgeschichte, Zürich, 1996.

3 Cf. los §§321-324 de la obra. Para Hegel, la propia existencia del Estado ya recoge la diferencia con los otros en la misma medida en que es individualidad espiritual. Lo más específico de su planteamiento, contra el planteamiento de Kant, es que esta diferencia aparece como lo negativo. No sólo el otro Estado es diferente sino que lo niega [§323]. Esa negatividad del Otro Estado es también una amenaza para los derechos de los individuales, y por tanto despierta en estos el deber del sacrificio de la propiedad y la vida en la defensa de esta positividad del propio Estado. Por lo tanto, al Estado le es interno el momento ético de la guerra, que en modo alguno es una contingencia, sino una necesidad. Cuanto más contingente aparezca la propiedad y la vida, y más dependiente de la lucha de los Estados, más aparecen las relaciones contingentes entre los Estados como necesidad de la guerra entre ellos. La guerra es desde luego una ironía: desde sí misma, la propiedad y la vida son bienes contingentes. ¿Por qué se deberían defender con la defensa del Estado? Hegel cree que la guerra exige que los individuos sean idealistas, y olvidando su vanidad, tomen en serio su derecho como particulares. La ironía es que, de esta manera, arriesgan justo lo que han decidido idealizar. Consciente de que esta justificación sólo afecta a la guerra en general, Hegel entiende que debe darse una justificación específica de cada guerra. Pero aquella justificación general le permite a Hegel reconocer el valor de la guerra como instrumento de cohesión interna del Estado. «Las guerras propicias han impedido internas agitaciones y fortalecido el poder interno del Estado», dice en el §324. Cito por la ed. esp. de Libertarias, Madrid, 1999.

ración internacional. Hegel sólo acepta un derecho internacional: el que reconoce que otro Estado es un poder absoluto sobre la tierra<sup>4</sup>. Por mucho que Hegel haya reconocido que un Estado es tanto menos independiente cuanto menos relación real tenga con otros Estados, la ley que regula esta relación no elimina su comprensión del Estado como «totalidad que se autoabastece»<sup>5</sup>. En relación con el pensamiento kantiano, Hegel se vio obligado a decir: «No hay ningún pretor entre los Estados, a lo sumo árbitros y mediadores entre Estados, y aún éstos sólo accidentalmente; es decir: según voluntad particular. La representación kantiana de una paz perpetua mediante una confederación de Estados que allanara toda disputa y que arreglara toda discrepancia en cuanto poder reconocido por cada Estado individual, y de este modo hiciera imposible la decisión mediante la guerra, presupone un acuerdo de los Estados, que descansaría en razones y consideraciones morales, religiosas o de otra índole, pero siempre en general en voluntades particulares soberanas, y por eso continuaría afectado por la contingencia»<sup>6</sup>. En esta misma medida, Hegel creía que la razón de Estado es la ley suprema de toda política internacional. En la previsión hegeliana, cualquier día la Unión Europea, como otro tratado internacional más, podrá disolverse y entregar a los Estados miembros a la soledad y la responsabilidad de su destino.

La historia universal para Hegel no tiene como teleología la confederación de Estados. Terreno en que la razón se conoce finalmente a sí misma, la historia usa como instrumentos inconscientes a los pueblos que emergen y desaparecen. Ella camina por encima de culpas y pasiones, sobre violencias y vicios, sobre desgracias y dichas, esas mismas experiencias que promueven nuestra exigencia moral de cosmopolitismo. La historia universal, a diferencia de las personas, no se inclina ante estas desgracias de los particulares. Su punto de vista es otro, y para su fin concede «derecho absoluto a aquel momento necesario de la idea del espíritu universal que actualmente es su estado; y el pueblo que vive en él, así como sus acciones, obtienen su consumación y felicidad y fama»<sup>7</sup>. Este pueblo tiene su oportunidad, construye su imperio, alienta la dimensión universal de la historia desde su geografía y antropología, recoge el legado del pasado y olvida en su orden y en su derecho mundial las violentas potencias mitológicas de las que ha surgido<sup>8</sup>. Todo esto lo lleva a cabo con la fría impasividad de lo necesario.

---

4 F.D. §331

5 F.D. §332

6 F.D. §333

7 F.D. §345

8 En cierto modo, es verdad que toda la filosofía de Benjamin, en este sentido, que hace de la violencia mítica el origen del derecho y del imperio, procede de la revitalización de las te-



Así, vemos que Hegel lleva a Kant a sus consecuencias más extremas: si el portador del proceso cosmopolita es el Estado, entonces cosmopolitismo es una forma vergonzante de nombrar el imperio. Las únicas relaciones históricas del hombre se despliegan con su Estado, y las únicas relaciones de ese Estado con el resto de la tierra es la asimilación, la integración violenta, el dominio, el imperio. Así tenemos que, desde Kant, el cosmopolitismo sería aquel código de relaciones entre los Estados republicanos y el resto de la tierra; para Hegel tal código es siempre el de un Imperio, el de un desnudo poder más o menos protegido por esa legitimidad de la superioridad histórica. El cosmopolitismo, en todo caso, sería el certificado de superioridad universal de una cultura, el marchamo de legitimidad de su aspiración imperial. Al imperio de Alejandro le era interno un cosmopolitismo, como al romano, o como al hispano, de haber conseguido estabilidad y poder. Con ello, ni Kant ni Hegel nos permite pensar hoy el cosmopolitismo.

