

Cosmopolítica como «cosmoética»: del universalismo occidental a las políticas de un mundo-común

Cosmopolitics as «Cosmo-ethics»: from Western
universalism to common world policies

JOAN PICAS CONTRERAS

Universitat de Barcelona

RESUMEN. En este artículo se pretende revisar el concepto de cosmopolitismo, con el que, por lo común, se desea expresar la ausencia de vínculos locales y el establecimiento de lazos con la humanidad en general. Dicho término ha adquirido un significado más profundo al ser utilizado por Isabelle Stengers y desarrollado, entre otros, por Bruno Latour, quienes se refieren explícitamente al término «cosmopolítica» para indicar una nueva política que ya no se enmarca en el ámbito de la solución moderna de la naturaleza y la sociedad. El concepto en cuestión es pasado por el tamiz de los nuevos paradigmas que proporciona el llamado pensamiento decolonial.

Palabras clave: cosmopolítica, globalización, sociedad del riesgo, naturaleza, contrato natural, cosmoética.

ABSTRACT. This paper aims to reconsider the concept of cosmopolitanism, usually used to express a lack of local linkages and the establishment of ties with common mankind. This concept has acquired a deeper meaning when used by Isabelle Stengers and, among others, by Bruno Latour (they explicitly refer to the term «cosmopolitics») to indicate a new policy that no longer fits in the modern solution of nature and society. The concept is also reviewed through the new paradigm that provides the so-called decolonial thought.

Key words: cosmopolitics, globalization, risk society, nature, natural contract, cosmoethics.

En nuestro mundo contemporáneo, lo cosmopolita aparece, a primera vista, como resultado inevitable de la progresiva interdependencia planetaria debida al proceso de transnacionalización que se está produciendo en todos los dominios.

Pese a que el campo de posibilidades supera al que deriva de la mera articulación de la sociedad de consumo con la sociedad de la información, a menudo se identifica con globalización (capitalista) ¹.

¹ A juicio de Ghalioun, el término globalización (y globalismo) se adecuaría a una lógica descriptiva, mientras que cosmopolitismo nos acercaría a una lógica normativa. A su entender,

Se opone —sin negarlo de raíz— al multiculturalismo (al menos en su versión relativista), que consiste en una simple yuxtaposición de pueblos con culturas heterogéneas, y al soberanismo. No sería inmanente a ninguna cultura particular, sino que las trascendería —a la vez que estaría en la base de todas ellas—. En sentido estricto, no puede concebirse como proyecto o ideal, como una aspiración al universalismo más allá de las diferencias étnicas, nacionales o confesionales. Algunos lo relacionan con el advenimiento de la llamada «sociedad postindustrial», que estaría tornando obsoleto el modelo político estructurado alrededor de las identidades colectivas que identificó en sus orígenes al proyecto de la modernidad. Aunque sin duda se han dislocado lo que parecían enraizados nexos sociales y sus instituciones (piénsese en la familia, la clase social..., incluso el Estado-nación), tal vez sería algo precipitado aceptar sin más estas tesis, ya que, hoy en día, el declive de unos ciertos referentes identitarios parece ir acompañado del auge de otros tantos (el sentido de pertenencia étnica, la extensión de ciertos movimientos religiosos...). En aparente contradicción, vivimos una época de localismos y territorialidad, aunque en otras formas.

El cosmopolitismo, desde una perspectiva trivial, sería más bien algo así como «universalidad más diferencia». Los objetivos singulares concurrirían con los fundamentos generales. Lo universal y lo plural lograrían ser compatibles.

Hasta el presente, el pensamiento cosmopolita no ha dejado de ser en extremo superficial. Contribuye a ello el hecho de que, en sus inicios, la teoría de la cosmopolítica se formuló básicamente como filosofía moral y teoría del derecho, excluyendo sin embargo su vertiente más política. La profundización y radicalización del cosmopolitismo exige, en el contexto actual, que atienda otros puntos de vista. En primer lugar, no puede desviar la vista de las disparidades sociales, individuales y comunitarias que se registran y de los problemas que derivan de su construcción.

Pero, en segundo lugar, tampoco puede apartar la mirada de otro tipo de desigualdades que, tal y como se expondrá, se asientan firmemente tras el dualismo enraizado que distingue entre y contrapone naturaleza y cultura o sociedad, entre el dominio de lo social y el dominio de lo natural. Como advierte Beck, la destrucción industrial de las bases ecológicas y naturales de la vida pone de manifiesto que la naturaleza ya no puede ser pensada sin la so-

tal distinción no sería banal para el análisis de «un proceso de mundialización contradictorio y paradójico cuya integración global no conduce a la unificación del estatuto de los ciudadanos del mundo sino, lejos de esto, a la agravación de los fenómenos de diferenciación y de desintegración». Esta dificultad de impulsar la globalización del derecho de ciudadanía, empuja al autor a referirse a la «utopía cosmopolita». Por otra parte, no está de más reconocer que no existe la globalización —en singular—, sino más bien distintas globalizaciones y diferentes formas de producción de globalización. Cf. B. Ghalioun, «La utopía cosmopolítica», *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, núms. 82-83, p. 113.

ciudad y, viceversa, que ésta ya no puede ser pensada sin aquella ². Una cosmopolítica de nuevo cuño, sin embargo, no sólo debe también incorporar, en plano de igualdad, órdenes humanos y no-humanos (a los que la modernidad, como proyecto, ha pretendido subordinar), sino abarcarlos en su totalidad, vinculándolos en un único «colectivo». La naturaleza *es* sociedad y, del mismo modo, la sociedad *es* naturaleza.