4.– *Crítica del acosmismo actual.* Nadie ha extraído de forma más radical las consecuencias que para el cosmopolitismo moral se derivan de este planteamiento que Giorgio Agamben. En realidad, su hostilidad al Estado recupera la veta anarquista de cierto marxismo, que aspira a tomar en serio el carácter genérico del hombre, sin esperar a las mediaciones de la política de clase ni a la dictadura del proletariado del final de la historia. En cierto modo, al regresar hacia el universalismo sin contemplaciones, Agamben no hace sino lanzar el imperativo categórico kantiano, con toda su fuerza, contra los órdenes sociales e institucionales que se levantan sobre relaciones parciales y acciones sociales especializadas. Su gesto es el de un fundamentalismo moral que desprecia todo lo que no sea subrayar de forma constante la dignidad del hombre. Con ello apuesta por la perfección de la utopía sin las mediaciones clásicas. El precio es el abandono del hegelianismo como fuente del marxismo y su plena sustitución por la teología negativa de W. Benjamin. Cuando Agamben, en su *Comunidad que viene*, afirma que allí donde se alza el Estado siempre aparecen los tanques, no hace sino explicitar la hegeliana disponibilidad permanente del Estado para la guerra. De hecho, su obrita, en este sentido, es un comentario actualizado del artículo de Benjamin sobre la violencia que se esconde detrás de todo derecho positivo. Desde entonces sabemos que esa operación pone al servicio de la revolución el enano de la teología. Ahora, al lanzar el comunitarismo universalista contra los órdenes

---

sis hegelianas, que con una clara intención crítica y polémica, puso en circulación Rosenzweig, con su *Hegel y el Estado*. En este sentido, la polémica que Schmitt puede mantener contra Benjamin, y que de hecho se puede registrar en sus obras, depende de la clarísima apuesta de Schmitt por Hegel. Cf. para Schmitt y Benjamin, el trabajo *Soberanía y Estado de Excepción*, en Daimon, Murcia, 1997.

sociales, podemos comprobar que este supuesto rompe con una teoría de las esferas de acción. Agamben no ve ninguna pérdida en ese gesto de ruptura porque, mientras tanto, para él, en la acción social sólo circula un lenguaje expropiado de todo sentido y un deseo disciplinado por el mercado y el espectáculo, las únicas instituciones que resisten en pie. Con ello, Agamben escapa a los ideales de la comprensión de la filosofía para enfrascarse en los caminos del fundamentalismo, sostenido por una visión unilateral del mundo actual. Puesto que el Estado trabaja en una esfera de acción movida por el deseo de la paz justa, inevitablemente prevé la guerra y la injusticia. No es el Estado el culpable de que exista la injusticia y la guerra, sino que porque existen ambas cosas ha surgido el Estado. Dado que el Estado se ocupa de estas cosas, parece que es el Estado quien las produce. Por mucho que el Estado, u otras instituciones, aparezca contaminado de las realidades que quiere combatir, apenas podemos estar en condiciones de imaginar hasta donde llegaría la violencia, la sangre y la injusticia si el Estado no existiese y si sólo deambularan por la tierra hombres cualesquiera.

En el fondo Hegel es un aliado involuntario de estos planteamientos porque también él, a su manera, reconoce que el único fundamento del Estado es el poder. Él hace inviable la estrategia de Kant de disminuir la omnipotencia del Estado soberano. Al entender estéril el combate por someter a norma la violencia del Estado, el hegeliano justifica la reacción extrema de quien niega simplemente una soberanía que no puede ser sino opresiva. Si el Estado es mera guerra, parece justificado ir contra el Estado. Puesto que el cosmopolitismo no se puede alcanzar con el Estado, que se alcance contra el Estado. Puesto que si hay Estado hay imperio, basta de hipocresías, despreciemos a los Estados imperiales, aunque ese argumento deje las manos libres a los Estados para ejercer sus propias violencias.

Sin embargo no debemos dejarnos llevar por las descalificaciones. Se lance o no contra el Estado, hay un núcleo importante en el argumento de Agamben. La previsión de este tipo de planteamientos consiste en una relación humana en la que se reivindica la condición de *cualquiera* que en el fondo de su ser iguala verdaderamente a los hombres. Cuando dejamos hablar a Agamben, reconocemos la veta moral kantiana. Si esta veta moral se aplica directamente a la política —como años atrás hizo el filósofo americano R. P. Wolff— tiene consecuencia anarquistas: «El hecho nuevo de la política que viene es que ya no será una lucha por la conquista o el control del Estado, sino lucha entre el Estado y el no-Estado (la humanidad), la disyunción insuperable de las singularidades cualessea y la organización estatal»<sup>9</sup>. La

---

<sup>9</sup> *La comunidad que viene*, trad. de Claudio La Roca y J. L. Villacañas. Pretextos, Valencia, 1993. p. 54.

humanidad, sin identidades, sin pertenencias a ningún vínculo social, que sólo dispone de un silencioso lenguaje mínimo de gestos, como singularidad genérica, sería el sujeto de esta forma de relación social cuyo contenido no puede estabilizarse en orden institucional alguno. Con ello, identificamos quizás un código del cosmopolitismo, al margen del Estado, de la relación jurídica, de la relación cultural, de toda señal identitaria, de toda institución, y de toda otra esfera de acción social. Mis problemas con esta oferta no residen en esta conceptualización, pues de hecho tenemos aquí la esfera moral del kantismo, que también impone deberes para con el hombre *cualsea*, que define una comunidad humana universal, sino en su consideración de relación política, primero, y en la voluntad de lanzarla en un *polemós* contra la forma del Estado y de sus posibles y viables procesos confederales.