Las ciencias sociales que hemos heredado —las disciplinas, las metodologías— no dan cuenta adecuadamente de cuanto acontece en nuestro tiempo. Es menester dar cabida a nuevas teorías, nuevos conceptos que permitan la inclusión de nuevas experiencias sociales, unas veces situadas en los márgenes de la monocultura del saber y las prácticas dominantes, otras veces simplemente silenciadas. Es preciso superar los preconceptos eurocéntricos (nortecéntricos, occidentecéntricos) —también androcéntricos— y dar visibilidad a la llamada «colonialidad del poder y del saber», cuyos registros han sido desvelados desde otras latitudes (por de pronto, y desde América Latina, por pensadores como Dussel, Quijano, Mignolo, Escobar...). Sin embargo, el gran reto de la transformación de las ciencias sociales no concluye con la construcción de una nueva teoría no-eurocéntrica (o no-androcéntrica). Es igualmente imprescindible que esa teoría cuestione los fundamentos antropocéntricos que han dominado las ciencias sociales desde su creación. El «paradigma modernizador», que ha llevado a considerar que los problemas planteados son resolubles mediante las herramientas que proporciona la ciencia económica y la tecnociencia, ha legitimado la facultad y capacidad del ser humano para dominar la naturaleza y configurar su entorno según su voluntad. Es indispensable invertir radicalmente muestras bases epistemológicas y llegar a construir, al modo de Stengers, Latour, Descola y otros, una cosmopolítica que vislumbre la gestión de una vida en común que implique no sólo a los humanos, sino también a todos aquellos elementos que componen su «entorno».

El ideal cosmopolita

El término cosmopolítica, cuya autoría se atribuye a Diógenes, que se autodefinía como «ciudadano del mundo», estaría compuesto a partir de «*kosmos*» —que equivaldría aproximadamente a universo, pero en el sentido de mundo común— y de «*polités*» —ciudadano—. Expresaría la ausencia de vínculos con un lugar concreto y la posibilidad de alcanzar lo universal.

El cosmopolitismo griego aparece como una alternativa a una elemental forma de civismo que hacía de cada ciudad un coto cerrado y sintetiza una aspiración a establecer lazos con la humanidad en general. Zenón de Citio man-

² Cf. U. Beck, *La sociedad del riesgo. En camino hacia otra sociedad moderna*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 113. U. Beck, *La sociedad del riesgo mundial*, Paidós, Barcelona, 2008.

tiene la idea —expresada en boca de Plutarco— de que «todos los seres humanos son conciudadanos en un mismo *demos*». Los estoicos, en efecto, rechazaban la distinción entre griegos y bárbaros, tal cual también refutaban la dicotomía entre cuerpo y alma. El todo está en el todo; el universo es uno y continuo. Sin embargo, si la *polis* linda con el «cosmos», difícilmente la *politeia* local podía dar cabida a todos los valores ³.

Asimismo, en el cristianismo, y de una manera singular en la figura de San Pablo, que proclama que «no hay mujeres ni hombres, ni judíos o griegos», pervive una cierta forma de cosmopolitismo (*ecumene*). La pertenencia a una comunidad de valores trasciende las fronteras políticas y étnicas, estando abierta a todos aquellos que hacen de ella la elección sin excepción. Implica, sin embargo, una evidente exclusión de aquellos que no aceptan ser incluidos (los no creyentes) en la comunidad cristiana, esto es, en la «universalidad de la humanidad». Aun en el Islam clásico hay un lugar para los demás, ya que, pese a no ser admitidos en plenitud de derechos, al menos se los tolera. ⁴

Francisco de Vitoria formula en el siglo XVI, en el apogeo de la expansión atlántica castellana, la idea del *totus orbis* y, extrapolándolo del *ius gestium* o derecho de gentes, traza las primeras líneas del derecho internacional.

Kant, dos siglos más tarde, planteará la conveniencia de la instauración de una sociedad de naciones. Éste asociaba la idea de paz mundial a la difusión del derecho republicano, capaz de regular el espacio público internacional. Sin embargo, no funda su proyecto cosmopolita a partir de una concepción abstracta del derecho y del sujeto político, sino que busca asentarse en la realidad (pese al marcado idealismo de las formulaciones). De tal modo, manifiesta un creciente rechazo a la posibilidad de un Estado mundial, al considerar que las naciones no pueden estar sometidas las unas a las otras y que la autonomía republicana reside en la capacidad de un pueblo para establecer la ley por la que es gobernado, proponiendo como alternativa una federación de Estados libres y pacíficos y una alianza entre los pueblos. Consciente de la existencia y diversidad geográfica de los flujos migratorios y comerciales, constata que es condición obligada desarrollar mecanismos que faciliten la coexistencia entre Estados. Ésta será la razón del derecho cosmopolita (*ius cosmopoliticum*), que no se limita a reconocer el derecho de los individuos a desplazarse, vivir y trabajar en otros Estados distintos al de origen (derecho de visita y hospitalidad), sino que también instituye el reconocimiento del derecho internacional de los seres humanos a autogobernarse. En palabras del mismo Kant, «el mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la Naturaleza, es la instauración de una sociedad civil que administre

³ Cf. A. Pagden, «El ideal cosmopolita, la aristocracia y el triste sino del universalismo europeo», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 15, pp. 21-41.

⁴ Cf. S. Zizek, *Visión de paralaje*, FCE, Buenos Aires, p. 55. A. Badiou, *San Pablo: La fundación del universalismo*, Anthropos, Rubí (Barcelona), 1999.

universalmente el derecho», sin que ello signifique merma alguna a la autonomía local ⁵.

De aquel cosmopolitismo ilustrado nacería luego el internacionalismo, que caracterizaría al movimiento obrero al dictado de que «los trabajadores no tienen patria» (Manifiesto comunista).

Tras el fracaso del cosmopolitismo del siglo XIX, tras dos guerras mundiales, miles de conflictos armados y millones de muertos, regresa con nuevos bríos al debate político el viejo proyecto kantiano del cosmopolitismo como garante de la «paz perpetua» y de un futuro moral para la humanidad. El horizonte, a juicio de algunos, pasaría por la construcción de un orden mundial fundado sobre principios constitucionales y democráticos. El sistema de las Naciones Unidas, en sí mismo, pudiera constituirse en el embrión de futuros desarrollos jurídicos y políticos que avancen en la dirección de una gestión comunitaria de las relaciones internacionales.

Las instituciones políticas, confinadas territorialmente y ligadas al suelo (los Estados nación), parecen incapaces de hacer frente a la extraterritorialidad y al libre flujo de las finanzas, el capital y el comercio. La soberanía exterior de dichos Estados constituye, en efecto, un anacronismo a la vista de la extensión de los mercados.

Asimismo, la superación de la visión nacionalista deviene la condición de toda aproximación global que pretenda ser eficaz en la lucha contra los peligros ecológicos, el terrorismo, la inseguridad y el desarrollo económico, que escapan todos ellos del ámbito local y que tampoco es posible afrontar aisladamente.

Habermas mantiene que el derecho cosmopolítico se impone en la actualidad del mismo modo en que lo hizo, un siglo atrás, el derecho internacional ⁶. Beck plantea la ineludible necesidad de una nueva mirada... ⁷

La mirada cosmopolita de Beck

¿Qué distingue, según Beck, la mirada cosmopolita? ¿Qué novedades contempla?

Ante todo, cabe señalar que para este sociólogo la cosmopolitización es percibida como un «proceso multidimensional» al que atribuye la modificación irreversible de «la naturaleza histórica de los mundos sociales y la relevancia de los Estados en estos mundos». Supone el aumento de múltiples formas de vida transnacionales, así como el ascenso de múltiples nuevos actores

⁵ Cf. I. Kant, «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita», en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid, 2005, p. 39.

⁶ J. Habermas, *La paix perpétuelle, le bicentenaire d'une idée kantienne*, Ed. du Cerf, París, 2006.

⁷ U. Beck, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Paidós, Barcelona, 2005.

sociales (sean o no institucionales). A su entender, no debería confundirse con globalización, ya que en la actualidad resulta difícil sustraer de dicho término su contenido economicista, mientras que de la primera voz surgen múltiples lealtades. De hecho, tampoco cabría hablar, sin más, de cosmopolitismo, sino de una multiplicidad de cosmopolitismos que coexistirían ⁸.

En este contexto, entiende que los efectos acumulativos e imprevistos de nuestras acciones y la ausencia de fronteras ante una cadena de amenazas hasta el momento despreciadas, contribuirían decisivamente a definir el cambio de época y serían el origen de lo que el propio Beck ha dado en llamar «sociedad del riesgo» ⁹. La propia globalización, en efecto, está transformando la naturaleza de la (in)seguridad y los riesgos personales, familiares y colectivos. La angustia ante una posible catástrofe o un accidente inesperado se disemina por el mundo. En las últimas décadas han proliferado los análisis desde diversos puntos de vista acerca de los peligros que para cada uno de los individuos y para toda la humanidad conlleva el hecho de vivir en un planeta cada vez más amenazado por la carrera de armamentos, el desarrollo incontrolado de la tecnociencia, la energía atómica, la contaminación de la atmósfera de nuestras ciudades, de los ríos y de los mares, la destrucción de los bosques, el agujero de ozono, el calentamiento del planeta o los adelantos de la ingeniería genética. Escenarios apocalípticos llegan a inspirar algunas proyecciones de futuro. Las fatalidades pueden afectar a cualquiera, no hay modo de asegurar que respeten países, clases sociales o franjas de edad. Parece ineludible concebir nuestra existencia en un panorama de incertidumbre creciente; adquirir la necesidad de integrar en nuestras vidas lo que parecía improbable.

La creencia en el progreso —técnico, económico, social— sostenido e ilimitado, compañero de la modernidad a lo largo de toda su historia, ha quedado definitivamente en entredicho. Los grandes relatos, que remitían a un dualismo ontológico que sitúa a la sociedad y a la naturaleza en polos opuestos, son cuestionados, no sólo ya desde el discurso ecológico. Emerge la conciencia de que dicho progreso puede acabar tornándose autodestructivo si no somos capaces de llegar a controlar sus efectos colaterales. Si antaño los riesgos se habían asociado a catástrofes naturales o a factores humanos incontrolables y arbitrarios (negligencias, enfermedades...), hoy en día tienen todos ellos un denominador común: no pueden ser concebidos como elementos ajenos a nuestro modelo de civilización. Si antes se culpaba al destino de las desgracias, ahora los seres humanos aparecen como responsables, por acción u omisión.

Para Beck, hay que superar la desproporción entre la dimensión mundial de los problemas y el localismo/provincialismo de los medios utilizados para

⁸ Cf. U. Beck, *op. cit.*, p. 19.

⁹ U. Beck, 1998; 2008.

afrontarlos. Aquéllos sólo son abordables a partir de una mirada cosmopolita integradora que alimente soluciones conjuntas. Ante la magnitud del desafío, esa visión, lejos del idealismo de Kant, no puede ya sino ser *realista*¹⁰. La cooperación entre pueblos y naciones aparece como factor imprescindible para dar nacimiento a una esfera pública internacional, a nuevas formas políticas e institucionales capaces de llevar a cabo las necesarias transformaciones a escala planetaria (*sociedad cosmopolita*). Parece urgente «reinventar» la política.

Inmersos en una cierta orfandad en cuanto a las maneras de encauzar nuestra participación activa en la sociedad, para Beck es necesario repensar unas nuevas bases organizativas que permitan que los agentes que están fuera del sistema corporativo puedan aparecer en el escenario del diseño social, incorporando a la agenda política un conjunto de temas —relacionados con las formas y estilos de vida, que paulatinamente se han ido desplazando de la esfera de lo íntimo para ocupar una dimensión pública— que hasta el presente han quedado excluidos —o situados en un plano secundario— en los debates que giran alrededor del eje derecha/izquierda¹¹.

Pero la «sociedad del riesgo» que describe y las formas de participación que propone, pese a la vindicación de realismo, no dejan de tener un marcado acento idealista.

Tal y como advierte Mouffe, para Beck son los efectos colaterales del progreso los que originan los profundos cambios que tienen lugar. Los principales conflictos no serían de naturaleza distributiva —vinculados a la renta, al empleo, a los beneficios sociales...—, sino que, ante todo, se plantean en torno a la «responsabilidad»; es decir, se relacionan con los modos y formas de prevenir y controlar los riesgos que acompañan la producción económica y las amenazas que supone el avance de la modernización¹².