A mis ojos, por tanto, mérito y demérito se entrecruzan en esta tradición, procedente de Benjamin. Mérito, porque identifican una relación humana, dotada de una ley, que es ajena a las formas de la política, sea confederal o imperial. Demérito, porque entienden este nuevo código como político —aun cuando reconozcan su origen en la religión— y porque están dispuestos a lanzarlo como una alternativa hostil al Estado y sus formas. Para mantener la verosimilitud de su propuesta, Agamben ha impulsado una operación para reconciliarse con la dimensión puramente abstracta de esta esfera moral. Su *cualsea*, que recuerda aquel hombre como fin en sí abstracto de Kant, resulta verosímil porque de hecho la sociedad de masas ya exonera a los individuos a nivel mundial de cualquier rasgo profundamente identitario y hace real la dimensión abstracta del valor moral del hombre. En una época desencantada no hay contenido material alguno del que dependa la dignidad del hombre. El punto cero de la humanidad se alcanza cuando se le ha retirado al hombre todos los atributos excepto su condición humana. Por fin, el imperativo categórico kantiano aparece viable, tan pronto se llegue a definir las consecuencias de la dignidad. Todo esto es relativamente cierto. Agamben entiende, sin embargo, que sobre ese acosmismo se puede levantar la nueva política. Incapaz de ver, con Kant, que ciertos procesos estatales implican formas civilizatorias y moderadas de lucha; instalada en la mirada de perfección de un Dios violento pero supuestamente limpio, esta tradición condena todo lo político-jurídico como violencia y propone como valiosa sólo una relación humana carente de vínculos jurídicos e institucionales. Si esta relación despierta violencia es sólo por la voluntad de resistencia del Estado frente a este, su verdadero enemigo.

La orden de los dirigentes comunistas chinos de aplastar con tanques a los manifestantes de la plaza de Tienamen parece la verificación de la tesis. El supuesto que subyace a este punto es que la misma orden puede proceder de cualquier Estado. De hecho, Agamben cree que esa orden procede de la esen-

cia del Estado, no de un Estado caracterizado por ciertas circunstancias. De esta forma, se rechaza la pluralidad de las esferas de acción como forma inequívoca de concreción existencial moderna, se hacen independientes las instituciones de sus portadores humanos y se nos encierra en una ontología esencialista en el que el ser de las cosas se acaba imponiendo con una necesidad irreparable. Al proponernos la lucha frente a los tanques, o la falta de colaboración con el Estado, esta tradición se afina en un dualismo que reproduce la vieja relación entre un Dios de hombres y el mundo natural en guerra permanente.

Sea lo que sea cosmopolitismo para nosotros, debe dejar de significar acosmismo; esto es: disolución de todos los órdenes de la vida social. Hablar de cosmopolitismo es hablar de un *orden y de una ley en un mundo de hombres concretos y sociales*. Para ser más precisos, hablar de cosmopolitismo es hablar de la dimensión universal que resulta inseparable de nuestra cultura occidental, en la medida en que ha forjado una moral de imperativos. Cosmopolitismo es una parte de las responsabilidades que en todo caso nos son inherentes a los occidentales. La conciencia de culpa que pesa sobre Occidente, por los poderes que ha erigido, por los conflictos que esos poderes han producido y producen en el seno de la humanidad, aun cuando forme parte de un realismo moral, tiende a generar un pensamiento cosmopolita que, en el fondo, no puede ocultar su aspiración secretamente acosmista, apocalíptica, vengadora, alimentada por el autoodio. Agamben representa muy bien este comunitarismo, que pasa de puntillas por la vida cotidiana, —a la que previamente y siguiendo una larga tradición de cultura aristocrática ha devaluado a espectáculo y oprobio—<sup>10</sup>, para centrarse en el cuerpo textual de su teoría como quien se concentra en una oración. En esa teoría jamás aparece una previsión acerca de la faz que presentaría el mundo cuando todos los órdenes sociales se hubiesen desconstruido ni acerca del cumplimiento en *ese* mundo de los imperativos del cosmopolitismo.

Así que estamos cogidos por dos tenazas: sabemos lo que es el Estado, sabemos lo que son los procesos confederales europeos. Pero sabemos que eso

---

10 Para identificar los rasgos de esta tradición en Agamben podemos ir al cap. XV de *La comunidad que viene*. o. c. p.41. «La pequeña burguesía ha heredado el mundo. Esta es la forma en la que la humanidad ha sobrevivido al nihilismo. Pero esto era exactamente lo que tanto el fascismo como el nazismo comprendieron, y haber visto con claridad el final irrevocable de los viejos sujetos sociales constituye también su insuperable patente de modernidad. Desde un punto de vista estrictamente político, fascismo y nazismo no han sido superados y vivimos aún bajo su signo. Ellos representaban sin embargo una pequeña burguesía nacional, todavía apegada a una postiza identidad popular, sobre la cual actuaban sueños de grandeza burguesa. [...] En la pequeña burguesía mundial, las diversidades que han caracterizado la tragicomedia de la historia universal están expuestas y recogidas en una vacuidad fantasmagórica». El texto es verdaderamente un registro estratigráfico de Marx, Nietzsche, Heidegger, Debord, etcétera.

ya no es cosmopolitismo. Sabemos lo que son los imperios, y sabemos que muchas veces usan el cosmopolitismo como estrategia de poder y de imposición. Sabemos que el acosmismo contemporáneo no es sino un fundamentalismo religioso-ateo, un comunitarismo universalista que ya sostuvo el joven Lukács, que no aspira a triunfar en la realidad concreta —allí donde triunfe disparará los procesos de formación de poder social desde cero, con toda la extrema violencia salvaje de los momentos mitológicos. Pero no hay que olvidar que ese comunitarismo acósmico ofrece argumentos para hacer verosímil la abstracción del universalismo moral kantiano. Una confederación mundial es imposible. Un imperio crea una uniformidad mediante la opresión y la asimilación. Un acosmismo comunitarista se imagina de nuevo al hombre recién salido del paraíso y entiende que lo que ocurrió después de Babel es meramente un relato pesimista superable tan pronto desaparezca el Estado de la faz de la tierra. ¿Qué hacer? ¿Cómo identificar un orden cosmopolita entre estas tres vías cerradas?