Partidos políticos o los sindicatos, pilares constitutivos de la primera modernidad, perderían su centralidad por no estar adaptados a las nuevas formas de conflicto; no cabe hablar de confrontación de clases sociales, que pertenecerían a la antigua sociedad industrial. Surge una nueva identidad de lo político que se expresa en términos de «vida y muerte».

¹⁰ U. Beck, «La nueva “realpolitik” es cosmopolita», *El País* (3-2-2009), p. 23.

¹¹ Beck sostiene que este desafío a la política, que tiene lugar a través y desde una variedad de subsistemas, conduce al advenimiento de lo que denomina «subpolítica», en la que el individuo pasa a ocupar el centro de la escena. Destaca que la «subpolítica» significa «diseñar a la sociedad desde abajo» y que, como consecuencia de ello, puedan surgir crecientes oportunidades para que todos aquellos grupos que están directa o indirectamente involucrados en los procesos sociales puedan tener voz y participación en el ordenamiento de la sociedad: los ciudadanos, los movimientos sociales, grupos de expertos y de grupos de afectados, ONGs... Cf. U. Beck, *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*, Polity Press, Cambridge, 1977, p. 23.

¹² Cf. Ch. Mouffe, *En torno a lo político*, FCE, Buenos Aires, 2007, p. 43.

Asimismo, y desde una perspectiva distinta, la posición de Beck no deja de ser igualmente cuestionable a consecuencia de su acentuado etnocentrismo y antropocentrismo. Su cosmopolitismo procede en exclusiva de un internacionalismo europeo y atañe únicamente a los seres humanos. Sus conceptos clave beben de las definiciones de los estoicos y de Kant, impermeables a las aportaciones que proceden de otros ámbitos culturales u otras esferas ajenas a la condición humana.

Para Beck, la naturaleza, el mundo, el cosmos, simplemente están aquí; no se les da juego, no participan de él. A lo sumo, se integran en un modelo de «ciudad-mundo», a la que todos aspiraríamos a formar parte en calidad de ciudadanos. Como resultado, su concepción de cosmopolitismo guardaría ciertas semejanzas con una versión más amplia del humanismo habermasiano, pese a que cabe reconocer que, en sus argumentaciones, la capacidad de actuar no queda restringida únicamente a los agentes racionales (capaces de mantener una conversación): admite que la controversia conduzca a la confrontación. Aun así, en su visión se echa en falta, precisamente, la existencia de un verdadero «cosmos» que atravesase los límites reducidos de nuestra razón instrumental.

De ahí que para Latour sea preciso elegir entre «cosmopolitismo» y «cosmopolíticas»¹³.

I. Stengers reinventa el término «cosmopolítica», compuesto por las mismas dos voces, cosmos y política, que se utilizan en su significado más fuerte, y con el que pretende pensar formas novedosas de articulación entre ambos.

Si los estoicos, Kant o el mismo Beck designan con el apelativo cosmopolita a toda persona que es un ciudadano del «cosmos», esto es, del mundo, sin importar su nacionalidad, creencias, profesión..., en cambio Stengers (1996/1997) emplea el término cosmopolítica para designar lo que «se mantiene» o «se perpetúa». En suma, si para aquéllos el cosmopolitismo es una prueba de tolerancia, para esta última autora las cosmopolíticas serían precisamente un remedio contra lo que, no sin sorna, califica como «la maldición de la tolerancia»¹⁴.

Expresándolo de otro modo, si en la primera de las visiones la política conoce un ensanchamiento espacial (pasa a ser una *política del mundo*, en la que la noción de mundo significa «la superficie de la tierra en la que habitan los humanos»), de modo que se dirige al conjunto de la humanidad, sin distinción de país o cultura (transforma al hombre en ciudadano del mundo), en cambio la segunda posición ya no se plantea el propósito limitado de integrar al *extranjero*, sino la de componer un mundo común con los no-humanos (no

¹³ Cf. B. Latour, «Quel cosmos? Quelles cosmopolitiques?», en J. Lolive y O. Soubeyran (dir.), *L'émergence des cosmopolitiques*, pp. 69-82, La Découverte, París, 2007, p. 73.

¹⁴ I. Stengers, *Cosmopolitiques* (vols. I y II), La Découverte, París, 2003.

sólo entidades naturales, sino también tecnologías artefactuales, organizativas, simbólicas...).

Así pues, más allá de contestarse con el reconocimiento de la diversidad en lo universal, la cosmopolítica, tal y como la plantea Stengers, abre las puertas a unas realidades múltiples. No basta con integrar al Otro, sino que se trata de absorber lo heterogéneo en un nuevo orden que no trace distinciones entre sujeto y objeto, entre naturaleza y sociedad; que comprenda a humanos, animales, cosas, dioses... Esa política, que ya no *nos* concierne en exclusiva, conoce un ensanchamiento ontológico (el mundo pasa a ser visto como «la unión de todo lo que existe sobre la tierra»).

Los puntos de vista de Beck y de Stengers, Latour o incluso Descola, por consiguiente, son distintos de raíz. Para Beck, la naturaleza, como la cultura, no dejan de ser vectores a considerar y atender desde una perspectiva global. Pero asume que atañen en exclusiva a los seres humanos, a quienes corresponde conciliar las diferencias, reconocer en la divergencia (tolerar), respetar... Por lo tanto, su comprensión del cosmos y de lo cosmopolítico no deja de ser reductora, en cuanto que limita el número de entidades capaces de *participar* y de *negociar*. Si por cosmos entendemos todo aquello que es —en un sentido literal—, entonces debería estar también abierto a ese conjunto de entidades no-humanas que intervienen y participan en *nuestras* acciones. Por su capacidad de evocar la multiplicidad, pudiéramos igualmente utilizar el término «pluriverso» como sustitutivo de cosmos ¹⁵.