De todo lo dicho, resulta al menos una cosa: que el cosmopolitismo crece en los márgenes del derecho, de las instituciones confederales y de los imperios. A la vez, sabemos que forma parte inexcusable de las pretensiones universales y morales. Este crecer al margen es entendido por Agamben como una lucha contra ellos. Esta no era una evidencia de la cultura moral clásica, que entendía que la misma fundamentación moral que funciona en el reconocimiento de la dignidad general del hombre, juega en la fundación normativa del Estado<sup>11</sup>. Por eso es más bien verosímil creer que sólo hombres que crecen dentro de estos Estados normativamente reglados son sensibles a los universalismos morales y están dispuestos a integrar el cosmopolitismo como motivo de actuación. Si hemos de aceptar el pluralismo de las esferas de acción, este crecimiento del cosmopolitismo al margen del Estado no es sino conformar otra esfera de acción cuyos sujetos son al mismo tiempo ciudadanos de esos Estados, miembros de esas sociedad de masas planetaria, hombres concretos que, además de otros puntos de vista políticos, económicos, sociales y religiosos, están dispuestos a pensar, sentir y fundar relaciones entre los hombres por razones morales.

De lo dicho se sigue que la nueva esfera de acción no parece tener refrendo institucional, pues supera toda concreción institucional. Su código no parece fruto del pacto de los que han de obedecer la ley. En realidad, el cosmopolitismo no tiene ley positiva, sino imperativos. En este sentido, sí parece que la acción social cosmopolita es más bien acósmica: no tanto porque disuelva los órdenes de la *res publica* y de la sociedad, sino más bien porque parece entrar en función cuando los demás órdenes no pueden ponerse en ac-

---

11 Desarrollo este argumento en *Res Publica* los fundamentos normativos de la política. Akal, Madrid. 1999.

to. Es un imperativo para relacionarnos con los hombres con los que no tenemos esfera de acción concreta en la que relacionarnos, ni cobertura institucional bajo la que acogernos. El imperativo cosmopolita parece regir cuando no se puede echar mano de ningún otro código, ni el político, ni el familiar, ni el artístico, ni el científico, ni el erótico. Une a los hombres cuando estos se presentan meramente como hombres, pero resultaría absurdo que para que aparezcan así ante nosotros tengamos que destruir los órdenes sociales en los que ellos aparecen como padre, o hermano, o escritor, o representante, o sacerdote, o amante. En este sentido, el cosmopolitismo pone en relación a los seres humanos más allá de sus identidades, de sus roles adscritos, de sus méritos y de sus posibilidades de intercambio social. Más allá significa haciendo *epojé* de ellos, no destruyéndolos. No parece entonces que el código cosmopolita genere una esfera de acción social institucionalizada y permanente. No hay una institución cosmopolita, destinada a unir a los hombres exclusivamente desde el punto de vista cosmopolita. Más bien, se trata de un estado de excepción de la acción social, anterior a su desglose en esferas, pero en sí misma ya acción humana. La relación cosmopolita es excepcional porque es abstracta en su pura realización. Porque el hombre no es mero hombre desnudo, sino un hombre que actúa, el cosmopolitismo aspira sobre todo a que los hombres puedan volver cuanto antes a relacionarse en las diferentes esferas de acción social, en las que el deseo concreto de uno es atendido por los deseos concretos de los otros. El cosmopolitismo atiende el estado de excepción en que el hombre sólo tiene el deseo transcendental de seguir siendo hombre.

5.— *La oferta Walzer: minimalismo moral y cosmopolitismo.* El minimalismo moral ha intentado ordenar teóricamente esta situación. La ventaja de la aproximación de Michel Walzer<sup>12</sup> —en mi opinión el más sutil filósofo actual— consiste en que jamás pierde de vista la pluralidad de esferas de acción social, lo que él identifica con el maximalismo moral. Walzer ha rehuido las consecuencias acosmistas del comunitarismo universalista de Agamben. Sobre este mundo moral concreto ordenado en la pluralidad de *ethoi*, lleno de presupuestos sociales concretos, de intercambios codificados, puede emerger el minimalismo moral, que no es sino una estrategia de reconocimiento del *otro* incluso cuando no existe apoyo alguno comunitario para ello en los procesos de vida cotidiana de una sociedad dada. El minimalismo moral identifica aquellos bienes que en el fondo son universales por humanos —la libertad, la justicia, la falta de violencia, la bondad, la verdad, etcétera—, sea cual sea la forma concreta en que luego una colectividad puede buscarlos.

---

12 En su libro *Moral en la esfera local e internacional*. Alianza Universidad, Madrid, 1996. Para una aproximación más detallada cf. mi nota crítica, en *Res publica*, n. 4, 1999.

Así, en el ejemplo de Walzer, puedo reconocer y compartir moralmente la suerte de los manifestantes checos en favor de la libertad respecto al régimen soviético. Cómo se organice su libertad es otra cosa, en la que podré estar o no de acuerdo con ellos, pero la lucha por la libertad y una autoorganización política me parece plenamente humana y estoy dispuesto a apoyarla incondicionalmente. Naturalmente, también estoy dispuesto a respetar cualquier orden político que se haya fundado en esa libertad y que se haya instaurado sin violencia. Walzer incluso llega a decir que esto implicaría en el fondo alguna forma de organización democrática, pero respeta la posibilidad de máximas diferentes de las propias de un país republicano, como Estados Unidos. Tenemos así que el minimalismo moral es sorprendente convergente con el formalismo kantiano, y que esos bienes mínimos son aquellos previstos por el ideal ilustrado como fundantes de la humana participación en las esferas de acción social.

La clave de ese minimalismo moral reside en que está dispuesto a mostrarse solidario con cualquier otro ser humano cuando éste lucha por uno de esos valores que caracterizan toda cultura plenamente desarrollada y con los que identificamos la vida digna. El minimalismo, en este sentido, genera un sentido para la comunidad formal de los bienes humanos. Todos los hombres serían sensibles a estos bienes, y todos los hombres hacen de la dignidad una condición que se obtiene por gozar de ellos. De hecho, el minimalismo configura una comunidad formal y mínima de sentido, pero máxima de extensión, que potencialmente puede abegarse a cualquier otro hombre. Comprende que todos los hombres moralmente maduros luchan por la libertad, por la verdad, por el amor, por la belleza, por la justicia o por una propiedad y se muestra dispuesto a reconocer este combate allí donde se da. Naturalmente, el minimalismo supone que no en todos sitios los seres humanos pueden perseguir sus aspiraciones, y por eso se muestra contrario a las situaciones de exclusión forzada que lo impiden. La solidaridad puede implicar en estos casos una intervención armada para destruir esa exclusión forzada de los bienes humanos. En este sentido, el minimalismo puede sugerirnos la forma y los casos en los que el maximalismo occidental, lo que Kant llamaba la civilización, puede intervenir fuera de los límites de su territorio de cooperación confederal. Prevé así la posibilidad de una guerra justa más allá de la guerra estrictamente republicana<sup>13</sup>.

El minimalismo no reclamará homogeneidad republicana kantiana para actuar fuera de sus contextos sociales o fuera de sus fronteras. Este me parece un supuesto realista. Bastará con que los órdenes políticos que propicie

---

13 Walzer ha dedicado un magnífico libro a este tema: *Just and Unjust Wars*, Basic Books, 1977, New York. El capítulo XII, dedicado al terrorismo, debería ser de lectura necesaria en España.

sean legítimos, no con que además sean legítimos a la manera democrático-racional propia de nuestra cultura. Pero todavía menos impondrá nuestros códigos máximos a otras comunidades, como el imperialismo hegeliano, que expande el espíritu de un pueblo en la plenitud de su cultura material. En realidad, ese minimalismo moral tiene que hacer frente a la cuestión fundamental: dar el paso de la solidaridad sentimental a la cooperación real. En este sentido, el código del cosmopolitismo se especializará en una cooperación minimalista más amplia que la cooperación confederal kantiana y menos intensa que la imposición colonialista e imperialista hegeliana. En cierto modo, el cosmopolitismo impulsa la cooperación para poner a una sociedad o a un hombre en condiciones de operar por sí misma, de desplegar las diferentes esferas de acción en su seno, sin exclusiones, y a perseguir socialmente los valores en los que reconocemos lo humano. Por tanto, la finalidad del cosmopolitismo consiste en cooperar para que la relación humana sea más densa que la meramente minimalista y abstracta. Sin ninguna duda, la cosmopolita es una cooperación excepcional, asimétrica, temporal. Podemos decir que esta cooperación afecta a aquellas condiciones de posibilidad para que una sociedad sea reconocida como tal: existencia asegurada contra el hambre, contra la violencia interna y externa, contra la opresión, contra la exclusión de las acciones sociales, etcétera. Luego, será posible la cooperación simétrica que, en el caso de la esfera política, puede ser confederal o no. Por eso, la acción humanitaria es un ejemplo cosmopolita y por eso siempre tiene que hacer frente a sus propios límites. La decisión es la de configurar una ayuda minimalista, que pueda garantizar una relación social más densa con posterioridad, basada en acuerdos más o menos amplios acerca de valores maximalistas. Porque los hombres tienen más valor cuando más concretamente los reconocemos y entramos en cooperación con ellos, no cuando más abstractamente los ayudamos. Cuando hacemos frente al problema en el que se mueve el cosmopolitismo actual; a saber: dónde poner los límites al minimalismo y dónde una intervención sería considerada una imposición imperialista, sólo podemos responder: cuando no genera una acción social autónoma, libre y pacífica, protagonizada por los propios actores en las diferentes esferas de acción social. Como se ve, se trata de un republicanismo internacional en sentido amplio, en todo caso.

5.– *El primer escenario del cosmopolitismo: el don.* Hemos visto así que el cosmopolitismo ni siquiera es una acción social propiamente dicha. No tiene su estructura de simetría, de igualdad, de libertad, de reciprocidad, de intercambio. La asimetría del cosmopolitismo, sin embargo, debe tender a superarse. Sin embargo, no veo la manera de eliminarla enteramente. Es verdad que quien se solidariza ya se coloca en una situación asimétrica favora-



ble. Pero quien coopera, en el fondo, debe aspirar a partir de la simetría y a construirla. En este sentido, el cooperante se presenta como un hombre libre que da a un ser libre. Con mucha frecuencia, sabemos que esto no es así. Por lo tanto, será más prudente que estemos dispuestos a encarar una acción que se quiere mínimamente asimétrica. Frente al máximo de asimetría que es la dominación, o la intervención, y frente a una imposible simetría de cooperación, Occidente se reconcilia con la fenomenología del don, que hace poco ha recordado Derrida. Dotada del prestigio de las antiguas formas asimétricas de intervención divina, el don es puntual e incondicional. Inicia una nueva vida en el beneficiario y explica su supervivencia activa. Así lo narra desde antiguo el mito. Pero el mito se queda satisfecho con estas representaciones porque supone que el don divino regenera al hombre y lo hace capaz de subsistir por sí mismo. Es fácil adivinar que los dones humanos no tienen esta potencia mítica. Pese a todo, no podemos escapar a su lógica. El único don aceptable por otro ser humano es aquel que pone las condiciones de posibilidad de su propia devolución, se produzca ésta o no. Con la existencia física, también la libertad y el trabajo son bienes humanos formales, sin los cuales el hombre no puede aspirar a su dignidad. Además, muchas veces, esa existencia física sólo se da por segura con protección militar. Así que hay muchas posibilidades de que el don que pueda llevar a una mínima construcción social tenga todos los rasgos de una dependencia, y de un protectorado, que anuda la asimetría a una continuidad temporal mínima y excepcional.