Un mundo común no es un proyecto cerrado, que sepamos de antemano cómo ha de ser, sino algo que aún está por imaginar y por construir. Pese a que los partidarios de un cosmopolitismo *apriorístico* (como Beck) mantienen la esperanza de alcanzar, como meta, el día en que los ciudadanos lleguen a reconocer que habitan el mismo mundo, que forman parte de una comunidad humana universal (enfrentada a problemas globales que requieren compromisos globales), las cosmopolíticas, al modo de Stengers, se plantean la tarea central de ensamblar piezas para ver cómo este «mismo mundo» (pluriversal) puede progresivamente constituirse. Mientras que, en el primer caso, el cosmopolitismo no deja de ser una aspiración que responde a unas determinadas circunstancias históricas y sociales, en cambio, en el segundo, las cosmopolíticas entrañan una elección, un propósito fundamentado en una ética.

¹⁵ Cf. B. Latour, 2007, p. 74. Cabe reseñar, por otra parte, que el término «pluriverso» también ha sido utilizado por diferentes autores, en particular desde la llamada teoría decolonial, para destacar la necesidad de diálogo interepistemológico: más allá de un único *universo*, cabría referirse a la existencia *pluriversos* de sentido. Véase R. Grosfoguel, «Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas», en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 63-77, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007.

Cosmopolitismo colonial (digresión)

La modernidad no sólo inspiró un cosmopolitismo ilustrado, que Kant asoció a la filosofía moral, sino también fue el origen de otras formas de universalismo. Ghalioun descubre en ella la fuente de lo que denomina «cosmopolitismo colonial»¹⁶, impuesto por las armas a los pueblos conquistados y cimentado en una lógica de clasificación social fundamentada en la jerarquización de las comunidades.

Parafraseando al gran pensador afroamericano W. E. B. Du Bois, la llamada «línea de color», producto del contacto de la civilización europea con otros pueblos y que afectaba a la «relación entre las razas más oscuras con las más claras en Asia y África, en América y en las islas del mar», recorrió la división colonial, enquistándose como problema hasta el presente¹⁷.

En realidad, el paradigma de la modernidad/colonialidad se funda en un doble sistema de pertenencia: la desigualdad, que se opone al principio de equidad, y la exclusión, que niega el reconocimiento de la diferencia. En la globalización contemporánea, esa no-existencia se produciría bajo la forma de descrédito de lo local y lo particular (residual)¹⁸.

Si el cosmopolitismo (colonial) aparecía, por tanto, como un obstáculo para el proceso de emancipación de los pueblos del yugo imperial, la ruptura de las relaciones de dependencia de las antiguas colonias respecto de las metrópolis no podía sino ir acompañada de una reacción contra el ideario cosmopolita y el espíritu universalista, que se manifiesta en un refuerzo de la identidad cultural se ha podido confundir a veces con un repliegue sobre sí mismo étnico o religioso.

Nuevos conceptos, tales como internacionalismo, altermundismo... se impondrán con posterioridad para dar cuenta de la transnacionalización creciente de las actividades humanas y como alternativa también al actual discurso de la globalización (cuya supremacía reside también en los intereses que la sustentan), que contiene proposiciones uniformizadoras y homogeneizadoras que esconden, entre otros hechos, las diferencias entre Centro y Periferia, entre Norte y Sur.

Si el universalismo colonialista jamás logró disimular sus intenciones dominadoras, hoy en día las relaciones e intervenciones que proyecta el cosmopolitismo, en la formulación de Beck, presentan una ambigüedad mucho mayor. La clave del asunto la plantea el mismo autor al preguntarse si, en un mundo interdependiente, se pueden considerar ajenos riesgos o problemas inicialmente atribuibles o que afectan a otras personas o si, por el contrario, y

¹⁶ Cf. B. Ghalioun, *op. cit.*, p. 111.

¹⁷ W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*, <http://doc-south.unc.edu/church/dubois/souls/dubois.html> [1903].

¹⁸ Cf. B. de Sousa Santos, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 155-156.

a fin de salvaguardar la (propia) seguridad —o (nuestros) valores morales—, no estamos a la postre obligados a inmiscuirnos (¿«altruismo egoísta»?). ¿Es legítimo el derecho de injerencia, entendido como la posibilidad o el deber de llegar al uso de la fuerza para asistir y defender la vida de las poblaciones en peligro? El derecho internacional prohíbe lo que el deber humano obliga: la intervención en otros países. Coinciden en esta apreciación tanto los líderes mundiales como muchas ONGs. Sin embargo, ¿cuándo cesa la ayuda y comienza la intrusión?

Cabe no olvidar que, fruto de la asimetría del poder, la actual «desfrentización de la responsabilidad» supone despojar selectivamente a los Estados (débiles) de su soberanía, a la vez que emerge un «monopolio cosmopolita» de la violencia moral (lo detentan los Estados fuertes). Luego, ¿es posible hablar de un «colonialismo de los derechos humanos»? Beck concluye que, en realidad, el debate debe girar no ya en torno al «sí», sino al «cómo» de la injerencia, esto es, en torno a las formas de involucrarse (con y contra quién). A su juicio, que la verdad no sea absoluta, sino relativa, no significa que no exista, sino que exige una nueva definición contextual.

Ese sinfín de preguntas sin respuesta plantean la necesidad de postular nuevos escenarios, de articular otros discursos y políticas (contrahegemónicas) que superen tanto la globalización capitalista como el cosmopolitismo del riesgo que plantea Beck; de dar el «giro epistémico» que se reclama desde el llamado pensamiento decolonial, dibujando otros mapas cognitivos, y construir «cosmopolíticas postimperialistas»¹⁹ alternativas.

Del cosmopolitismo a las cosmopolíticas: el lugar de la naturaleza

Si, para Occidente, Oriente es un espacio de alteridad y el salvaje es el lugar de la inferioridad, desde nuestro pensamiento la naturaleza se concibe y representa como el de la exterioridad. Si la violencia civilizatoria sobre las personas se ejerce a través de la destrucción, de la coerción y de la transmisión del conocimiento «verdadero», en el caso de la naturaleza se ejerce a través de su transformación en recurso (alternativamente, se imagina como amenaza). Si el colonialismo no reconoce igualdad, derechos o dignidad en el colonizado, otro tanto sucede en relación a la naturaleza, perennemente sometida y explotada por los humanos²⁰.