Cuando nos damos cuenta de que el minimalismo moral tiende a tener la estructura del don meramente humano, percibimos que es fácil que pierda su excepcionalidad y genere formas de la dependencia, que establezca la asimetría, que institucionalice la ayuda. Como es evidente, esto produce en nosotros dilemas e inquietudes morales. Estas inquietudes no tienen tanto que ver con nuestra condición continua de donantes, sino con la condición dependiente y pasiva que puedan adquirir los beneficiarios.

Tan pronto nos damos cuenta de todo ello, entendemos que no hay posibilidad de cosmopolitismo subjetivo y sentimental. Por mucho que no traben relaciones institucionales estatales, que no tenga en cuenta esferas de acción concreta, el don no puede hacerse llegar sin instituciones y, a medio plazo, sin el soporte directo o indirecto de la sociedad organizada en Estados propia de Occidente. Por mucho que las organizaciones cosmopolitas se reconozcan como no-gubernamentales, sólo lo son en tanto cuerpos administrativos no funcionarizados; en sí mismas no pueden subsistir sin la ayuda y la base del Estado, sin la ordenación estatal de la vida a su alrededor. El hueco que canaliza su actividad es una voluntaria retracción del Estado. La asimetría del donante queda también determinada por la organización social que en último extremo garantiza la institucional estatal. Cuando esto sucede, surgen ante no-

sotros poblaciones a las que podemos donar, pero respecto a cuya dignidad, en el fondo, ya hemos juzgado. Por mucho que demos, nunca querríamos estar en su lugar.

La consecuencia de todo lo dicho, y sobre todo la consecuencia de la asimetría que hemos detectado, es que incumbe a las sociedades de Occidente la educación para una cultura del don. Esto será inviable sin la educación para una ética de la austeridad. De dónde surja la motivación subjetiva para ello, por el momento, es un misterio teórico sobre el que ahora no podemos decir nada. En todo caso, rara vez se reflexiona sobre hasta qué punto el fenómeno humanitario del cosmopolitismo actual es la primera instauración de un cumplimiento masivo de los deberes de la humanidad, del imperativo moral —por identificarlo teóricamente— que ha escapado a los fenómenos imperialistas y que no pone como condición los procesos de confederalización y de racionalización estatal.

Pero no puede bastar con ello. En todo caso, Occidente mismo tiene que preguntarse hasta qué punto está dispuesto a aceptar un concepto de humanitarismo estricto y hasta qué punto se siente legitimado a reclamar que los países que reciben su don inicien procesos de construcción social y política, estatal e interestatal, que los pongan en la senda de la cooperación simétrica. La respuesta a esta cuestión no ofrece dudas: son los propios países receptores los que condicionan, con su orden político, la posibilidad de que el humanitarismo se interprete de manera mínima y busque paulatinamente la cooperación, o bien genere la cosificación del don, la institucionalización de la asimetría, con la producción de dos tipos humanidad que rompe el mismo comunitarismo moral que inspiraba el cosmopolitismo. Ése es el dilema. En todo caso, creo que Occidente no tiene posibilidad alguna de condicionar la ayuda humanitaria a la exigencia de organización política, aunque sí debe favorecerla y alentarla. Pero entonces no tiene posibilidad alguna de escapar al dolor de estar favoreciendo, con su acción moral, abismos inaceptables entre los hombres.

De esta manera, desde el minimalismo de Walzer y el cosmopolitismo actual nos hemos reencontrado con la moral kantiana, *pero ya no como estructura fundamental de ninguna teoría de la organización política*, sino como momento específico de reconocimiento de un encuentro puro entre seres humanos, abstracción hecha de todos los demás ámbitos de diferencias y de relación, de cooperación y de igualdad activa. Como tal, tiene como regla y ley auxiliar la dignidad y la felicidad de los hombres sin identificarlos excepto en tanto hombres. La fuente moral de ese cosmopolitismo, quizá, reside en el daño moral que sufrimos nosotros mismos en nuestra dignidad tan pronto como la vemos dañada en otros, y la herida en nuestra felicidad tan pronto como vemos la desgracia ajena. Finalmente, debemos suponer que somos una natura-

leza y que tenemos sentimientos. Sabemos que, como relación moral, en ese nivel de abstracción, el cosmopolitismo es excepcional. Pero sabemos también que su excepcionalidad no nos permite esperar seriamente eliminar la diferencia. En realidad, debemos aspirar a que deje paso a una acción social cooperativa, en la que dar y recibir sea la regla. Aspiramos a superar el minimalismo porque sabemos que es más rico y humano una relación que integre algunos elementos de maximalismo, sea en el terreno político, económico, erótico, religioso o cultural. En este caso, Walzer debería cumplimentar su teoría del minimalismo con una consecuencia: en tanto que aspecto delgado de las relaciones humanas, siempre se presupone cuando estas se dan en toda la plenitud de las acciones sociales concretas. Pero por mucho que debamos aspirar a eso, no tenemos razón alguna para esperar lograrlo: no podemos evadir el espectáculo de una humanidad necesitada, lacerada y pasiva. Por todo eso, y sea como sea, el minimalismo cosmopolita no es nunca satisfactorio. Jamás puede borrar de sí mismo el dolor por tener que restaurar lo que jamás debió de ser violado. El don que en él se canaliza está cargado de amargura. En cierto modo, es un don que surge kantianamente del deber, es un don debido. No es un don feliz, sino negro y lleno de bilis en quien lo da y en quien lo recibe. Nosotros no somos dioses para nadie y no nos sentimos cómodos en este papel. En cierto modo, y por perseguir hasta el final la metáfora, es un don mínimo, sea cual sea la prescindibilidad de lo donado para el que lo da y el que lo recibe. En esta tensión interna, y en su imperfección, ese don cosmopolita cumple con la estructura de todos los bienes humanos y con la imperfección propias de las cosas humanas.