Su creciente *artificialización* ha ido de la mano, a partir del siglo XVII, del desarrollo de la tecnociencia y de ese paradigma constitutivo que la escinde de lo que es la cultura, la sociedad, la mente... Todos los esfuerzos dedicados

¹⁹ Cf. G. L. Ribeiro, *Postimperialismo: Cultura y política en el mundo contemporáneo*, Gedisa, Barcelona, 2003.

²⁰ B. de Sousa Santos, *op. cit.*, pp. 148-149.

a analizar cómo interacciona cada ámbito o cómo intercambian significados, apenas han llegado a cuestionar el dualismo ontológico y la misma concepción universalista de la naturaleza.

La consideración de la naturaleza como algo que es universal, supracultural y suprahistórico, no deja de ser una suerte de ficción. Ésta, percibida en función de su contexto y como interpretación de las interacciones con el mismo, viene mediada técnicamente y es relativa a cada cultura y su historia. Aceptar que «la historia humana es el producto continuo de diversos modos de relaciones humano-ambientales», lejos de suponer la admisión de un determinismo técnico o geográfico, implica reconocer que, para muchas sociedades distintas a la nuestra, «el reino de las relaciones humanas abarca un dominio más amplio que la mera sociedad de los humanos»²¹.

En tal sentido, numerosos estudios etnográficos atestiguan que muchas comunidades rurales del llamado Sur construyen la naturaleza, designan, utilizan y manipulan sus ecosistemas de formas particulares y complejas; que coexiste toda una multiplicidad de prácticas de pensar, relacionarse y experimentar lo natural integradas en lo social y que en absoluto coinciden con las que proyecta la modernidad.

Tales modelos locales no plantean una disociación entre el mundo biofísico, el humano y el sobrenatural, sostenidos todos ellos sobre vínculos de continuidad y culturalmente arraigados a través de símbolos, rituales y prácticas. En contra de la tradición epistemológica occidental, no se presentan relaciones binarias ni concurren asimetrías entre naturaleza y sociedad. Las categorizaciones de lo que es humano y de lo que no lo es pueden divergir de las nuestras. El propio universo puede llegar a ser concebido como un ente viviente en el que no existe separación estricta entre seres humanos y naturaleza —como tampoco la hay entre individuo y comunidad o entre ésta y las divinidades—. Descola y Pálsson, por ejemplo, refieren «sociedades de la naturaleza» en las que los vegetales, los animales y otras entidades pertenecen a una misma comunidad, sometida a las mismas reglas que los humanos²².

Sólo el Occidente moderno se empeña en clasificar los entes en función de las leyes materiales y otras convenciones aleatorias. Más allá de la clasificación taxonómica basada en una lógica de predicados, existen otros ordenamientos que se basan en una lógica de relaciones.

²¹ Cf. Ph. Descola y G. Pálsson, «Introducción», en Ph. Descola y G. Pálsson (coord.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, pp. 11-31, Siglo XXI, México D.F., 2001, p. 25. En el recopilatorio se presentan estudios etnográficos (Amazonía, islas del Pacífico...) en los que abundan los ejemplos que ilustran que, para muchos pueblos, humanos y animales son seres sociales que se relacionan mutuamente en el mundo de ambos; que los animales, los espíritus e incluso los vegetales pueden llegar a ser concebidos como dotados de conciencia, es decir, de intelecto, razón, lenguaje y código moral. Véase también Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, París, 2005.

²² Cf. Ph. Descola y G. Pálsson, *op. cit.*, p. 25.

El ecologismo al uso no logra —ni pretende— adoptar referentes distintos a los de nuestra cultura. Para Descola, los movimientos ecologistas (o, tal vez mejor, conservacionistas), «al fetichizar la naturaleza como un objeto trascendental, cuyo control se desplazaría del capitalismo predatorio al manejo racional de la economía moderna (...), lejos de cuestionar los fundamentos de la cultura occidental, más bien tienden a perpetuar el dualismo ontológico típico de la ideología moderna»²³.

Quizás el cambio más fundamental que introduzca proceda de lo que es un proceso más amplio de problematización de la supervivencia global y que conlleva traspasar al planeta entero la verdadera escala para medir las consecuencias (depredación) de nuestras actividades. La cosmopolitización de la naturaleza supone reconocer la necesidad de actuar más allá de lo que son las fronteras de los Estados. Si la proximidad, lo local, aparece como el ámbito legítimo para tratar la representación democrática, en cambio no bastaría para la salvaguardia de lo medioambiental.

En realidad, el ecologismo hegemónico —como argumenta Haraway— no hace otra cosa que *reinventar* la naturaleza²⁴ desde los mismos parámetros antropocéntricos (transformada en *entorno*, pasa a ocupar un lugar periférico en un sistema que gravita alrededor de los humanos), lo que conlleva que continúe siendo concebida en términos de producción y reproducción y sometida, a la postre, a las dominaciones del sistema de trabajo, a su comercialización y capitalización. Paradójicamente, y desde esta perspectiva, lo que acaba pareciendo problemático no serían ya determinados modelos sociales depredadores, sino la fragilidad del ecosistema global.

Más que socializar la naturaleza (al estilo de los parques naturales), es preciso naturalizar la sociedad.

B. de Sousa Santos se pregunta con tino si es posible llegar a sustituir nuestra idea de Oriente por el multiculturalismo; si podemos dejar de pensar en el «salvaje» y admitir la igualdad. Pensar el Sur como si no hubiera Norte. ¿Es posible, empero, llegar a imaginar la naturaleza liberada de relaciones de poder, en términos de inclusión con la humanidad?

Latour hace uso de la noción de «ecología política», no ya para referirse a una práctica que sólo pensaría en la preservación de la naturaleza, sino más bien para designar lo que sería un proyecto político —liberado de la «economía política»— que reuniría a humanos y no-humanos en un mismo colectivo.

²³ Cf. Ph. Descola, «Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social», en Ph. Descola y G. Pálsson (coord.), *op. cit.*, pp. 101-123, Siglo XXI, México D.F., 2001, p. 119.