7.— *Superar el minimalismo más allá de los límites de la confederación estable: hacia la cooperación.* No podemos dejar las cosas donde las pone Walzer. Los problemas de cooperación estatal no son problemas de cosmopolitismo ni pueden canalizarse a través del don. Quizás debamos definir un territorio intermedio entre el confederalismo y la cooperación estable, aunque asimétrica. Un territorio, por cierto, que no se vea amenazado por el neocolonialismo, y que tenga como base establecer una política minimalista en los países en desarrollo, fundada en ese republicanismo laxo que, en todo caso, pasa por presionar a favor de políticas democráticas y por disminuir el poder de las oligarquías locales, de naturaleza más o menos mafiosa. Estos problemas afectan a la conciencia responsable de Occidente, porque cargamos con un pesado fardo de culpa, en virtud de las consecuencias que la decisión imperialista tuvo sobre extensos territorios de la tierra. Asumiendo la legitimidad de esta culpa, no podemos pensar en resolver todos los problemas que lleva consigo la cooperación desde la perspectiva cosmopolita. Aquí, lo mismo que con la recepción de inmigrantes, se trata de problemas propios de

la esfera de la política y no pueden abordarse sin un serio conocimiento de las reglas de juego de la misma.

Lo deseable sería una norma de conducta que se asentase en una regulación estable de la cooperación entre las zonas confederales republicanas y sus periferias, una cooperación que implicase una fragmentación selectiva del principio de no-injerencia y garantizase contrapartidas como la promoción de una política interior que, finalmente, no puede basarse en una norma ajena a lo que estamos dispuestos a considerar un orden político legítimo, en toda su complejidad. La legitimidad política tenderá a comprenderse de forma homogénea en proporción a la fortaleza de la cooperación previsible en el futuro. El don humanitario, incluso el don de la vida por la protección militar, puede dar paso a una exigencia de configurar una esfera de acción política —de la que es inseparable una idea de justicia— que reclamará tanta más homogeneidad cuanto más cercanas a las fronteras de la confederación se dé el conflicto humanitario y, por tanto, cuanto más intensa sea la cooperación de futuro prevista. Es lógico que la superación del mero don sea tanto más difícil cuanto más complejas sean las condiciones de esta futura cooperación. Es fácil pensar que el don será tanto más excepcional cuanto más chantajeen las oligarquías locales la conciencia moral de Occidente con un inmovilismo perverso. El cálculo de los poderosos de los países con conflictos humanitarios, en el sentido de que Occidente es menos despiadado que su frialdad inhumana, debe ser previsto y, en cierto modo, debe ser cortocircuitado con todos los medios jurídicos internacionales al alcance de la mano.

Como ejemplo de lo que digo, podemos referirnos al caso de Kosovo. Lo que se juega en la antigua Yugoslavia es el límite de la confederación europea, que puede tener en esos pequeños territorios un puente hacia el enclave turco. El ajuste de cuentas en Bosnia, y el de Kosovo, es la consecuencia enfurecida de Serbia, al quedar destruida su hegemonía y ver cómo ámbitos territoriales cercanos son arrancados a su hegemonía militar. Ello le lleva a responder con una homogeneidad ideológica tanto más fuerte en el interior de sus fronteras y con una aspiración hegemónica más violenta fuera de ellas. Pero ni siquiera se entendería este conflicto sin darnos cuenta de que, desde milenios, no es ésta una tierra de dos fronteras en la creación de grandes espacios, sino de tres: en favor de la creación de los enclaves musulmanes de Bosnia y de Kosovo —con o sin una gran Albania— presionan las grandes potencias islámicas y sobre todo Turquía, muy interesada en tener posibles aliados en las espaldas de Grecia o, cuanto menos, en tener un suelo afín en Europa más amplio que la franja del estrecho del Bósforo. Se puede comprender hasta qué punto sea difícil salir de una política del don en estos escenarios. Lanzarse a estos conflictos, de naturaleza estrictamente geopolítica, con las armas de los argumentos cosmopolitas es más bien estéril, porque no

es posible identificar a los serbios como hombres en tanto hombres, sino como hombres instalados en una comprensión de las esferas de acción social y política. Los serbios impulsan una acción que no tiene sentido salvo desde la voluntad de construir un Estado homogéneo y hegemónico. De esta manera no tanto se vengan de que Europa haya hecho fracasar su sistema federal, sino ponen en evidencia que ese mismo sistema federal se edificó sobre la violencia de una guerra terrible, de cuya memoria no podían prescindir para su mantenimiento.

Es muy fácil imaginar las razones de Serbia para no aceptar las fuerzas de la Otan como pacificadoras. En estas fuerzas pueden estar integrados contingentes turcos. Este detalle es fundamental. Quizás la clave de esta guerra sea la negativa de la Unión Europea para acoger a Turquía en su sistema de confederación, decisión que ahora debe ser compensada con la ampliación de su zona de influencia en los Balcanes, con una gran Albania, o con tres repúblicas cercanas: la de Bosnia, la de Kosovo y la de Albania. La Otan no puede mediar en este conflicto y debe dar paso cuanto antes a una fuerza de la Onu formada por fuerzas eslavas y de países islámicos. Mientras no sea así, será juez y parte, porque en sus filas está Turquía. Quizás a estas alturas sólo queda una posibilidad para la Unión Europea: intensificar las relaciones con Turquía y con los países eslavos de tal manera que se les obligue a aceptar claramente fronteras de Jano en sus zonas de influencias: una Bosnia, un Kosovo y una Albania a caballo del mundo islámico, eslavo y occidental. Gastar en ayuda y cooperación con gobiernos suficientemente legítimos lo que de otra manera tendríamos que gastar en guerra: quizás esa sea la única salida. Sin ninguna duda, no hay actuación cosmopolita en la ayuda a las guerrillas kosovares, porque al formar un ejército propio se han encuadrado en una institución que no puede aspirar a disfrutar de los beneficios del cosmopolitismo. Es preciso que Europa convenza a los Estados Unidos de que la cooperación requiere una política de equilibrio, no de aniquilación. Fortalecer la presencia europea de Turquía a costa de reducir Serbia a cenizas no lleva a ningún sitio. Lograr esa zona de equilibrio sólo se podrá lograr con la ayuda masiva de Occidente.

Estos conflictos no se resuelven apelando a las estrategias cosmopolitas. Para superar el minimalismo cosmopolita no basta con apelar al principio de autodeterminación de los pueblos, como dice Walzer. Hoy sabemos qué grado de brutalidad y de crimen, de coacción y de violencia, se esconde detrás de eso que se presenta como proceso de autodeterminación. Es preciso señalar que la autodeterminación es algo muy diferente, en nuestro mundo, a una recolección fetichista del cincuenta por ciento de los votos. No tiene sentido aquí impulsar la máxima de Walzer de lograr tantas unidades políticas cuantas sean necesarias para mantener separadas a las etnias. No todas las unida-

des políticas son viables ni pueden estar a la altura de las responsabilidades que contraen al erigirse en tales. No todas las etnias se asientan unívocamente en territorios. Es más, la proyección de la etnia sobre la política no parece que atine en la transferencia de sentido adecuada. El republicanismo laxo del que hablo tiene al menos un concepto de ciudadanía superior al de integrante del grupo étnico. La Unión Europea sabe por experiencia propia que ni la hegemonía ni la dispersión étnica han sido principios capaces de ordenar su territorio. Sólo el principio del desarme nacionalista y el rechazo de las ofertas hegemónicas producen estrategias de cooperación y, en el límite, confederación. Sólo estas permiten crear una esfera de acción política cooperativa y expansiva. Europa no puede querer para ella una solución y proponer otra para los Balcanes de su frontera. Debemos reconocer que sólo una estrategia confederalizante y la creación de grandes espacios de cooperación producen zonas de paz y de prosperidad. Lo mismo se podría decir respecto a Estados Unidos y sus vecinos del sur. Antes de entrar en valoraciones enojosas y extremas, deberíamos preguntarnos si es posible configurar un gran espacio eslavo oriental de cooperación interna sin reactivar el hegemonismo ruso. Y en lugar de exigir y reclamar formas republicanas puras como condición, ver si son posibles formas legítimas relativamente diferentes a las nuestras de organizar el poder político, sabiendo que es mejor un orden que el caos.

No estamos pues ya en el don, sino en la cooperación asimétrica para la erección de órdenes socio-políticos. Y aquí, las reglas de juego no son las morales, sino las propias de la esfera política. No podemos ofrecer a las otras sociedades eslavas que se vinculen a las instituciones europeas, mientras dejamos a Rusia y Yugoslavia sin posibilidad de configurar una zona de cooperación. Pero no podemos confiar en el principio de la separación étnica porque no genera los valores apropiados para un orden político que podamos llamar, en una versión minimalista, legítimo. El problema es que nadie al Este de los Balcanes cree en estructuras interestatales de cooperación, ni de creación de un mercado capaz de movilizar las economías, ni de la construcción de un gran interlocutor eslavo-ruso con la Unión Europea. Nadie cree en energías democráticas sociales en esos regímenes, ni ve posible su formación sin la cooperación de los países occidentales. Abandonados a la suerte de la soledad, en un mundo de grandes espacios, la política de los Estados aislados no puede ser sino despedazarse. Colocados en el dilema de reducirse a la entrega de un don excepcional, o intervenir condicionando la emergencia de políticas suficientemente republicanas —en alguna medida democráticas y justas— los países occidentales parecen paralizados. En el Este tenemos la peor de las impresiones, la más prevista por Benjamin: que la brutalidad de la desnuda violencia y coacción configura una estructura de poder estable como interlocutor de una cooperación que, bajo estas condiciones, no podrá ser si-

no muy sumaria. De nuevo, en estos países se abre la vieja alianza entre aumento de la violencia y la promoción de formas visibles de poder. La guerra de Chechenia cumple esa finalidad.

Por eso no se ve la manera de edificar un orden legítimo interior en esos países: si se dejan a su arbitrio, generan formas caóticas de poder; si se interviene, el criterio ya es militar y hegemónico, con las condiciones que conlleva, como propaganda y neocolonialismo. Pero si Europa cree en sí misma, debe creer en la receta de procesos regionales de cohesión. Y esto significa creer en la posibilidad de que los pueblos eslavos —o los islámicos magrebíes— sean capaces de ir cooperando y configurando estructuras de interdependencia, que no permitan opciones hegemónicas. Desconocer el papel de liderazgo de Rusia en este proceso sería suicida. Pero lo sería tanto como dejar que la actual Rusia produjera un imperialismo como el soviético. Sólo las pequeñas pesas de la ayuda y de la cooperación asimétrica y no colonizante podrá encontrar el fiel de una balanza que, superando el cosmopolitismo, pero sin caer en el imperialismo, equilibre lo que hasta ahora se mueve con los inmensos pesos de la pasión y del violento instinto de supervivencia.