²⁴ D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Free Association Books, Londres, 1991.

La «teoría del actor-red» (digresión)

Quebrando el dualismo que separa naturaleza y cultura o sociedad, la «ecología política» pone en evidencia el anclaje de nuestra identidad y protagonismo en el seno de esta naturaleza y se plantea el reto de hallar nuevas articulaciones que den forma a un «nosotros» a la vez compartido por agentes humanos y no-humanos.

Una de las herramientas más adecuadas para superar las dificultades epistemológicas que se suscitan la constituye la llamada «teoría del actor-red» («*Actor Network Theory*»), tal vez una de las aportaciones al pensamiento social de las últimas décadas más innovadoras.

Pese a que las propuestas de la «teoría del actor-red» se circunscriben, en buena medida, al campo de lo que se denomina sociología del conocimiento científico o estudios sociales de la ciencia y la tecnología, escapan de estos ámbitos concretos y se enfrentan al problema más general de la producción y estabilización del orden social. Se distingue por realizar un minucioso y persistente trabajo de demolición de las dicotomías que tradicionalmente modulan los análisis sociológicos y tras las cuales subyace la antigua lógica aristotélica que distingue entre lo activo y lo pasivo, entre materia y forma, entre recurso y producto, entre sujeto y objeto, entre sociedad (aquí dentro) y naturaleza (allá fuera), entre humano y no humano... De manera muy explícita, plantea la disolución de las fronteras entre el dominio de lo social y el dominio natural, especulando con la idea de que las características que habitualmente se imputan a los seres humanos también conciernen y aparecen relacionadas con elementos no humanos.

Considera, en concreto, que tanto las entidades que denominamos sociales como las llamadas naturales serían construcciones o emergencias de redes, de entramados compuestos por materiales diversos cuya principal particularidad es precisamente su heterogeneidad.

En propiedad, las entidades que componen tales redes no cabría calificarlas ni de sujetos ni de objetos. Serres retrocede a un estadio anterior a la irrupción del dualismo ontológico y propone el concepto de «cuasi-objeto» y, por extensión, el de «cuasi-sujeto», equiparados ambos en cuanto a estatus, para señalar una suerte de posición híbrida en la que no valdría distinguir entre sociedad-cultura y naturaleza. Para dicho autor, existirían «objetos-mundo» que nos situarían en presencia de un mundo/naturaleza que no es pasivo y no podemos seguir tratando como objeto²⁵. Haraway, por su parte, prefiere utilizar el término «naturcultura» para subrayar esa *hibridez*²⁶. Esta noción guar-

²⁵ M. Serres, *Le parasite*, Hachette, París, 1997. M. Serres, *El contrato natural*, Pre-Textos, Valencia, 2004. M. Serres, *Retour au Contrat naturel*, Bibliothèque nationale de France, París, 2000.

²⁶ D. Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, And Significant Others*, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2003.

da estrecha relación con la de «socio-naturaleza» que emplean Callon y Latour²⁷. Latour, a su vez, habla de «actantes» para referirse a parecidos conceptos²⁸. Un «cuasi-objeto» sería un «actante» cuyo valor semiótico, en un determinado momento y en función de su posición en la red de relaciones, se aproxima al polo del objeto; en sentido opuesto, acaece otro tanto con el «cuasi-sujeto». No son entidades fijas, sino flujos que circulan, experimentan, se relacionan y definen..., que se crean y re-crean en dicho movimiento. Su acción tiene efectos, determina hechos y cosas, constituye tramas... Como consecuencia de ello, a algunas las consideramos «agentes» (nosotros mismos nos denominamos humanos y nos otorgamos mayor relieve frente al resto).

La dificultad de establecer contornos nítidos entre lo humano y lo no-humano abre ineludiblemente un interrogante acerca de la composición de lo social. Para la «teoría del actor-red», lo social, en lugar de un dominio especial de la realidad, sería un principio de conexión. Puesto que el vínculo social detenta propiedades extra-sociales, para Latour ya no cabría hablar más de «sociedad», sino de «colectivos», resultado de la asociación de elementos heterogéneos. Ser humano significaría compartir con lo no-humano (incluye elementos naturales, pero también tecnologías, normas, signos, rituales...). No habría forma de entender a humanos y no-humanos sin atender a los lazos que les unen y que garantizan su mutua y recíproca pervivencia²⁹.

Cosmopolítica como «cosmoética»

Los conocimientos tecnocientíficos, competentes para mandar un cohete al espacio exterior o para permitir comunicarnos a distancia, han resultado infendidos para interpretar toda la complejidad del entramado que envuelve nuestra presencia en este planeta. Tras la crisis ambiental se descubren los límites del proyecto de la modernidad y del orden resultante. Esa construcción epistemológica de nuestra racionalidad representada en la disociación sujeto-objeto y que se refleja en la separación sociedad-naturaleza (de manera semejante, también se reproduce en la dicotomía sociedad-tecnología) «hace invisible el proceso político por el que el cosmos queda reunido en un todo en el que se puede vivir»³⁰.

²⁷ M. Callon y B. Latour (dir.), *La science telle qu'elle se fait. Anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise*, La Découverte, París, 1991.

²⁸ B. Latour, *Changer de société — Refaire de la sociologie*, La Découverte, París, 2005.

²⁹ F. Tirado y M. Domènech, «Asociaciones heterogéneas y actantes: El giro postsocial de la Teoría del actor-red», *Revista de Antropología Iberoamericana*, ed. electrónica (noviembre-diciembre 2005), www.aibr.org.

³⁰ Cf. B. Latour, *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 363.

La crítica situación actual obliga, precisamente, a buscar nuevas formas de relación humanidad-naturaleza y a revisar no sólo nuestros patrones económicos, tecnocientíficos, culturales y éticos, sino también, como sugiere Serres, a repensar lo político.

Como advierte Dussel, el campo económico, el cultural y el ecológico «determinan la esfera material de la política», de modo que en cada uno de estos campos, el «principio material crítico político» despliega exigencias particulares, todas en torno a la vida ³¹.

De tal suerte, debemos aceptar que las cadenas de comprensión del funcionamiento de lo real, saber-ciencia-naturaleza de una parte, y poder-política-sociedad de la otra, no son independientes, sino que se entrelazan. Siendo la postura medioambiental una postura social, la naturaleza —tal como, en otro sentido, también sucede con la tecnociencia— hace su entrada, de una u otra forma, en lo político.

En línea con la idea de que la política ya no puede seguir siendo concebida como algo que atañe exclusivamente a los seres humanos —por consiguiente, entendida como lo que *no es* naturaleza—, Serres propone la necesidad ineludible de renovar el antiguo *contrato social*, substituyéndolo por un *contrato natural* de nuevo cuño. Así como aquél, haciéndonos abandonar el estado natural para constituir la sociedad, aceptaba un cierto tipo de igualdad que adquiriría forma en el derecho de ciudadanía, este último debería considerar el punto de vista de este «objeto-mundo global» en su totalidad, reconociéndolo asimismo como sujeto de derecho para así poder salvaguardar con mayores garantías un frágil equilibrio que quiebra la fuerza de nuestras intervenciones ³².

Stengers, de modo semejante, también plantea esa misma necesidad de reconsiderar la política ³³. Como Serres, dicha autora vislumbra la gestión de una vida en común que implique no sólo a los humanos, sino también a aquellos elementos que componen su entorno. Como se ha adelantado, utiliza el concepto desafiante de «cosmopolítica» (asocia en un mismo término referencias al mundo y a la organización de esa vida en común en su acepción más fuerte) para designar esta «nueva política que ya no se enmarca en el ámbito de la solución moderna de la naturaleza y la sociedad» ³⁴. En sus propias palabras:

³¹ E. Dussel, *20 Tesis de política*, Siglo XXI, México, 2006.

³² Las propuestas de Beck contienen una reformulación del antiguo contrato social de la Ilustración, pero los cambios afectan a la extensión del orden que emana de él (se globaliza), sin afectar a las partes que intervienen (exclusivamente sujetos humanos).

³³ I. Stengers, 2003; I. Stengers, «The Cosmopolitical Proposal», en B. Latour y P. Weibel (eds.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, pp. 994-1003, MIT, Cambridge (Ma), 2005. I. Stengers, «La proposition cosmopolitique», en J. Lolive y O. Soubeyran (dir.), *op. cit.*

³⁴ Cf. B. Latour, 2001, p. 363.

El cosmos no tiene nada que ver con el universo que hemos hecho objeto de la ciencia, pero tampoco se trata de crear una definición especulativa del cosmos, justo para fundar una «cosmopolítica» (...) En tanto que ingrediente del término «cosmopolítica», el cosmos no corresponde a ninguna condición, no funda ninguna exigencia. Plantea la pregunta acerca de los modos de coexistencia posible, sin jerarquía (...) ³⁵

Si el significado más usual de «política» remite a valores, intereses y relaciones de fuerza entre seres humanos, aquí la noción de «cosmopolítica», en cambio, incidiría en los efectos generados por cualquier tipo de relación entre cualquier clase de cuerpo. Para Latour, sería algo así como sinónimo de «composición progresiva del (buen) mundo común» ³⁶. En dicho sentido, Stengers rechaza explícitamente que sea posible construir un futuro mejor sin que coincidan en un mismo escenario, precario y global, seres humanos y entidades no-humanas, ensambladas entre sí.

A tal fin, cabe preguntarnos cómo actuar con miras a que la naturaleza —lo no-humano— se integre o participe de la comunidad política. ¿Cómo diseñar el nuevo *contrato natural*? ¿Qué lugar corresponde a los mundos particulares en la instauración de un mundo común?

No se trata de reemplazar sin más visiones anteriores, sino de adentrarnos y actuar en las zonas de fricción de esos mundos singulares, en los que se manifiestan de forma más aguda los problemas de coexistencia intermundo en forma de controversias, amenazas, apariciones y desapariciones...

Hemos visto que las cosmopolíticas rebaten dos aspectos del proceso de fabricación de lugares: la escala y las reglas de inclusión/exclusión, que se condensan en el deseo de trascender las fronteras nacionales y el compromiso a favor de un mundo político que trascienda la alteridad. En lo que aquí respecta, estos deseos, que moldean la composición de este mundo común, deben hacerse extensibles también a esos *Otros* no-humanos. Pero, como advierte Latour, puesto que ni la naturaleza ni lo no-humano pueden devenir *modernos* —esto es, participar de nuestro sistema de representación del mundo—, nos corresponde a nosotros y sólo a nosotros cambiar ³⁷. Ello supone olvidarnos definitivamente de aquellas teorías clásicas de la acción que conjugan racionalidad, voluntarismo y linealidad e inclinarnos hacia otras alternativas que consideren la *resistencia* de lo no humano a ser transformado; desechar la idea de aprovechar, de explotar, y plantearnos la necesidad de asistencia, la posibilidad de ofrecer... Si cada micromundo es una creación singular, original, es preciso que todos ellos sean respetados y protegidos, dando un paso adelante para construir conjuntamente una totali-

³⁵ Cf. I. Stengers, 2003, vol. II, p. 339.

³⁶ Cf. B. Latour, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, París, 1999, pp. 351-352.

³⁷ B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, París, 1994.

dad-pluralidad (siempre inacabada). Tal como señalan Blanc y Lolive, la cosmodiversidad sólo adquiere sentido desde una «cosmoética», esto es, desde una moral del mundo común ³⁸. Guattari acuña el término «ecosofía» para referirse a ella ³⁹.

A la par que cuestionamos la *sociedad* que nos toca vivir, es menester que nos preguntemos en qué *mundo* deseamos existir.

³⁸ Cf. N. Blanc y J. Lolive (2007), «Les subjectivités cosmopolitiques et la question esthétique», en J. Lolive y O. Soubeyran (dirs.), *op. cit.*, pp. 352-382.

³⁹ F. Guattari, *Las tres ecologías*, Pre-Textos, Valencia, 2000.